جامعة الأزهر

حولية كلية اللغة العربية بالقاهرة

يحررها نخبة من أساتذة الكلية

العدد ١٦

أ.د. عزيز نافع
وكيل الكلية

يشرف على تحريرها

أ.د. على البدري
عميد الكلية ورئيس قسم البلاغة والنقد



بسم الله الرحمن الرحيم

أسرة التحرير

والله ولى التوفيق

تحريرا فى ١٩٩٨/١/٣

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه أهل التقوى وأهل المغفرة وسلم تسليما كثيرا وبعد.

فها نحن نقدم إلى جمهور الباحثين المتخصصين فى العربية وآدابها حصادنا السنوى الذى نقدمه على مائدتنا العامرة إن شاء الله بالجديد فى الفكر واللغة والأدب، وفاء بعهد قطعناه على أنفسنا.

والمائدة عامرة والطعوم مختلفة متنوعة، ما بين أدب ونقد وبلاغة ونقد ولغويات وأصول لغة وتاريخ وبحوث الندوة التى أقامتها الكلية للشخ محمود شاكر.

ولقسم الأدب فى هذا العدد ثمانية بحوث تعالج موضوعات على جانب كبير من الأهمية منها ما يرد على ما أذيع على شبكة المعلومات العالمية (الانترنت) حول ما أثير عن سور مزعومة تحاول محاكاة القرآن لتقطع الطريق على صلة القرآن بالسماء والوحى وتحدّه فى قالب بشرى أو تجعله تراثا عربيا، وهذا البحث هو «القرآن الكريم بين حقائق الإعجاز ودعاوى المفترين» للأستاذ الدكتور صلاح عبد التواب رئيس قسم الأدب والنقد.

وهناك بحث فلسفى يحاول التفرقة بين المبنى اللغوى للصوم والصيام فى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، ليصل بهذه التفرقة إلى إيثار القرآن للفظ الصيام فى الفرائض والكفارات والنذور الواجبة، بما تحمله اللفظة من نزوع شعورى وبناء أخلاقى جسدى.

وهذا البحث بعنوان «بين الصوم والصيام فى القرآن الكريم والسنة الشريفة» للأستاذ الدكتور على على صبح.

والبحوث الباقية فى قسم الأدب تنوعت بين الأصالة والحداثة والمعاصرة – فهناك بحث قيم للدكتور كمال لاشين بعنوان «دواوين أشعار العرب وأخبارها

فى كتاب المؤتلف والمختلف للآمدى فهرسة ودراسة» وهو بحث مقسم إلى ثلاث أقسام، القسم الأول مقدمة تناول فيها الباحث قيمة الشعر فى الحياة العربية، كما تناول فى القسم الثانى فهرسة إحصائية لما ورد فى الكتاب، أما القسم الثالث فقد جعله دراسة نقدية لما يدل عليه صنيع الآمدى فى كتابه.

وهناك بحث تحتضنه الأصالة وهو بعنوان حديث الشعر عن حقوق الآباء حتى نهاية العصر العباسى للدكتور محمد عبد الجواد فاضل.

وقد جنحت البحوث الأخرى إلى الحداثة بصفة عامة كما فى بحث «الرحلة فى شعر شوقى» للدكتور حسن أحمد عبد السلام، أو إلى الحداثة المذهبية كما فى بحثى الدكتور/ حنفى محمود مصطفى وهو بعنوان «الحداثة المعاصرة وجنايتها على الشعر العربى» و«الحداثة هدم للمعتقدات والقيم الفاضلة» للدكتور سر الختم الحسن عمر، وهو باحث من السودان الشقيق.

وهناك بحث معاصر هو «أدونيس والثورة على التقاليد» للدكتور محمد السيد عيد .

لقد جمعت مائدة الأدب والنقد فأوعت، والإشارة إلى ما حفلت به لا يغنى عن التلذذ بمشتهياتها وطيوبها، من ص ١ - ٣٣٠.

أما القسم الثاني فهو لقسم أصول اللغة، وقد قدم القسم فى هذا العدد بحثين أحدهما للدكتور على إبراهيم وهو بعنوان «معجم ألفاظ القرآن الكريم لمجمع اللغة العربية. دراسة فى تاريخه ومنهجه» والثانى بعنوان «العربية وخصائصها فى ميزان التفاضل اللغوى» للدكتور رشاد محمد سالم.

ويقع البحث الأول فى تمهيد ومبحثين، أما التمهيد فقد تعرض بإيجاز لتاريخ العناية بالمفردة القرآنية، والمبحث الأول عرض لتاريخ هذا المعجم، والمبحث الثانى خصصه لدراسة منهج المعجم.

والبحث الثانى يعالج قضية التفاضل اللغوى من خلال «العربية والتفاضل اللغوى» و«العربية لغة القرآن الكريم» و«العربية لغة الجمال والكمال» و«العربية لغة العلم والحضارة» .

والبحثان كما نرى على جانب كبير من الأهمية، وفيهما جهد مبذول (من ص ٣٣١-٤٦٨).

والقسم الثالث كان نصيب قسم اللغويات، وقد حفل ببحثين اثنين، أولهما بعنوان «كشف اللثام عما تحت «رب» من أحكام» للدكتور محمد حسين عبد العزيز المحرصاوى، والثانى بعنوان «رسالة موجزة فى توجيه القراءات الواردة فى قوله تعالى «إن هذان لساحران» لشيخ الإسلام ابن تيمية دراسة وتحليل» للدكتورة منيرة بنت سليمان العلولا من كلية التربية بالرياض.

وقد اشتمل البحث الأول على مقدمه بين الباحث فيها سبب اختياره لبحثه، وخمسة فصول الفصل الأول منها فيه ستة مباحث من ناحية معنى «رب» ولغاتها وصدارتها ووقوعها جوابا وحذفها، والفصل الثانى خصصه لمدخول «ربّ» وفيه أربعة مباحث، الأول يتعلق بمعنىَ هذا المدخول والثانى يتعلق بحكمه من حيث التعريف والتنكير، والثالث اعرابه والرابع يتعلق بالفصل بين «رب» ومجرورها.

والفصل الثالث جعله لمجرور «رب» وفيه مبحثان، الأول يتعلق بوصف مجرور «رب» والثانى بالعطف على مجرورها، أما الفصل الرابع فهو بعنوان «متعلق رب» وفيه ثلاثة مباحث، تتعلق بالخلاف فى احتياجها إلى متعلق، والخلاف فى هذا المتعلق من حيث ذكره وحذفه، والخلاف فى المتعلق من حيث زمنه.

أما الفصل الخامس فقد خصصه لاتصال «ما» بـ «رب» من حيث معنى «ربما» وما يأتى بمعناها، وأوجه استعمال «ما» بعد «رب» والبحث فيه جهد مبذول بحق.

وبحث الدكتورة «منيرة العلولا» يصلح لأن يكون رداً على من يزعم أن فى القرآن الكريم أخطاء نحوية، ولقد اعتمدت الباحثة على رسالة لشيخ الإسلام ابن تيمية فى توجيه القراءات.

وقد ذكرت مبررات اختيارها لهذه الرسالة فقد دفعها إلى تحقيق هذه

الرسالة حسب ما تقول صاحبة هذا البحث منزلة صاحبها وما احتوته هذه الرسالة وموضوعها الجليل حيث ناقشت مسألة أشكلت على كثير من الناس، وشغلت كثيراً من العلماء وقد ترجمت الباحثة للمؤلف نسبا ونشأة وطلبا للعلم، ووصفت النسخ الثلاثة التى اعتمدت عليها، ومنهجها فى التحقيق، وناقشت الآراء الواردة فى الرسالة.

وقد شغل البحثان من صفحة ٤٦٩-٦٦٢

وانحصر قسم البلاغة فى بحثين أحدهما بعنوان «التضمين فى الأفعال بين النحاة وأهل البيان» للدكتور محمد محمد عبد العليم، والثانى بعنوان «تذوق وتحليل بلاغى لقصيدة أمية بن أبى الصلت فى العتاب «غذوتك مولوداً» للدكتور دخيل الله محمد الصحفى من جامعة أم القرى والبحث الأول جاء فى مقدمة وعدة مباحث، تناولت ماهية التضمين وموجبات التأويل فى الحرف والتأويل فى الفعل، والتعرف على نوعى التضمين البيانى والنحوى ومنشأ الخلاف بين البصريين والبيانيين الذى انحصر فى أمرين هما طريق التأويل والغرض من التضمين.

أما التذوق والتحليل البلاغى لقصيدة أمية فقد اعتمدت الدارس فيها على التحليل البيانى وجماليات اللغة والصياغة وما يتولد عنها من صور وما ينشأ عنها من بواعث فى المشاعر واستجابة فى العواطف.

وقد استعرض القصيدة بالشرح ووازن بينها وبين قصيدتى «أم ثواب» و«أم فرغان» باعتبار هذه القصائد من أدب الشكوى وقد أثبت النص وحقق نسبته إلى صاحبه ثم بدأ فى دراسته التذوقية والتحليلية

وقد ذكر أبياتا لأم ثاب فى ابن لها عقها وقصيدة لفرغان بن الأعراف فى ابنه منازل حين عقه أيضا من ص ٦٦٧-٧٧٤

والقسم الخامس كان لقسم التاريخ، وقد قدّم ثلاثة بحوث هى على التوالى:

١- «يقظة المسلمين فى الشيشان وروسيا» للأستاذ والدكتور مصطفى

محمد رمضان رئيس القسم.

٢- «العلاقات الثقافية بين المسلمين والبيزنطيين فى عهد الخليفتين العباسيين الرشيد والمأمون» للأستاذ الدكتور محمد جبر أبو سعده.

٣- «تبادل الوفود والهدايا بين خلفاء المسلمين والأباطرة البيزنطيين» للأستاذ الدكتور عبد الشافى محمد عبد اللطيف من ص ٧٧٧-٩٥٧.

ويشغل البحث الأول من ص ٧٧٧ - ٩١٤ وهو بحث كبير هام لأنه يعالج قضية مهمة من قضايا المسلمين الملحة بل الشديدة الإلحاح، فهى تتعلق بيقظة المسلمين فى هذه المنطقة الغالية من بلاد المسلمين وعودتها إلى حضن الإسلام العظيم مرة أخرى.

ويتكون البحث من فصول: الأول منها عبارة عن تمهيد تحدث فيه عن المسلمين فى روسيا، والثانى بعنوان «الانهيار الشيوعى فى الاتحاد السوفيتى وإعلان استقلال الشيشان» أما الفصل الثالث فعنوانه «المسلمون فى حوض الفولجا والقرم».

والفصل الرابع بعنوان «الأوضاع الراهنة فى روسيا ومستقبل المسلمين بها» والبحث يقدم تصوراً جيدا لأجزاء غالية من أرض المسلمين التى غمرتها أمواج الزحف الشيوعى، ثم انحسرت موجته وبدأت تتحسس ذاتها وتعاود صلتها بالحياة وتسترد ذاتها المفتقدة.

والبحث الثانى يتعلق بجانب مهم من حياة المسلمين التى أغفلتها أو تكاد الدراسات التاريخية التى اهتمت بالجوانب السياسية اهتماما أغفلت معه الجوانب الأخرى خاصة الجانب الثقافى، فالبحث من هذا الجانب مهم جدا، ويزيد أهميته أنه يعالج هذا الجانب فى فترة زاهرة من فترات الإسلام المزدهرة وهى تتمثل فى عهد الخليفتين الرشيد والمأمون اللذين طفرت الحضارة فى عهدهما طفرة ممتازة.

والبحث كان قد تقدم به باحثه إلى ندوة «الإسلام وأوربا» التى أقيمت فى جامعة «فلورنسا» الإيطالية فى شهر مايو ١٩٩٧، وهو يعرّف بالعلاقة بين

المسلمين والأوربيين.

وقد ألقى الباحث الضوء على أهمية العلم والدعوة إليه فى الإسلام، وتحدث عن النهضة العلمية فى العصر العباسى وتأثرها بالثقافة اليونانية وبين كيف وصلت الأخيرة إلى اللغة العربية، وأوضح أن هذا الاتصال الثقافى العلمى منشأه الروح الإسلامية التى اتجهت إلى المسيحيين فى ود وسلام وأن هذا لم يمنع أن يرسل هارون الرشيد إلى قسطنطين السادس رسالة يشرح له فيها الإسلام ومصداقيته، وأن هذه العلاقة كانت اسلامية الوجه واليد واللسان، وكان رد الفعل من جانب البيزنطيين.

ثم تحدث الباحث عن هارون الرشيد والخلافة فى عهده كما تحدث عن شخصيته ودعوته قسطنطين إلى الإسلام، كما تحدث عن إعجاب المأمون بالفكر اليونانى وطلبه ذخائره ليقدمها العقل العربى إلى الفكر الإنسانى بعد أن هذبها وصوبها ووضع بصمته عليها وحفظها، ولولاه لضاعت فيما ضاع.

والبحث الثالث كان أيضا ضمن فعاليات الندوة السابقة، وهو يعالج أيضا جانبا من الجوانب الإيجابية فى العلاقات الاسلامية المسيحية، إيثارا للتسامح ونبذا للتعصب وتقوية للروابط والعلاقات الإنسانية.

وقد قدم الباحث لبحثه ثم تناول العلاقات الإسلامية البيزنطية فى مفتتح عهدى النبوة والخلافة الراشدة مدعما قوله بالأدلة والبراهين، ثم فى عهد الأمويين والعباسيين من حيث تبادل الوفود لعقد معاهدات الصلح التى حمل بعضها أجمل صور للعلاقات الإسلامية البيزنطية، ثم تحدث الباحث عن الوفود والبعثات العلمية، والتعاون بين الدولتين فى المجالات العمرانية، وتبادل الهدايا بين الخلفاء والأباطرة.

وهى دراسات نأمل أن تتوسع وأن تدرس باعتبارها وعاءا فكريا ممتازاً.

ثم كانت قصيدة الرثاء التى اهداها الأستاذ الدكتور سعد عبد المقصود ظلام عميد الكلية إلى روح مولانا الأستاذ الشيخ الجليل إمام الدعاه محمد متولى الشعراوى وهو من خريجى الكلية الذى رحل عن عالمنا فى شهر يونيه

١٩٩٨ رحمه الله رحمة واسعه والقصيدة بعنوان «وداعاً أبا سامي».

وتختتم المجلة بحوثها بملحق خاص عن الندوة التي أقامتها الكلية عن العلامة الشيخ محمود محمد شاكر، وفاء بعلمه وخلقه ومواقفه، وقد اشتمل هذا الملحق على ستة بحوث فقط من البحوث التى اشتركت فى هذه الندوة.

أولها: بعنوان «الأستاذ محمود محمد شاكر واللغة العربية - إضافة وحراسة» للأستاذ الدكتور صبحي عبد الحميد محمد.

وثانيها: «بعنوان الأستاذ محمود محمد شاكر مؤرخا» للأستاذ الدكتور محمد جبر أبو سعده.

وثالثها: بعنوان «الأستاذ محمود محمد شاكر ذكريات وتأملات» للأستاذ الدكتور جودة مصطفى.

ورابعها: بعنوان «مدخل إلى منهج محمود محمد شاكر» للدكتور كمال لاشين.

وخامسها: بعنوان «محمود محمد شاكر ومنهجه فى تحقيق التراث» للدكتور محمود محمد الطناحى

وسادسها: بعنوان «محمود محمد شاكر فى الصحافة المصرية» للدكتور شعيب عبد المنعم مرسى من ص ٩٦٩ - ١٠٨٨.

وكان مسك الختام قصيدة فضيلة الأستاذ الدكتور عميد الكلية سعد ظلام فى رثاء العلامة الشيخ محمود شاكر بعنوان سماء الخلود.



القسم الأول

قسم الأدب والنقد



القرآن الكريم بين حقائق الإعجاز ودعاوي المفترين

أ.د/ صلاح الدين محمد عبد التواب
أستاذ ورئيس قسم الأدب والنقد بالكلية

أذاعت شبكة الاتصالات(الانترنت) ما أسمته بسور مثل سور القرآن الكريم، ضمن اتهام للقرآن بأنه بشرى يمكن أن يبدع البشر مثله، وقد ردّ المدّعون على قول الله تعالى: ﴿وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله﴾[1] وقالوا: بل أتينا بأربع سور وليس بسورة واحدة، ثم نشروا وأذاعوا تلك السور المزعومة، وهى تتمثل فى أربع مقطوعات من الكلام المنثور، الذى حاولوا به إيهام السّذج من الناس أنهم قادرون على الإتيان بكلام يماثل كلام القرآن.

وبدايةً . . . وقبل الرد على مثل هذه الدعاوى المفتراة، يلاحظ أن هؤلاء المدّعين لم يقصدوا بالدرجة الأولى محاكاة أسلوب القرآن الكريم أو الإتيان بشئ من مثله، فالقرآن أجل وأعظم من أن يحاوله بشر، أو يفكر أى مخلوق في أن يأتى بآية من آياته، وأين هذا العقل البشرى مهما كانت مكانة صاحبه الأدبية والعلمية، الذى يستطيع أن يأتى بمثل القرآن الكريم فى حكمه وأحكامه، وفى عقائده وتشريعاته، وفى أخباره ومغيّباته ومكنون أسراره المتعلقة بالكون والحياة والأحياء، وفى حديثه عن الزمان فى ماضيه وحاضره ومستقبله مما هو مرتبط بشئون الدنيا والآخرة، وكل هذا فى رباط دقيق محكم، وفى نسق من التعبير خارق معجز تحدّى به قوماً فصحاء، تميزت لغتهم بأنها أفصح اللغات؟

وما كان الله الخالق القادر القاهر ليتحدى بكلامه بشراً ضعافاً عجزة، لولا أنهم هم الذين جرُّوا على أنفسهم هذا التحدى عندما اغترُّوا بأنفسهم وبفصاحة لغتهم وقالوا: «لو نشاء لقلنا مثل هذا»[2].

وإذن . . . فإن مثل هذا التحدى المكابر والمتطاول قد سبق به المكابرون والمتطاولون، وأشار إليه القرآن الكريم فى مواطن متعددة من آياته المحكمات، وما زالت آيات التحدى قائمة تتلى منذ أكثر من أربعة عشر قرناً من الزمان، وما سمعنا أو عرفنا منذ هذا العمر الطويل أن هناك عبقريا أو عباقرة من الإنس أو الجن استطاعوا أن يخطُّوا سطرا واحدا يكون فيه كلام مثل كلام الله رب

---

(١) سورة البقرة من الآية ٢٣ .
(٢) سورة الأنفال من الآية ٣١ .

العالمين فى هذا القرآن العظيم، إلى أن سمعنا أخيرا بعد هذا العمر الطويل أن هناك عباقرة أفذاذا قد أحاطوا بكل شئ علما، وقد أدركوا أسرار الكون والحياة، وألموا بعلوم الدنيا والآخرة، وتفهّموا خصائص هذه العربية التى نزل بها القرآن الكريم، وأدركوا عن وعى وتذوق دقائق التعبير وروائع البيان فيها، ثم خرجوا على الناس بعد ذلك بمثل هذا الكلام وزعموا أنها (سور) مثل سور القرآن الكريم.

ثم كان من الملاحظ ثانيا أن هذا الكلام الجديد والمزعوم أنه (سور) إن دلّ على شئ فإنما يدل على أن (واضعيه) فئة موتورة حاقدة على الإسلام والمسلمين، كل همها التشويش وإثارة الشكوك حول تشريع الإسلام وكتابه الخالد القرآن الكريم، بقصد زعزعة الإيمان فى نفوس المسلمين، والدليل على ذلك هو كلامهم نفسه الذى أتوْا به وزعموا أنه سور مثل سور القرآن الكريم.

وقبل أن نتناول الأمثلة من سورهم المزعومة نودّ أولا أن نشير إلى أنه من الأوّليات المعروفة فى دراسة النص، أى نص، أن ينصرف الاهتمام قبل كل شئ إلى توثيق هذا النص وإثبات صحته وتأكيد نسبته إلى قائليه، ونحن هنا نتساءل: من الذى وضع هذه النصوص وألّف تلك (السور) الجديدة؟. . .

إن نصوص القرآن الكريم وآياته المحكمات قد أخبر صاحبها عن نفسه فى كثير من سور هذا القرآن العظيم ومنها قول الله تعالى فى أول سورة آل عمران: ﴿ألم. الله لا إله إلا هو القيوم نزّل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل من قبل هدى للناس وأنزل الفرقان. إن الذين كفروا بآيات الله لهم عذاب شديد والله عزيز ذو انتقام إن الله لا يخفى عليه شئ فى الأرض ولا فى السماء. هو الذى يصوركم فى الأرحام كيف يشاء لا إله إلا هو العزيز الحكيم هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أُمّ الكتاب وآخر متشابهات فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ومايعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كلٌّ من عند ربنا وما يذّكّر إلا أولو الألباب﴾[1].

---

(١) سورة آل عمران ١-٧.

وهكذا تبدو آيات القرآن الكريم وقد أخبر الله تعالى بأنه قائلها ومنزلها على رسوله محمد،

وهذا نص ثان من نصوص القرآن الكريم يخاطب الله فيه نبيه ورسوله محمداً عليه الصلاة والسلام: ﴿يس والقرآن الحكيم إنك لمن المرسلين على صراط مستقيم تنزيل العزيز الرحيم. لتنذر قوما ما أنذر آباؤهم فهم غافلون﴾(١)

أما محمد رسول الله -ﷺ-، فلم يزعم مرة واحدة أن هذا القرآن العظيم هو كلامه . . . وواضح أن هذا القرآن فوق مستواه مع أنه أفصح العرب لسانا وأبرعهم بيانا. .

والأمر بعد ذلك لم يكن أمر إعجاز بياني ولغوى فحسب، إذ ليس هناك من البشر أو من غير البشر مَنْ أحاط بكل شئ علماً حتى يقول مثل هذا الكلام البليغ المعجز فى كل شئ مما تضمنته آياته المحكمات. . .

وإذن . . . فهذا القرآن العظيم معروف قائله وهو الله رب العالمين والذى أُنزل عليه هذا القرآن – وهو محمد رسول الله– الصادق الأمين بشهادة أهله منذ أن عرفوه . . . أخبرنا بذلك، وهو أوّل من تلقّى القرآن عن أمين الوحى جبريل عليه السلام الذى أنزل على موسى وعيسى عليهما السلام من قبل. . . أما المؤمنون برسالة محمد صلى الله عليه وسلم فلا تكاد تُحصَى ملا بينهم منذ أن آمنوا به إلى وقتنا هذا وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وهم مؤمنون مقتنعون عن علم ووعى وإدراك– بربهم وبنبيهم وبالقرآن العظيم الذى أنزله الله على رسوله.

فإذا كان الأمر كذلك بالنسبة للقرآن الكريم، الموثّق المحفوظ الذى قامت حوله المئات إن لم يكن الألوف من البحوث والدراسات على مستوى العالم كله، حول مظاهر إعجازه فى سائر المجالات، وفى كل دراسة من هذه الدراسات القائمة حول القرآن الكريم مازال يكتشف الجديد الذى يؤكد صحته وصدق قائله، مصداقا لقوله تعالى: ﴿سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبيّن لهم أنه الحق أولم يكف بربك أنه على كل شئ شهيد﴾(٢).

(١) سورة يس ١–٦

(٢) سورة فصلت الآية ٥٣.

إذا كان الأمر كذلك بالنسبة للقرآن الكريم وتوثيقه ومعرفة قائله، فمن يا تُرى أولئك الذين وضعوا هذه السور (الملفّقة) وادعوْا أنها مثل سور القرآن الكريم؟. .

إنهم بطبيعة الحال مجهولون، وهم على أقل تقدير لا يودُّون الإفصاح عن أنفسهم حتى لا يسخر الناس منهم لهذا الهراء الذى ألفوه ثم ادعوا زورا وبهتانا أنهم استطاعوا أن يقولوا مثل سور القرآن الكريم؟ . .

وإذا كانت ناحية التوثيق لهذا الكلام مفقودة (على فرض أنه كلام يمكن أن يعتدّ به) فإن المرء فى حِلٍّ والحالة هذه من التوقف عن الرد حتى يظهر لهذا الكلام صاحب ينسب إليه ولكن مادام الأمر فيه مؤامرة على الاسلام وعلى كتاب الله ومادام الأمر فيه محاولة لزعزعة الإيمان فى نفوس المسلمين مادام الأمر كذلك . . . فإن علينا والحالة هذه أن نتناول بعضا من جوانب هذه المؤامرة مما تكشف عنه تلك السور (العبقرية)وأصحابها العباقرة المجهولون . .

وأولى هذه السور المزعومة أطلقوا عليها اسم سورة الإيمان ولعل القصد من الإيمان هنا هو الإيمان بإحدى معجزات السيد المسيح عليه السلام. وهو كما صورته السورة المزعومة يبدو فى كلام عن الحواريين الذين عصفت بهم الرياح ليلاً وهم يحرون إذ تراءى لهم - كما تقول(السورة) طيف المسيح يمشى فقالوا أهو ربنا أم قد مسنا ضرب من جنون فجاءهم صوت المعلم أن لا تخافوا إنى أنا هو أفلا تبصرون . . . ثم يمضى الكلام بعد ذلك ليتحدث عن هذا الحوارى الذى يمشى على الماء وبدأ يغرق فصاح بربه يستعين فمد بيمينه له فأخذه بها وقال يا قليل الإيمان هذا جزاء الممترين.

هذا ما جاءت به (سورة الإيمان) وكان ينبغى أولا أن تسمى (سورة قليل الإيمان) لأنها تتحدث عن هذا الحوارى قليل الإيمان. . . (كما ناداه ربه): ياقليل الإيمان . . . والذى كاد يغرق وهو (يمشى) على الماء لولا أن

(١)من أسرار حروف الجر، د. محمد الأمين، ص ٥٢.

الرب قد مدَّ (بيمينه) إليه وأنقذه بعد أن عاتبه بقوله (ياقليل الإيمان) هذا جزاء الممترين وطبعا هذه العبارة هى كلمة الرب فهى لبُّ الموضوع الذى كان أَوْلى أن تُسمَّى السورة به، ولكنها سميت بغير ذلك . . . فالتسمية بهذا تكون غير دقيقه لأنها جاءت على عكس المراد، وذلك أمر متوقع فى كلام البشر. . أما القرآن الكريم فتأتى أسماء السور فيه متناسبة وفى دقة عجيبة مع مقاصد هذه السور وما تضمنته الآيات المحكمات. . . وذلك أيضا أمر متوقع لأنه كلام الله رب العالمين . . .

ثم نأتى بعد ذلك إلى لغة القرآن الكريم. . إنها ليست مجرد ألفاظ وعبارات، بل هى أيضا معان ومضامين وقيم وعقائد ومُثل وأخلاقيات، هى أحكام وشرائع وأخبار وغيْبيّات فهى ليست مجرد ألفاظ تلتصق مع ألفاظ أخرى كيفما كان الأمر مثلما جاءت به (السور المزعومة). . .

ونشير هنا إلى بعض تلك المفردات التى ادعى قائلوها أن (سورها) تماثل سور القرآن الكريم، وطبعا إذا أريدت تلك المماثلة فلابد أن تكون فى كل شئ، حتى يصح القول بأن هذا الكلام مثل القرآن الكريم أى فى لفظه ومعناه وما يشتمل عليه ذلك المعنى من قيم ومعتقدات . . . ومن هنا نجد أن عبارة (أنت هو ابن الله حقا) . . . تلك التى وردت فى سورة الإيمان التى قالوها. . . لا تماثل من قريب أو من بعيد قول الله تعالى فى قرآنه الحكيم: ﴿قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد﴾[١]. . والقرآن الكريم كله فى تعبيره عن هذه الحقيقة لم يتغير ولم تتناقض آياته. . فكيف يكون هذا الكلام الوارد فى (سورة الإيمان) مماثلا لما جاء فى القرآن الكريم؟. . . إن هذا لدليل واضح على الفارق الهائل والبون الشاسع بين الكلام المصطنع الصادر عن البشر. . والكلام الناطق بالحق الصادر عن الله رب العالمين . . .

ثم فيما يتعلق باللغة نفسها . . . والقرآن الكريم كما قال رب العزة ﴿نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربى مبين﴾[٢] والعربية

---

(١) سورة الإخلاص.
(٢) سورة الشعراء ١٩٣ - ١٩٥.

الفصيحة وبخاصة إذا كانت لغة القرآن الكريم - لا تعرف (الركاكة) فى التعبير (والتصنّع) فى الكلام كمثل الركاكة الواردة فى (سورة الإيمان) . . كما فى عبارة (إنى أنا هو) مثلا . . . والعربية السليمة المستقيمة لا تعرف فى أساليب تعبيرها توالى ثلاثة ضمائر لا فاصل بينها. . . وفى التعبير القرآنى مثلا ﴿إننى أنا الله﴾[1] ، .«إنى أنا ربك»[2] وليس (أنى أنا هو) بهذا الأسلوب المصطنع الذى جاء به واضعوا (سورة الإيمان).

كذلك التذوق العربى الأصيل للغة للكلام لا يعرف مثل ذلك الحشو الوارد فى (سورة الإيمان) فى مثل (بك نحن أمنا) والتذوق السليم للغة يقبل (بك آمنا) أو آمنا بك) وليس (بك نحن آمنا) . . . بهذا الحشو المتكلف الممجوج.

ومن هنا نتساءل أين هذه المماثلة التى ادعاها واضعوا (سورة الإيمان) وأنهم قالوا مثل القرآن الكريم؟؟!!

ثم نأتى لثانية (هذه السُور) المزعومة، وهى المسماة بسورة (الوصايا) . . . وواضح أنها ليست (وصايا) كما جاء بعنوانها وإنما هى مجموعة من الأحقاد وضعت فى قالب الاستهزاء والسخرية بقيم الإسلام ومبادئه وبرسول الإسلام. وبالملائكة الكرام وبالمؤمنين، كما سنشير إلى بعض ذلك مما جاءت به تلك (الوصايا) القيمة. .

وإذن فمن الناحية الشكلية، كان المفروض أن تسمى هذه السورة (سورة التهكم) أو (سورة السخرية) وليس سورة الوصايا.

ومادمنا بصدد الحديث عن الشكل فإننا نشير هنا إلى ذلك الخطأ الواضح، والدال على عدم الإلمام بالفصحى، حيث جاءت عبارة (إنا أعطينا موسى من الوصيات عشرة) غير صحيحة من حيث القواعد العربية واللغوية، لأن (الوصية) تجمع على (الوصايا) وليس (الوصيات) . . . كذلك العدد (عشرة) يجب أن يخالف المعدود فى مثل هذا التعبير فيقال (عشرا). . . كذلك ما جاء

(١) سورة طه الآية ١٤.
(٢) سورة طه الآية ١٢.

فى السورة المزعومة من عبارة: (فانسخ مالك أن تنسخ) الصواب أن يقال فانسخ ماكان لك أن تنسخ) أو ماشئت أن تنسخ . . . وهكذا يكون قد فات العباقرة الأفذاذ الذين ألفوا مثل هذه (السور) . . يكون قد فاتهم أن يدققوا فى صحة العبارة أولا . . . وأن يراجعوا قواعد اللغة العربية وأساليب تعبيرها جيدا قبل أن (يؤلفوا) هذه السور (البليغة) التى قالوا عنها إنها مثل آيات القرآن الكريم . . .

ثم نأتى بعد ذلك إلى بعض مظاهر السخرية وأساليب الاستهزاء بقيم الإسلام ومبادئه وبرسوله وبالمؤمنين، مما ورد فى (سورة الوصايا) هذه، مما يؤكد القصد الأساسى الذى استهدفه المؤلفون الأفذاذ من أصحاب هذه (الوصايا) . . (فالسورة المزعومة) أول ما يستهدف واضعوها من ورائها هو إشعار الناس أن محمدا -ﷺ- إنما يشرّع للمسلمين الأحكام من عند نفسه وليس بأمر من ربه وفى ذلك يقولون : (تقضى ما يخطر بفكرك وتدبر الأمور) . . . هكذا يقولون وهكذا يدّعون أنهم يأتون بمثل آيات القرآن الكريم . . . بينما القرآن الكريم يقول ﴿إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما آراك الله ولاتكن للخائنين خصيما﴾[1] فأين هذا الحق الواضح من تزييفهم المفضوح؟!

ويقولون فى سورتهم (الوصايا) أيضا: (فانسخ مالك أن تنسخ وما أمرناهم به فقد سمحنا لك أن تجرى على قراراتنا تغييرا) . . . هكذا أسلوبهم فى سورتهم . . حيث سمح الله لنبيه فى رأيهم أن يغير (قرارات) ربه كيفما شاء . . . هكذا . . . وهنا نذكر مثلا واحدا من أمثلة كثيرة يؤكد أن الرسول -ﷺ- ما كان يقضى بالأمر من تلقاء نفس ودون تشريع من ربه. فإن لم يكن هناك تشريع قد صدر بعد فى أمر من الأمور. . استشار النبى -ﷺ- أصحابه وقد قال الله له . . . ﴿وشاورهم فى الأمر﴾[2] فيعمل بما أشار به أصحابه الأكرمون، كما حدث فى أول حرب دارت بين المسلمين وأعدائهم من المشركين الذين طالما عذبوا المسلمين وأخرجوهم من ديارهم، فلما أذن للمؤمنين أن يقاتلوا دفاعا عن النفس واستردادا للحق وانتصر المسلمون بعون من

---

(١) سورة النساء الآية ١٠٥.
(٢) سورة آل عمران من الآية ١٥٩.

الله . . وتمكنوا من أسر بعض أعدائهم. وكان أمر هؤلاء الأسرى جديدا فى حياة المسلمين. . . لم يجد الرسول -ﷺ- بدا من مشاورة أصحابه فى شأن هؤلاء الأسرى، فأشار بعضهم بالتخلص من شرّهم واستئصالهم حتى لا يعودوا ثانية حربا على المسلمين وأشار البعض الآخر من الصحابة بإطلاق سراحهم بعد أخذ الفدية منهم، وعمل الرسول -ﷺ- بهذا الرأى الأخير وأطلق سراح أسراه، وهنا يتنزل القرآن الكريم بآياته المحكمات معاتبا رسول الله أشد العتاب على قبول الفدية من هؤلاء الأسرى وإطلاق سراحهم لأنهم سيعودون أشد حرصا على قتال المسلمين. ولذلك جاء عتاب الله لنبيه شديدا، ونزلت الآيتان الكريمتان من سورة الأنفال: ﴿ماكان لنبى أن يكون له أسرى حتى يثخن فى الأرض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم. لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم﴾(١)

فهل كان مافعله محمد -ﷺ- من إطلاق سراح الأسرى من حكمه هو أو بمشورة من أصحابه؟ . . وإذا كان من حكمه هو ومن رأيه الخاص بناء على ماقررته (سورة الوصايا) المزعومة والتى تقول فى (قراراتها) : «فقد سمحنا لك أن تجرى على قراراتنا تغييرا» . . . فلماذا إذن كان هذا العتاب الشديد من الله مادام قد أخذ (التصريح) من ربه بأن يتصرف كيفما تشاء؟. .

لاندرى ماذا نقول فى هذا الخلط وذلك التزييف الذى أتى به أصحاب (سورة الوصايا) هذه؟ . . . ومع ذلك يدّعون أنهم بذلك يكونون قد أتوا بمثل آيات القرآن وسوره فأين هذا (المثل) فى الشكل أو فى المضمون ؟؟

وإذا انتقلنا إلى بعض الوصايا (الساخرة) فى هذه (السورة) نجدها تسخر من نبى الإسلام وهو ينصح أمته ويوجه المؤمنين فى بعض شئون حياتهم . . . فمثلا نجد (السورة الساخرة) تغمز نبى الإسلام فى توجيهه للمسلمين بأن يستعيذوا بالله من الشيطان فى حالة (التثاؤب) حتى لا يغلبهم الشيطان على أمرهم وحتى لا يستسلم المسلمون للكسل أو الخمول. . . فما العيب فى ذلك

---

(١) سورة الأنفال: الآيتان ٦٧، ٦٨.

التوجيه النبوى الكريم الذى يريد لأمته أن تكون دائما فى أعلى درجات الهمة والنشاط ؟؟. .

ثم تمضى (السورة) على هذا النمط الساخر من التوجيهات النبوية المتعددة حتى تصل تلك (الوصايا) الساخرة إلى ذروتها عندما تتحدث عن عملية (الإخراج) التى تحدث لكل إنسان بما فيهم واضعوا هذه (السور المزيفة) أو هذه (الوصايا القيمة). فهم بلاشك يخرجون أيضا فضلاتهم بعد أن يتخموا بطونهم. .

فماذا قال أولئك الذين امتلأت بطونهم بعد الإنتهاء من عملية (الإخراج) ؟

لقد تهكموا على النبى محمد عندما حرص أيضاً على نظافة المسلم فى كل حالاته. وفى هذا المجال ينبّه كل من يقضى حاجته على أن يستعمل أى وسيلة من وسائل التنظيف وإزالة الأقذار إذا لم يجد الماء، حتى لو اضطر إلى استعمال (الحصى) بالقدر الذى يزيل عنه هذه الأقذار. فما فى هذا من عيب يثير سخرية هؤلاء العابثين؟؟ وما الذى قالوه فى سورة (الوصايا) التى فيها يتهكّمون بالمؤمنين؟. .

لقد قالوا فيها من وصاياهم: «وإن تبرّزوا فليمسحوا مؤخراتهم بحجارة ثلاثة». . . إلى آخر ماقالوه فى هذا الموضوع. . .

أما الخطأ الفادح الذى وقع فيه هؤلاء المخادعون المزيفون والأكذوبة الكبرى التى كشفت عن خبيئة نفوسهم فقد جاءت سورة وصاياهم لتعبر عن هذا الكذب المتعمد والخطأ الصريح عندما حاولوا تشويه معنى الجهاد فى حياة المسلمين وصوروا المسلمين كأنهم مرتزقة لا يحاربون إلا للسطو واستلاب أرزاق الناس فهم يقتلون غيرهم من أجل الاسترزاق فقط. . . وهذا هو ماقالوه فى سورة الوصايا: «قل لعبادى الذين آمنوا يغزوا من أرادوا ويقاتلوا من أجل رزقهم» ونسيَ المزّيفون هنا أن جهاد المسلمين كان دائما دفاعا عن الأرض والعرض وكان دائما إعلاءً لكلمة الحق والعدل. وكان دائما من أجل القيم الإنسانية

الرفيعة ومنعا للعدوان والظلم وباختصار شديد كان الجهاد فى الإسلام دفاعا عن حقوق الإنسان فى كل مكان.

ولعلنا هنا نلحظ قلب الأوضاع وتزييف الحقائق وتشويه التاريخ وتكذيب الواقع الملموس. فالمسلمون عندما يحاربون - فى نظر (سورة الوصايا) وفى نظر مؤلفيها المزيفين الحاقدين - إنما هم لصوص قراصنة، يقتلون من أجل لقمة العيش، ويفتكون بالناس ويزهقون أرواحهم ثم يستولون على أموالهم وأقواتهم ويستلبون أرضهم وكل ممتلكاتهم أما غير المسلمين، فهم عندما يحاربون ويسفكون الدماء ويغتصبون الأرض وينتهكون العرض فهم شرفاء فى كل ذلك. . . إنهم شرفاء عندما غزوا أراضى المسلمين فى حروبهم الصليبية البغيضة، إنهم شرفاء عندما استلبوا الأرض والعرض وانتهكوا كل المحرمات فى بلاد المسلمين على طول الأرض وعرضها، واستعملوا كل الوسائل غير المشروعة فى التنكيل بالناس فى كل البلاد. ونذكر على سبيل المثال لا الحصر، مافعله أعداء الاسلام بالمسلمين فى أفغانستان وفى كشمير وفى بورما وفى الفلبين وفى البوسنة والهرسك وفى الشيشان وفى فلسطين وفى كوسوفا، وفى كل مكان من أرض الإسلام.

فهل مافعله المحتلون الغاصبون بأرض الإسلام هنا وهناك كان من أجل الانتصار لمبدأ حقوق الإنسان؟ . . . وهل كان من أجل تعمير بلاد المسلمين كما يدعون ويقولون؟؟

إن المسلمين وحدهم عندما يقاومون أعداءهم ويدافعون عن أرضهم وعرضهم، وعندما يحاربون من أجل المبادئ والقيم هم وحدهم المعتدون الغاصبون، وهم وحدهم الذين يدفعهم الجوع إلى اللصوصية والقتل، وسفك الدماء. . . وهم وحدهم القراصنة الأفاكون، وهم وحدهم المتمردون والانفصاليون والإرهابيون، إلى غير ذلك من الأوصاف التى يطلقها عليهم أعداؤهم من المحتلين الغاصبين.

نعم . . . عندما يدعو داعى الجهاد وينادى المسلمين بالدفاع عن أنفسهم، ويستنفرهم من أجل إحقاق الحق ونصرة المظلوم واسترداد الأرض

والحفاظ على العرض، يكون ذلك كله مثاراً للفزع والرعب فى قلوب أعداء الإسلام والمسلمين . . لأنهم أرادوا المسكنة والمذلة للمسلمين، وأرادوا لهم الخضوع والخنوع والاستسلام لسادتهم المحتلين والغاصبين. . . ومن ثم أراد (المستعمرون) أن يشهروا كل أسلحتهم من أجل إخماد روح الجهاد فى حياة المسلمين. . . وكان من أسلحتهم تلك ما(بثته) سورة (الوصايا) فى وصاياها من سخرية واستهزاء بعد تزييفها لحقيقة وقيمة الجهاد فى الإسلام وذلك عندما يقول المزيفون فيها: (قل لعبادى الذين آمنوا يغزوا من أرادوا ويقتلوا من أجل رزقهم. ومن لم يغز منهم أو لم يحدث نفسه بغزو مات منافقا منكورا) . . .

وهكذا يكون تزوير الحقائق وتزييفها . . . وهكذا يكون التشويه المقصود لمعنى الجهاد فى الإسلام كما صورته وجاءت به (سورة الوصايا) كما وضعها أصحابها الحاقدون. . . ثم يتصورون أنهم بوصاياهم تلك أنهم قد أتوا بمثل سور القرآن الكريم كما يدعون ويزعمون . . . فهل يقول القرآن الكريم مثل هذا الهراء؟ . . . لنستمع إلى مايقوله القرآن الكريم فى أمر الحرب والقتال . . . إنه يقول : ﴿الذين آمنوا يقاتلون فى سبيل الله. والذين كفروا يقاتلون فى سبيل الطاغوت. فقاتلوا أولياء الشيطان إن كيد الشيطان كان ضعيفا﴾(١)

نعم . . . الذين آمنوا – كما يقول القرآن الكريم – يقاتلون فى سبيل الله . . . يقاتلون فى سبيل الحق. . . يقاتلون من أجل المبادئ والقيم، يقاتلون من أجل دفع العدوان ورد الظلم واسترداد الحق السليب. . . يقاتلون من أجل إحقاق الحق وإبطال الباطل ولو كره الكافرون الكارهون الحاقدون» أما الكافرون. . . أعداء الحق والخير والسلام. . . أعداء الإنسانية وحقوق الإنسان فمن أجل ماذا يقاتلون؟ إنهم يقاتلون استجابة لشهواتهم وتحقيقاً لمطامعهم واستلاب حقوق الناس فى كل مكان إنهم يقاتلون ويحاربون وتاريخهم يشهد فى ماضيهم وحاضرهم – بأنهم المعتدون الآثمون الطاغون المستبدون . . . وأفعالهم كلها تشهد فى ماضيهم وحاضرهم بغدرهم ووحشيتهم . . . بل إننا نكون قد ظلمنا

---

(١) سورة النساء الآية ٧٦.

الوحوش إذا شبهنا الغادرين المعتدين بهم . . . أجل . . . لقد قاتل أعداء الإسلام تلبية لدعوة شياطين الإنس والجن فيهم. . . وإلا فمن أجل أى غاية كانوا يقاتلون الناس فى بلادهم ويستولون على ممتلكاتهم ويستلبونهم حقوقهم وأرزاقهم ويذبحون أبناءهم ويستحيون نساءهم؟. .

لقد صدق الله العظيم فى قرآنه الكريم. . . وقد كذب الخاسئون الخاسرون فيما قالوه. . .

إجل . . . لقد صدق الله العظيم فى قوله ﴿الذين آمنوا يقاتلون فى سبيل الله والذين كفروا يقاتلون فى سبيل الطاغوت. فقاتلوا أولياء الشيطان إن كيد الشيطان كان ضعيفا﴾.

وكذب المزيفون المزورون المخادعون عندما قالوا فى إحدى وصاياهم فيما أسموه بسورة (الوصايا) . . . قل لعبادى الذين آمنوا يغزوا من أرادوا ويقتلوا من أجل رزقهم ومن لم يغز منهم أو لم يحدث نفسه بغزو مات منافقا منكورا. . .

ومن الذى بعد ذلك يمكن أن يتصور أو يصدق أن هذا الضلال المفترى فى وصاياهم يمكن أن يشبه أو يكون مثيلا للحق الصريح الواضح فى كلام الله رب العالمين؟؟

ولانريد أن نتابع هؤلاء (الأوصياء) فى وصاياهم فى بقية سورتهم المزعومة والتى واصلوا فيها سخريتهم من قيم الإسلام ومُثُله الرفيعه، وتهكموا فيها كذلك بسنة الرسول محمد -ﷺ- فى توجيهاته الهادية لأمته، من مثل سخريتهم وتهكمهم من بعض التوجيهات القرآنية والنبوية التى تتعلق بالسحر، وبالحلف بالله، وبالزواج من أكثر من واحدة، ولكننا نقف هنا أمام آخر تلك الوصايا فى سورتهم المخادعة.

إنهم فى تلك الوصية الأخيرة يتهكمون بملك الوحى جبريل عليه السلام ويتهكمون بأمر الوحى كله . . . يقولون فى ذلك كلاما. . . أقل ما يقال عنه إنه كلام من يهذى، وقد غلبت عليه شهوة الحديث فأخذ يهرف بما لايعرف، وهو لايدرى أيضحك الناس منه أم عليه؟

إنهم يقولون فى آخر هذه الوصايا: وإذا فرغت من بين يديك الوصايا فاطلب إليك جبريل يأتيك ساعيا مأمورا، وإن شغل جبريل عنك فعليك بورقة بن نوفل واستفدْ منه قبل أن تتوفاه فيصبح الوحى عليك أمرا عسيرا. . .

هكذا تقول سورة الوصايا. . . إنها تقرر أن جبريل عليه السلام ملك الوحى إنما هو رهن إشارة محمد -ﷺ-، فهو يأتيه ساعيا مأمورا بمجرد طلبه، ثم يزعمون بمثل هذا القول أنهم يأتون بمثل القرآن . . . فماذا يقول القرآن الكريم فى هذا الشأن؟

لقد تنزّل جبريل عليه السلام على محمد -ﷺ- بالآية التى تُعلّمهُ وتُعلّم سائر المؤمنين بأن نزول جبريل بالوحى لا يكون إلا بأمر من الله وحده وليس بناء على طلب أَحَدٍ من البشر حتى ولو كان رسول الله نفسَه، ويقول القرآن الكريم فى الآية الكريمة التى تنزّل بها جبريل على رسول الله محمد -ﷺ- ﴿ومانتنزّل إلا بأمر ربك له مابين أيدينا وما خلفنا وما بين ذلك وماكان ربك نسيا﴾[1]

ولكن سورة (الوصايا) تقول غير ذلك . . . إنها تقول (فاطلب) إليك جبريل يأتيك ساعيا مأمورا). ثم يدّعون بغير ذلك التغيير للحقائق وهذا التزيف للوقائع وبعد هذا التلاعب بالألفاظ والعبارات أنهم يقولون مثل القرآن الكريم. .

ثم نأتى بعد ذلك إلى ثالثة تلك السور المفتراة وهى المسماة بسورة (التجسد) لنرى كذلك ماذا (تجسّد) لنا هذه السورة؟.

وابتداءً نتعجب من هؤلاء الذى ألفوا هذه السورة، إذ كيف لم يستحوا من أنفسهم، ولم يستحوا كذلك من الله فيما افتروه من كلام ثم هم يقولون بعد ذلك بأنهم يأتون بمثل القرآن؟.

إنهم فيما يقولونه فى سورة التجسد هذه (قل للذين خدعوا بدعوة الشيطان عميتْ بصائركم فافتريتم على الله كذبا وكنتم للشيطان سندا). . .

وهنا نقول لهم : هلا قلتم هذا الكلام لأنفسكم وأنتم قد افتريتم على الله كذبا وزعمتم أنكم تقولون كما قال الله رب العالمين فى قرآنه الكريم؟؟!!

---

(١) سورة مريم الآية ٦٤.

وهلاَّ وجهتم ذلك الكلام وحدثتم به أنفسكم وقد خُدعتم أنتم بدعوة الشيطان فعميت أبصاركم وبصائركم وكنتم للشيطان سندا؟. .

هل ما قلتموه من كلام وادعيتم به أنه يماثل كلام الله هل هو مثله حقا فى لفظه ومعناه؟ هل هو مثله حقا فى أهدافه ومقاصده؟ هل هو مثله فى بلاغته واعجازه؟ هل هو مثله حقا فى عقائده وحكمه وأحكامه وسائر تشريعاته وهل هو مثله حقا فى أخباره وقصصه وآدابه؟

أم أن ما تقولونه أنتم هو عين الافتراء على الله؟؟! ثم . . . ماهذا (التجسّد) الذى تأتون به فى (سورتكم) التى تدعون بها أنها تماثل كلام الله فى القرآن الكريم؟. .

إن القرآن الكريم ليس فيه ذلك التجسّد وقد حَسَمَ الأمر بقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شئ وهو السميع البصير﴾[1] وبقوله سبحانه: ﴿قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد﴾[2]

ولكن سورة (التجسّد) تأبى إلا (التجسّد) الذى أنكره القرآن ونفاه. . ولكن سورة (التجسد) تأبى إلا أن تأتى بالمتناقضات التى لاتجد لها سبيلا فى آيات القرآن الكريم . . . وإلا فأين هذه المماثلة التى يدعونها وهم يقولون فى سورتهم (ليس المسيح خليقة الله إذْ كان مع الله قبل البدء وهو معه أبدا فيه ومنه كان مع روح قدسه إلها سرمديا واحدا أحدا وإذ بعث به الأب للعالمين كما وعد حل فى بطن عذراء كلمة وخرج منه جَسَدًا) إن مثل هذا الكلام لا يمكن بحال من الأحوال أن يكون شبيها بكلام القرآن الكريم، - لا فى أسلوبه، ولا فى مضمونه والقرآن الكريم، بكماله وجلاله يتنافى تماما مع هذا التناقض الغريب والعجيب، ويتنزه عن أن يأتى بمثل هذا الاضطراب وذلك الغموض. .

وإذا كان الأمر كما تقوله (سورة التجسّد) هذه وكما وضعها مؤلفوها الملفقون المزيفون، بأن المسيح كان (مع) الله قبل البدء، وهو (معه) أبدا. . .

(١) سورة الشورى من الآية ١١.
(٢) سورة الإخلاص ١-٤.

فإن العقل والمنطق يحكمان بأن هذه (المعيّة) تقتضى المغايرة لأن الذى (مع) الآخر هو شئ غير هذا الآخر بطبيعة الحال. . . ولكن مؤلفى سورة التجسد وحدهم هم الذين يرون غير ذلك.. . بل إنهم يتصورون أكثر من ذلك حينما يُمْعِنُون فى دمج ومزج هذه المعية عندما يقولون فى كلامهم (وهو معه أبدا فيه ومنه كان مع روح قدسه الها سرمديا واحدا أحدا) . . . ثم ماذا بعد؟ إنه (حَلَّ فى بطن عذراء كلمة وخرج منه جسدا).

فأيهما يا ترى الذى حل فى بطن مريم؟ الله؟ أم ابنه المسيح؟ وإذا كان أحدهما هو الذى (حل) فى بطن مريم وبقى الثانى (فى الخارج) فمن الذى حل؟ ومن الذى أحلّه؟ وإذا كانا واحدا وحلا معا فى آنٍ واحد فى بطن مريم، فهل ظل العالم هكذا بدون إله طوال (فترة الحمل) وفى إجازة وضع إلى أن ولد المسيح من جديد؟

إنها – أسئلة وأسئلة تثيرها سورة (التجسّد) وليس لها من جواب حتى الآن. . . ونحن فى انتظار سورة جديدة يأتى بها هؤلاء المؤلفون العباقرة ولعلهم يحاولون فى سورهم الجديدة القادمة أن يجيبوا على مثل هذه التساؤلات. . ولكن بشرط أن يكون الكلام الذى يقولونه حقا مثل كلام القرآن الكريم. . .

ثم نأتى بعد ذلك إلى آخر هذه السور الجديدة المؤلفة كما يزعمون على مثال سور القرآن الكريم وهى التى أسموها (سورة المسلمون) ويبدو أن المؤلفين العباقرة أرادوها سورة على مثال سورة (المؤمنون) فى القرآن الكريم . . . ولكن فاتهم أن يدركوا أن كلام الله المعجز أسمى من أن يكون له مثيل فى كلام الناس.

فماذا قالته أيضا رابعة هذه السور الجديدة المؤلفة من كلام يحاول به قائلوه مماثلة كلمات الله؟. .

لقد قالوا فى أول هذه السورة: (الصم) هكذا كانت بداية السورة وكأن المؤلفين هنا أرادوا محاكاة بدايات بعض السور القرآنية التى بدئت بحروف

هجائية، وكأنها تقول للجاحدين المعاندين المكابرين، المدعين بأنه يمكنهم أن يأتوا بمثل هذا القرآن العظيم وكانوا أهل فصاحة وبلاغة وبيان - كأنها تقول لهم - فيما ذكره بعض المفسرين - إن هذا القرآن قد نزل بلسانكم العربى المبين، واستّعمل حروف العربية التى بها تتكلمون فأتوا بمثله أو بشئ من مثله ولو بسورة من مثله إن كنتم قادرين ولقد كان هذا الخطاب لأهل الفصاحة والبلاغة والبيان، فما استطاعوا إلى ذلك سبيلا. . ثم يأتى اليوم ليدّعى من غلبتهم العجمة - وواضح أنهم من غير العرب أصلا - أنهم بما يصطنعونه من كلام قادرون على محاكاة ومماثلة القرآن الكريم؟. . .

لقد كانت بداية سورة المسلمين كما ألّفوا (الصم) بهذا الشكل . . . وكأنها فعلا صادرة عن (الصُّمّ) الذين لايسمعون وبالتالى لا يستطيعون سماع وتذوق كلمات الله المحكمات أو كأنها خطاب أيضا لهؤلاء (الصُّمّ) الذين لا يمكنهم بحال أن يستمعوا إلى آيات الله البينات لأنهم لايفهمونها وبالتالى لايتذوقونها. . . هكذا توحى كلمة (الصم) التى كانت افتتاحية وبداية سورة (المسلمون) كما رأى هؤلاء المؤلفون . . . فماذا قالوه بعد؟. .

لقد قالوا (قل يا أيها المسلمون إنكم لفى ضلال بعيد إن الذين كفروا بالله ومسيحه لهم فى الآخرة نار جهنم وعذاب شديد) نعم . . . إنهم يقولون ذلك وهم يزعمون أنهم يأتون بمثل القرآن الكريم. . وفاتهم أن يعرفوا أن القرآن الكريم قد أخبر فى آياته البينات أن إسلام المسلمين، وأن إيمانهم لن يكون حتى يؤمنوا بأنبياء الله ورسله جميعا الذين أتوا قبل رسالة محمد -ﷺ- بما فيهم المسيح عيسى بن مريم عليهما السلام. . .

وليسمع (الصم) قول الله تعالى فى قرآنه الكريم: ﴿آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لانفرق بين أحد من رسله وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير﴾[1].

وقبل ذلك . . . وفى هذه السورة نفسها - سورة البقرة - يقول الله تعالى: ﴿تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض. منهم من كلم الله ورفع

(١) سورة البقرة الآية ٢٨٥.

بعضهم درجات وآتينا عيسى بن مريم البينات وأيدناه بروح القدس. ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر. ولو شاء الله ما اقتتلوا. ولكن الله يفعل مايريد﴾[1]

هذا ما يقوله القرآن الكريم - كتاب المسلمين - ولكن ما يقوله مؤلفو سورة (المسلمون) غير ذلك حيث أصدروا قرارهم على المسلمين بأنهم فى ضلال مبين لأنهم كفروا بالله ومسيحه. . . فلهم من أجل ذلك فى الآخرة نار جهنم وعذاب شديد) وهكذا يكون قلب الحقائق، وهكذا تصدر الأحكام الخطيرة والخاطئة التى ينطق بها مؤلفوا سورة (المسلمون) الذين يدّعون أنهم يقولون كلاما يماثل ويشابه كلام القرآن الكريم.

ثم لاينسى المؤلفون الحاقدون بعد ذلك أن يصبوا جام غضبهم على رسول الله -ﷺ- رسول الإسلام والمسلمين ونبى الرحمة للعالمين. فيصفونه بالضال المضل الذى أغواه الشيطان فأغوى عباد الله وجعلهم من الكافرين، لذلك سيبعث إلى نار جهنم وبئس المصير.

وهذا هو بيت القصيد من كل ما ألفوه من سور وقالوا إنها تشبه سور القرآن الكريم. . ولنقرأ أولا ماقالوه فى سورة (المسلمون) هذه: (يوم يقول الرحمن ياعبادى قد أنعمت على الذين من قبلكم بالهدى منزلا فى التوراة والإنجيل فما كان لكم أن تكفروا بما أنزلت وتضلوا سواء السبيل. قالوا ربنا ما ضللنا أنفسنا بل أضلنا من ادعى أنه من المرسلين وإذ قال الله يا محمد أغويت عبادى وجعلتهم من الكافرين قال ربى إنما أغوانى الشيطان إنه كان لبنى آدم أعظم المفسدين ويغفر الله للذين تابوا ممن أغواهم الإنسان ويبعث بالذى كان للشيطان نصيراً إلى جهنم وبئس المصير)

وواضح كل الوضوح أن القرآن الكريم - الذين ادعوا أنهم قد أتوا بسور من مثله - لم يقل فى محمد ذلك فهم بذلك كذابون قد افتروا على الله كذبا.. . .

---

(١) سورة البقرة الآية ٢٥٣.

لقد قال الله تعالى فى شأن محمد ورسالته: ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾[1] وقال الله تعالى فى قرآنه العظيم أيضا وفى شأن نبيه ورسوله محمد ﴿وإنك لعلى خلق عظيم﴾[2] وقال الله تعالى فى كتابه القرآن الكريم وفى شأن محمد: ﴿وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ماكنت تدرى ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نورا نهدى به من نشاء من عبادنا وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم، صراط الله الذى له ما فى السماوات وما فى الأرض ألاَ إلى الله تصير الأمور﴾[3].

والقرآن الكريم الذى يؤمن به المسلمون لم يقل فى شأن الأنبياء والمرسلين إلا كل خير ولم يذكر أحدا منهم بسوء يحط من شأنه أو ينال من رسالته . . . من مثل ماقال فى شأن موسى عليه السلام: ﴿قال ياموسى إنى اصطفيتك على الناس برسالاتى وبكلامى فخذ ما آتيتك وكن من الشاكرين، وكتبنا له فى الألواح من كل شئ موعظة وتفصيلا لكل شئ فخذها بقوة وأمر قومك يأخذوا بأحسنها سأريكم دار الفاسقين﴾[4]

والقرآن الكريم – الذى يؤمن به المسلمون قال فى شأن مريم البتول أم عيسى عليه السلام: ﴿وإذْ قالت الملائكة يامريم إن الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين. يامريم اقنتى لربك واسجدى واركعى مع الراكعين﴾[5]

والقرآن الكريم الذى يؤمن به المسلمون ذكر فى آياته المحكمات حوارا بين رب العزة وعيسى عليه السلام، وهو الحوار الذى حاول فيه مؤلفوا سورة (المسلمون) أن يديروا مثله ولكنهم أسفّوا وأساءوا أما كلام الله رب العالمين فقد جاءت به آيات الله المحكمات منزها عن الإسفاف. وهذا هو الفارق بين كلام العاجزين وكلام الله الذى لايعجزه شئ فى الأرض ولا فى السماء.

---

(١) سورة الأنبياء الآية ١٠٧.
(٢) سورة القلم الآية ٤.
(٢) سورة الشورى ٥٢–٥٣.
(٤) سورة الأعراف ١٤٤–١٤٥.
(٥) سورة آل عمران ٤٢–٤٣.

يقول الله تعالى فى القرآن الكريم: ﴿وإذ قال الله ياعيسى بن مريم أأنت قلت للناس اتخذونى وأمى إلهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لى أن أقول ماليس لى بحق إن كنت قلته فقد علمته، تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك إنك أنت علام الغيوب، ماقلت لهم إلا ما أمرتنى به أن اعبدوا الله ربى وربكم وكنتُ عليهم شهيدا مادمتُ فيهم فلما توفيتنى كنتَ أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شئ شهيد. إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم، قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم لهم جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا رضى الله عنهم ورضوا عنه ذلك الفوز العظيم، لله ملك السماوات والأرض وما فيهن وهو على كل شئ قدير﴾[1]

وبعد. . . فهل وضح لمؤلفى هذه (السور) أنهم بما فعلوه وبما افتروه على الله كذبا فيما ادعوه أنهم أتوا بمثل القرآن الكريم . . ؟ هل وضح لهم أنهم قد ظلموا أنفسهم وظلموا الناس معهم وقد حسبوهم سذجا قد ألغوا عقولهم وقلوبهم ليصدقوا أن هذا الكلام يشابه أو يماثل كلام الله فى كتابه القرآن الكريم؟!!

إن جلال هذا القرآن العظيم لايقف عند حد، وهو دائما فوق الحدود والقيود. . . وإذا كان كلام الله فى القرآن الكريم معجزا فى كل شئ، فإنه مع ذلك كله المعجزة الأدبية الخالدة فى لسان العرب. . . وما إن ظهر حتى بهر، ثم بدأت بظهوره الحركة الفكرية فى حياة المسلمين، لتدب فيها مظاهر الحيوية والقوة والنشاط، وكان ذلك أمرا حتميا لسببين:

أولهما: قوة العقيدة التى يدعو إليها القرآن فى وضوح، مستشهدا فى خطابه لذوى العقول والقلوب بما فى هذا الكون من آثار ظاهرة ومغيّبة تشد إليها البصائر والأبصار.

وثانيهما: روعة الأسلوب الداعى إلى تلك العقيدة بالحكمة والموعظة الحسنة، وفى إطار منسق بديع لاعهد لأحد بمثله يتوجه بخطابه إلى العقول

---

(١) سورة المائدة ١١٦–١٢٠.

فتستيقن، ويتغلغل إلى أعماق النفوس فتستجيب.

ولقد اقتضت حكمة الله تعالى أن يتوّج آخر رسالاته إلى هذا العالم بذلك القرآن العظيم ليكون منهجا كاملا للحياة، ومعجزا فى كل ناحية من نواحيه، ولم يشأ سبحانه أن ينزل آية مادية قاهرة تلوى الأعناق وتخضعها وتجبرها على التسليم إجبارا. . . لأن هذه الرسالة الأخيرة رسالة مفتوحة للأمم والأجيال كلها. وليست رسالة مغلقة على أهل زمان أو أهل مكان محَدّدين، فناسب والحالة هذه أن تكون معجزة تلك الرسالة مفتوحة كذلك للبعيد والقريب ولكل أمة وجيل.

وإذا كانت الخوارق المادية القاهرة لاتلوى إلا أعناق من يشاهدونها ويكذبونها، ثم تبقى بعد ذلك فى ذمة التاريخ فإن القرآن الكريم قد ظل منذ هذه القرون الطوال، وسيظل إلى ماشاء الله كتابا مفتوحا ومنهاجا واضحا، يثبت للعالم أجمع بأنه ما اتخذه أهل زمان إماما ومنهاجاً لهم فى كل شئون حياتهم إلا وقد لبى حاجاتهم كاملة، وقادهم فى هذه الحياة إلى خير ما تتطلع إليه الأمم والشعوب.

ولقد كان العجيب حقا فى هذا الكتاب المعجز أنه أعطى، وما يزال يعطى - كل طالب بقدر حاجته، ثم يبقى رصيده بعد ذلك معينا لا ينضب، وإذا به فياض متجدد، يزخر دائما بكل ما يملأ به عقول وقلوب الناس أجمعين.

نعم. . إن هذا القرآن الكريم يعطى الإنسان بقدر ما يعطيه، ويفتح عليه فى كل مرة بإشعاعات وإشراقات وإيحاءات بقدر ما يفتح له نفسه، وهو يبدو له فى كل مرة جديدا كأنه يتلقاه اللحظة، وكأنه لم يقرأه ولم يسمعه من قبل فى هذا الزمان.

ومع ذلك كله. . فإن فى هذا القرآن الكريم سرا خاصا به يشعر به كل من يواجه نصوصه ابتداء قبل أن يبحث عن مواضع الإعجاز فيها . . .

إنه يشعر بسلطان خاص فى عبارات القرآن الكريم، ويشعر بأن هنالك شيئاً ما وراء المعانى التى يدركها العقل من خلال التعبير، كما أن هنالك

عنصراً ما ينسكب فى الحسّ بمجرد الاستماع لآيات القرآن البينات. . . يدركه بعض الناس واضحا، بينما يكون غامضا عند الآخرين، ولكنه على كل حال موجود.

ومع هذا، فإن ذلك العنصر الذى ينسكب فى الحسّ يصعب تحديد مصدره، أهو العبارة ذاتها؟ أهو المعنى الكامن فيها؟ أهو الصور والظلال التى تشع منها؟ أهو الإيقاع القرآنى الخاص به والمتميز عن إيقاع سائر فنون القول؟ أهى هذه العناصر كلها مجتمعة؟ . . . أم أنها هى وأشياء أخرى معها لا تحدّها حدود؟. .

إن ذلك كله سر مودع فى كل نص قرآنى يشعر به كل من بواجه نصوص القرآن الكريم أول الأمر، ثم لاتلبث أن تتكشف بعض الأسرار وليس كلها. . . وذلك مع طول التدبر والنظر فى بناء القرآن الكريم وآياته المحكمات

أجل . . . قد تكون بعض سمات الجمال بارزة، وبعض مظاهر الروعة والجلال واضحة . . . ولكنه من وراء هذا كله يكمن ذلك السّرّ الخافى الذى لاسبيل إلى إنكاره . . . الأمر الذى يسبغ على هذا الكتاب العظيم سمة الإعجاز المطلق فى جميع العصور ويجعل له سلطانا على النفس ووقعاً فى القلب والحسّ ليّسا لغيره فى أى فن من فنون القول المؤلف من أحرف هذه العربية مما قاله أو يقوله البشر. . . والفارق بين القرآن الكريم وما يمكن أن يصوغه البشر من كلام. . . كالفارق بين صنعة الله فى خلقه. . . وصنعة البشر فى سائر الأشياء. .

وإن الكيان الإنسانى ليرتجف ويهتز، ولايملك التماسك أمام روعة القرآن الكريم، كلما تَفتّح القلب، وصفا الحسّ، وسما الإدراك، وتزداد هذه الظاهرة وضوحا كلما اتسعت ثقافة الإنسان وعظمت معرفته بهذا الكون بما فيه ومن فيه. .

فليست هى إذن مجرد وهلة تأثيرية وجدانية غامضة، بل إنها حقيقة ثابتة فى سائر الأحوال، ثابتة حين يخاطب القرآن الكريم الفطرة السوية فى الإنسان

وفى كل المكلفين خطابا مباشرا، وثابتة كذلك حين يخاطب القلب المحسّ، والعقل المثقف، والفكر الواعِي الحصيف، ثم لاتزال نصوص هذا الكتاب تتسع مدلولاتها ومفهوماتها، ووقْعها وإيقاعها، كلما ارتفعت درجة العلم والثقافة، واتسعت آفاق المعرفة، مادامت هذه الفطرة مستقيمة لم تنحرف ولم تطمس عليها الأهواء، مما يجزم بأن هذا القرآن العظيم ليس صنعة بشرية على وجه اليقين، وأنه ﴿تنزيل الكتاب لاريب فيه من رب العالمين﴾[1]

فهل كانت كذلك تلك السور المزعومة المفتراه؟!

---

(١) سورة السجدة ٢.

أهم المراجع

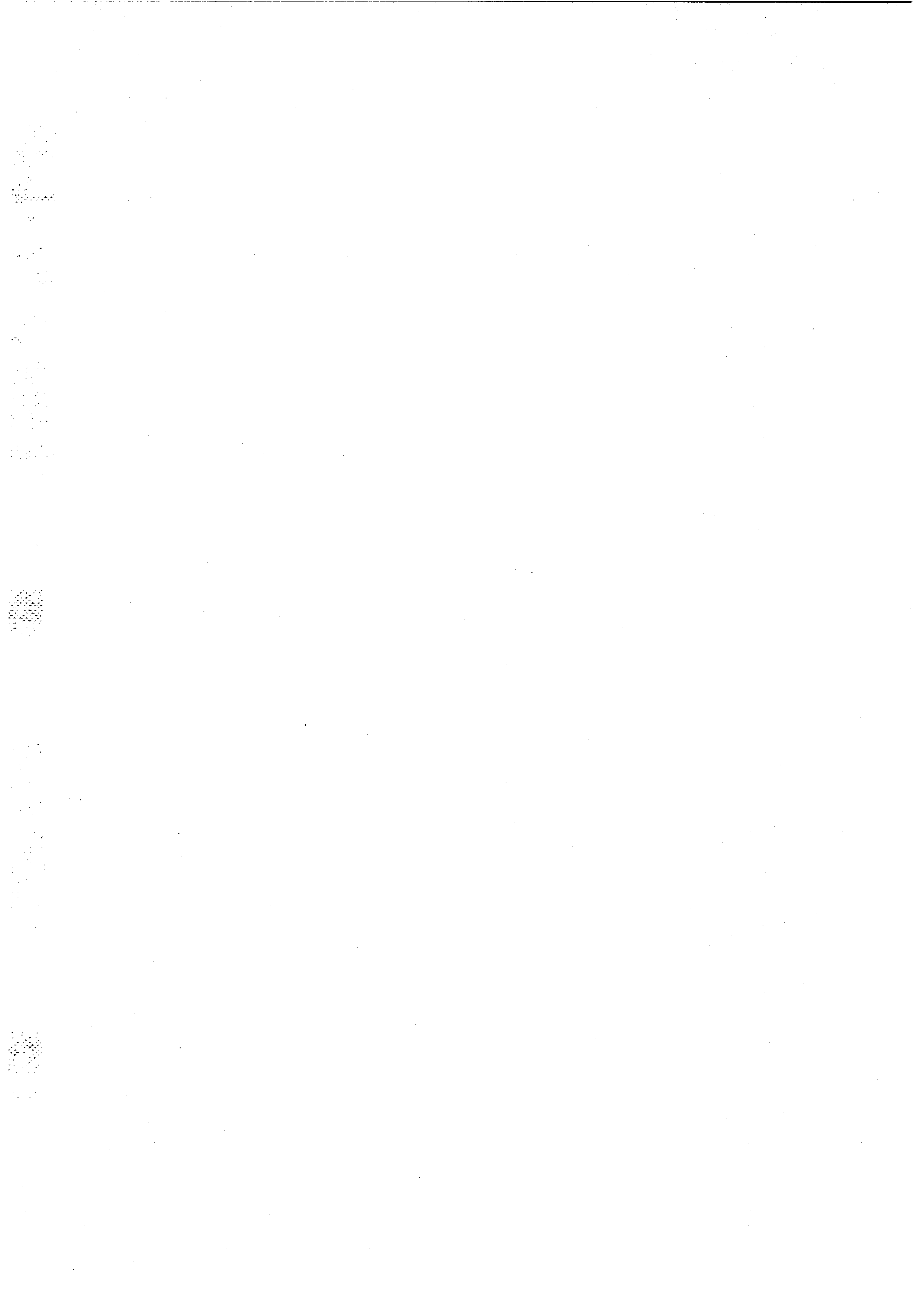
١- القرآن الكريم.

٢- تفسير الكشاف للزمخشرى ط ٢ المطبعة الأميرية بالقاهرة ١٣٢١هـ

٣- الدراسات الأدبية حول الإعجاز القرآنى قديما وحديثا د. صلاح الدين محمد عبد التواب - رسالة دكتوراه مخطوطة مكتبة كلية اللغة العربية - جامعة الأزهر بالقاهرة ١٣٩٢ هـ ١٩٧٢م.

٤- الصورة الأدبية فى القرآن الكريم د. صلاح الدين محمد عبد التواب ط ١ الشركة العالمية للنشر (لونجمان) بالقاهرة ١٩٩٥.

٥- النبأ العظيم د. محمد عبد الله دراز - مطبعة السعادة بمصر ١٣٧٩هـ - ١٩٦٠م.



بين الصوم والصيام

في القرآن الكريم والسنة الشريفة

الدكتور علي علي صبح

قسم الأدب والنقد

تمهيـــد :

قبل عرض الموضوع لابد من تحديد مساره وأبعاده : من حيثُ شكلُ «الصوم والصيام» وبناؤه اللفظي واشتقاقه اللغوي، ومن حيث المضمون والمحتوي (أي معناه) وأطواره ونموه وروافده. وهما معا متلازمان لا نستطيع أن نتحدث عن أحدهما دون الآخر؛ فلا لفظ بغير مضمونٍ، ولا مضَمونَ بغير وعاءٍ لفظي؛ لذلك كان من الضروري الحديث عن اشتقاقَ اللفظ وقيمه اللغويةَ والفنية، وعن مضمونِ اللفظِ وقيمه الخلقية التي تتصلَ بمعناه، أما أحكام الصيام فهذا موضوع آخرَ لا صلةَ له بموَضوعنا.

معنى الصوم والصيام في اللغة :

الصومُ والصيام مصدران فعلُهما صَامَ، وأصِلِه صِوَمَ علي وزن فَعَلَ، ومعناه ترك الطعام والشراب والنكاح والكلام، يقال: قومٍ صوام وصيامٍ وصوم وصيم كما يقال: رجل صوم، وامرأة صوم ورجلان صوم، ورجال صِوم، فلا يثني ولا يجمع، لأنه نعت بالمصدر والتقدير أي ذا صوم وذات صوم وذو يصوم.

وصامت الريح : ركدت.

وصامتْ الشمس: استوتْ في كبد السماء.

وصام النهارُ :

اعتدل وقام قائم الظهيرة،

قال امرؤ القيس:

ذَمُولٌ إذا صام النهارُ وهجرًا

ذمول: نوع من السير السريع – هجرا وقت الهاجرة وهي شدة الحر.

والصائم من الخيل: الساكن الذي لا يُطْعَمُ

قال النابغة:

خيل صيام وخيل غيرُ صائمةٍ تحت العُجاج وأخري تعلك اللُّجماَ

وصام الفرس: وقف، ومَصَامُه: موقفه،

قال امرؤ القيس:

(كأن الثُّريّا عُلِّقتْ في مَصَامِها).

وصام الرجل: تظلل بالصوم وهو شجر علي شكل شخص الإنسان ليس له ورق ولا تنتشر أفنانه.

والألفاظ التي تشترك مع الصوم في أغلب الحروف تلتقي معه في المعني فالصمت: طول السكوت، والصرم والصرم: القطيعة والهجر، والصرم جمع صرماء وهي الفلاة التي لا ماء فيها، والصّلم : قطع الأذن أو الأنف من أصلها

والسّوْم : تجشم المشقة – وسامت الماشية : رعت السوم، وفيه مشقة الرعي والجميع فيه معني الإمساك والقطع والترك.

الصوم والصيام فى اصطلاح الشريعة الإسلامية:

هو الإمساك عن الطعام والشراب والنكاح وعن الشهوات والملذات وعن المحرمات والمكروهـــــات وغيرها ممن تجتمع فيه شروط وجوب الصوم، من طلوع الفجر الثاني إلى غروب الشمس. فالإمساك عن الشهوات والمحرمات والمكروه كالإمساك عن الطعام والشراب والنكاح في تمام الصيام، وفي أيام معدودات من أيام السنة، وهي في شهر رمضان، وذلك من المسلم العاقل القادر علي الصيام غير ذات الحيض والنفاس، وغيرها من أحكام الصيام التي تكفل بتوضيحها فقه الشريعة الإسلامية.

الفرق بين المعنى اللغوى والاصطلاح الإسلامى:

من خلال التناظر بين المعني اللغوي والمعني الاصطلاحي الشرعي، نجد أنهما يشتركان في ترك الشيء والإمساك، لنؤكد بأن المصطلح الشرعى يعتمد على المعنى اللغوي، ثم ينطلق منه ليعطى معنىً جديداً، ويضيف إلي وعائه مضموناً، لم يكن موجوداً في معناه اللغوى الأصلى عند العرب، يستمد روافده من الشريعة الإسلامية.

لذلك نجد أن لفظ الصيام قد اكتسب مضمونا جديدا لم يكن له في الجاهلية؛ فصار بمضونه الإسلامى لفظاً جديداً من الألفاظ التى تطورت وتهذبت ونمت فى ظل الشريعة الإسلامية مثل: الإيمانِ والإحسانِ والصلاةِ والزكاة وغيرها.

مبنى الصوم والصيام: صَام، أى صَوَمَ علي وزن فَعَلَ، وهو فعل لازم أجوف معتل الواو، مصدره على وزن فعلٍ (صام صوماً)، مثل قال قولاً، إلا أن قال: فعل متعدٍ، وقد يكون مصدر صام علي وزن (فِعالٍ)، صام صِياماً، مثل: قام قِياماً، ولم يرد فيه قام قوما، مثل صوم.

لكن القياسَ في المصدر الذي يأتي علي وزن (فِعَالٍ) أن يكون فعله علي وزن (فَاعَلَ) مثل ضاربَ ضِرابا وقاتل قتالا، وهذا الفعل ومصدره يدلان معا علي المشاركة والمفاعلة والمجاهدة والمقاومة والتصدي والتحدي، وغيرها من المعاني التى تتولد من المفاعلة، وتتأتي من جوانب مختلفةَ لا من جانب واحد.

وجاء أحد مصدري (صام) علي صيغةِ الفعال والمفاعلة وهو: (صيام) دون (صومٍ)؛ ليدل علي معاني المفاعلة؛ فلفظ الصيام قد احتوي المعاني العامة السابقة بل وأكثر؛ ليستمد مضمونه من روافد التشريع الإسلامى لِفريضة الصيام، ولا توجد معاني المفاعلة فى مصدر الصوم، وهو المصدر الآخر للفعل صام.

لهذا كانِ الإعجازُ فى القرآن الكريم حين صور هذا الركنَ من الأركان الخمسة، التي بني عليها الإسلام، وهو صيام رمضانٍ صوره بمصدر (**الصيام**)، لا بمصدر (الصوم)؛ ليتسع بمضمونه الحيويِّ لمعاني المفاعلة والمشاركة والمجاهدة وغيرها؛ فيكون بذلك خير وعاءٍ لغوي للبناء الأخلاقي والبناء الجسدي، وهما الغاية السامية التى يهدف إليها التشريع الإسلامي مِن فريضة الصيام.

فالتصوير القرآني لهذه الفريضة في شهر رمضان بالصيام، وما يتبعها من فرائض وواجبات، مثل صيام الكفارات هو الإعجاز، الذي تحدي به العرب في لغتهم، ليكون كلام البشر دونه بكثير مهما بلغ الدرجة العليا فيما بينهم، فقد انعقد الإجماع قديما وحديثا علي أن أفصح العربِ بلاغة وقولا هو رسول الله صلي الله عليه وسلم، فانقادت له طوعا جوامع الكلم في حديثه النبوي الشريف؛ لكنه مع الدرجة العليا من البلاغة دونِ القرآن الكريم لأن القرآن

الكريم دائما يتفرد بالإعجاز.

فالنبي صلي الله عليه وسلم كان يعبر عن هذه الفريضة بالصوم: فقال:

١- «بني الإسلام علي خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة **وصوم** رمضان وحج بيت الله الحرام» متفق عليه.

٢- «كلُّ عملِ ابن آدمَ له يُضاعفُ الحسنة بعشر أمثالها إلي سبعمائة ضعف إلا **الصوم** فإنه لي وأنا أجزي به» رواه مسلم.

٣- وفي رواية أخري: إلا **الصوم** وأنا أجزي به، للصائم فرحتان فرحة عند فطره وفرحة عند لقاء ربه ولخلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك» متفق عليه.

٤- «**الصوم** جنة وحصن حصين من النار» رواه أحمد

تعبير النبي صلي الله عليه وسلم عن هذه الفريضة بالصيام:

١- عن علي رضي الله عنه عن النبي صلي الله عليه وسلم قال: «إن في الجنة غرفا يري ظهورها من بطونها، وبطونها من ظهورها، قالوا لمن هي يارسول الله؟ قال: «لمن طيّب الكلام وأطعم الطعام، وأدام الصيام وصلي بالليل والناس نيام» رواه أحمد والبيهقي وغيرهما.

٢- «**الصيام** جُنة أحدكم من النار كجنته من القتال» رواه أحمد.

٣- «من لم يبيت **الصيام** قبل الفجر فلا **صيام** له» رواه الخمسة.

٤- عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: كان رسول الله صلي الله عليه وسلم يبشر أصحابه فيقول: (قد جاءكم شهر رمضان شهر مبارك كتب الله عليكم **صيامه** فيه تفتح أبواب الجنة وتغلق أبواب الجحيم، وتغل فيه الشياطين فيه ليلة خير من ألف شهر، من حرم خيرها فقد حرم» رواه أحمد والنّسائي.

٥- عن سلمان الفارسي رضي الله عنه قال: (خطبنا رسول الله صلي الله عليه وسلم في آخر يوم من شعبان فقال: (يا أيها الناس قد أظلكم شهر عظيم مبارك شهر فيه ليلة القدر خير من ألف شهر، جعل الله **صيامه** فريضةً

وقيامَ ليله تطوعاً) وهو حديث طويل في أخلاق الصيام نتعرض له فيما بعد، رواه ابن خزيمة والبيهقي وغيرهما.

٦- عن أبي هريرة رضي الله عنه قال رسول الله صلي الله عليه وسلم: (أفضل **الصيام** بعد رمضان شهر الله المحرم . . .)

الصيام والقرآن يشفعان للعبد يوم القيامةِ : يقول: **الصيام** أي رب منعتُه الطعام والشهوة فشفعني فيه. ويقول القرآن منعته النوم بالليل فشفعني فيه قال: فيَشَفْعان» رواه أحمد والطبراني.

٨- «ليس **الصيام** من الأكل والشرب وإنما **الصيام** من اللغو والرفث وإن سابك أحد وجهل عليك فقل إني صائم إني صائم» رواه ابن حبان وابن خزيمة.

٩- «رب صائم ليس له من **صيامه** إلا الجوع، ورب قائم ليس له من قيامه إلا السهر». رواه ابن ماجه.

الصيام والصوم في القرآن الكريم:

جاء القرآن الكريم بلفظ (**الصيام**) في تصوير فريضة شهر رمضان فهي عبادة كسائر الفرائض والأركان؛ لأنه كلام الله عز وجل المعجز «وإنه لتنزيل رب العالمين»، و«قل لئن اجتمعت الإنس والجن علي أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا» وقد شهد بإعجازه زعيم المعاندين وأفصح المشركين وهو علي الكفر.

ولم يرد في القرآن ذكر لفظ (**الصوم**) إلا علي لسان مريم عليها السلام يصور فيها الصمت والسكوت وعدم الكلام مع الناس، ولم يصور ركن الصيام ولا عبادة مفروضة قال تعالى:«وهزي إليك بجذع النخلة تساقط عليك رطبا جنيا فكلي واشربي وقَري عينا فإما ترين من البشر أحداً فقولي إني نذرت للرحمن **صوما** فلن أكلم اليوم إنسيا فأتت به قومها تحمله قالوا يا مريم لقد جئت شيئاً فريا. ياأخت هارون ما كان أبوكِ امرأ سوءٍ وما كانت أمك بغياً فأشارت إليه قالوا كيف نكلم من كان في المهد صبيا»

لكن لفظ «**الصيام**» لا «**الصوم**» ورد كثيرا في غير فريضة رمضان رابعة أركان الإسلام، وذلك مع الكفارات؛ لأنها بالطبع عبادة؛ بل أداؤها واجب

وحتم فمن لم يؤدها وهو قادر فهو آثم لا يُرفَعُ عنه العذاب إلا إذا أداها، وذلك في هذه الآيات البينات: في سورة البقرة: «وأتموا الحج والعمرة لله فإن أحصرتم فما استيسر من الهدي ولا تحلقوا رؤوسكم حتي يبلغ الهدي محله فمن كان منكم مريضا أو به أذي من رأسه ففدية من **صيام**، أو صدقة أو نسك فإذا أمنتم فمن تمتع بالعمرة إلي الحج فما استيسر من الهدي فمن لم يجد **فصيام** ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة . . . .» آية ١٩٦ وردت مرتين.

وفي سورة النساء: «وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطئا ومن قتل مؤمنا خطئا فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلي أهله إلا أن يصدقوا فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة، وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلي أهله وتحرير رقبة مؤمنة فمن لم يجد **فصيام** شهرين متتابعين توبة من الله وكان الله عليما حكيما» آية ٩٢ .

وفي سورة المائدة : «لا يؤاخذُكم الله باللغوِ في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة فمن لم يجد **فصيام** ثلاثة أيام ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم واحفظوا أيمانكم كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تشكرون» آية ٨٩.

وفي المائدة أيضا : «يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ومن قتله منكم متعمداً فجزاءٍ مثل ما قتل من النَّعَم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك **صياماً** ليذوق وبال أمره عفا الله عما سلف ومن عاد فينتقم الله منه والله عزيز ذو انتقام» آية ٩٥.

وفي سورة المجادلة: «والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا ذلكم توعظون به والله بما تعملون خبير – فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا ذلك لتؤمنوا بالله ورسوله وتلك حدود الله وللكافرين عذاب أليم» آية ٣، ٤ .

أما غير مصدر الصوم أو الصيام، فقد ورد في القرآن الكريم بلفظ المضارع في سورة البقرة: «وأن تصوموا خير لكم» آية ١٨٤ ، «فمن شهد منكم الشهر

فليصُمه» آية ١٨٥ وورد في سورة الأحزاب بلفظ الصائمين «والصائمين والصائمات» في آية ٣٥.

آيات الصيام:

بهذا يتضح الفرق الكبير بين **الصيام والصوم في** تصوير القرآن لفريضة شهر رمضان قال تعالى:

«يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم **الصيام** كما كتب علي الذين من قبلكم لعلكم تتقون» آية ١٨٣ البقرة.

وفي قوله تعالي: «أحل لكم ليلة **الصيام** الرفثُ إلي نسائكم هن لباس لكم وأنتم لباس لهن . . . . إلي قوله تعالي: وكلوا واشربوا حتي يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا **الصيام** إلي الليل ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد تلك حدود الله فلا تقربوها كذلك يبين الله آياته للناس لعلهم يتقون» البقرة آية ١٨٧

وختام آيات الصيام في الآية الأولي والآية الأخيرة بالتقوي توضيح لأهدافه السامية وغايته الشريفة وهي التقوي، ولا تتحقق إلا بما يفيده معني الصيام من المثابرة والمجاهدة والمتابعة والمشاركة والمرابطة والصراع مع هوي النفس ونزغات الشياطين والانتصار عليهما، ومحاربة النزوات والشهوات والملذات والمحرمات والمكروهات والإسراف والبخل والحرص والأثرة والأنانية، والمسارعة إلي الطاعات وفعل الخيرات وغيرها من أخلاق الصيام وقيمه السامية التي تنتهي بالصائم الي تقوي الله تعالي؛ فقد لازمت آيات الصيام (لعلكم تتقون - ولعلهم يتقون) فالصيام ليس الإمساك عن الطعام والشراب والنكاح فقط؛ بل مجاهدة النفس في تحقيق الفضائل، والبعد عن الرذائل وفي الحديث الشريف: «رب صائم حظه من صيامه الجوع والعطش» رواه أحمد وفي الحديث الصحيح: «من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه» رواه أحمد وغيره.

وقوله صلي الله عليه وسلم: «الصوم جنة: «أي تقوي ووقاية» فإذا كان يومُ صوم أحكم فلا يرفث ولا يصخب فإن سابه أحد أو شاتمه فليقل إني صائم إني صائم» رواه البخاري.

قال رسول الله صلي الله عليه وسلم في حق امرأتين صامتا عن الطعام والشراب وجلستا تغتابان المسلمين وتنهشان أعراض العباد: «إنّ هاتين صامتا عما أحل الله لهما، وأفطرتا علي ما حرّم الله عليهما، جلست إحداهما إلي الأخري فجعلتا تأكلان من لحوم الناس». رواه أحمد

وقال أيضا: «ليس **الصيام** من الأكل والشرب وإنما **الصيام** من اللغو والرفث فإن سابك أحد أو جهل عليك فقل إني صائم» رواه ابن حبّان

لهذا كله كان واضحا أن صيغة (**الصيام**) وعاء لغوي كبير وصورة قرآنية تصور جهاد النفس في صيامها، وجهادها مع الضروريات ومقومات الحياة من الطعام والشراب، وجهاد النفس مع الملذات والشهوات ومع المحرمات والممنوعات، وتصور جهاد النفس في المسارعة إلي الخيرات، ومضاعفة الحسنات، والتسابق إلي الحب والإخاء والتعاون والنصرة للمظلوم وللحق وإلي الإنصاف والعدل والجود والكرم والعزة والإباء والقوة والبناء.

إن صيغة **الصيام** لا الصوم ثرية بالمعاني والمضامين، تتسع للجوانب الرحبة فى التشريع الإسلامي لهذه الفريضة، وتستوعب كل ما تهدف إليه من غايات شريفة وأهداف سامية، تلتقي جميعا في أساسين كبيرين: وهما البناء الجسدي السوي الصحيح، والبناء الأخلاقي الفاضل القويم وسنقف معهما بإيجاز:

فأما البناء الجسدى:

فلا يستطيع المؤمن أن يداوم علي طاعة الله تعالي ويتزود منها إلا إذا كان صحيح البدن سويّ الخلقه قويّ البنية، ولا يتم ذلك بكثرة الطعام وبالإسراف في المأكل والمشرب، بل وحسب المؤمن لقيمات يقمن بها ظهره، فنحن قوم لا نأكل حتي نجوع وإذا أكلنا لا نشبع، ولما كان الإنسان لا يستطيع ضبط نفسه من شدة الإقبال علي الطعام، والإفراط فيه، شرع الله تعالي رحمة بعباده فريضة الصيام شهراً في كل عام. يرد إلي الجسم توازنه وقواه وسلامته ونشاطه؛ فالمؤمن القوي في عقله وبدنه وكيانه ودينه خير وأحب إلي الله من المؤمن الضعيف، لقد كانت حكمة الله اللطيف الخبير أن يفرض علي المؤمنين فريضة الصيام قبل معركة بدر الكبري، وهي المعركة الفاصلة بين الكفر والإيمان في شهر شعبان من السنة الثانية من الهجرة؛ ليعدّ الله عز وجل من المؤمنين جندا قويا في

بدنه، وفي إيمانه، فقد صاموا أكثر من نصف شهر رمضان قبل دخولهم المعركة، فكان الصحابي منهم بعشرة من الكفار، لأن الصيام نقي جسدهم من الأمراض وخلص جوفهم من كل داء فالمعدة بيت الداء والحمية رأس الدواء، فالصيام يقضي علي أمراض الجسد والجهاز الهضمي من سوء الهضم والتخمة والبطنة والسمنة ويخلصه من الرواسب والسموم والفضلات، ويطهر الأمعاء ويقضي علي البطر والغفلة بسبب الشبع وكثرة مباشرة النساء، ويغدو الإنسان رشيقا قويا ضامرا؛ فيعود إليه توازنه واتزانه وفيما رواه اين السني وأبو نعيم عن النبي صلى الله عليه وسلم: «صوموا تصحوا» وحسنه السيوطى فقد جعل النبي صلي الله عليه وسلم الصوم وجاءً ليقطع شهوة النكاح لمن لم يستطع مؤنة الزواج وكما قال أيضا: «إن الشيطان يجري من ابن آدم مجري الدم فضيقوا مجاريه بالجوع» فتنغلق أمامه أبواب الشهوات والملذات والوساوس والتردد وتناقض الفكر والمزاج.

واما البناء الاخلاقي:

أما القيم الإسلامية، والأخلاق القرآنية التي يغرسها الصيام وينميها في نفس الصائم يحييه بالذكر والقرآن وبالصلاة والقيام، وبالصدقة والزكاة، وبالهجرة عن المعاصي واللغو والرفث، فيغض البصر ويقمع الشهوة والنظر، ويحبس اللسان عن اللغو والعبث، ويصون اليدين والرجلين، ويطهر العقل والأذن؛ فقد ذم الرسول صلي الله عليه وسلم المرأتين اللتين صامتا عن الحلال والطعام وأفطرتا علي اغتياب الناس ونهش أعراض المسلمين، وليس الصيام من الأكل والشرب وإنما الصيام من اللغو والرفث، «قد أفلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون والذين هم عن اللغو معرضون والذين هم للزكاة فاعلون والذين هم لفروجهم حافظون إلا علي أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين فمن ابتغي وراء ذلك فأولئك هم العادون والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون والذين هم علي صلواتهم يحافظون» فكلها من أخلاق الصيام ومن أخلاق الصيام الوفاء بالعهد وأسمي أنواع الأمانات التي تكون ابتغاء مرضاة الله عز وجل، فقد يزداد الأمين حرصا علي أمانته كلما أحس بأن الناس من حوله يكثرون الثناء عليه، ويشيدون بأمانته، فيظهر للمطرين أشدّ حرصا عليها، ويتراءي للمادحين أشدّ تمسكا بها ابتغاء مرضاتهم ومزيداً من الثناء والمدح، لا ابتغاء

مرضاة الله، أما أمانة الصيام فهي سر بين العبد وربه، فهو سبحانه يعلم السر وأخفي، فلا يدركها إلا الله عز وجل، لأنَّ أمانة الصيام لا تظهر حقيقتها في القول والعملِ إلا لله سبحانه فتسجل علي الصائم السيئات أوله الحسنات: «كلُّ عملِ ابنِ آدم له إلا الصوم فإنه لي وأنا أجزي به» وما أشد حاجة الإنسان والأمة الإسلامية إلي هذه الأمانة الخالصة لوجه الله الكريم؛ فإنها تسمو بالإنسان عن حب الذات إلى العمل الصادق والبنّاء فيمتلئ قلبه بالرضى ويسعد في الدارين، وتقوي الأمة وتنصر علي أعدائها «فلا إيمان لمن لا أمانة له»

ومن أخلاق الصيام تربية الإرادة القوية، وتنمية العزيمة الصادقة وغرسها في النفس وذلك حينما يقبل الصائم بنفس راضية علي صيام ثلاثين يوما متتابعه، وعلي قيام ليلها على الرغم من شدة الحر أو قسوة البرد ومن جهاد النفس بالعمل وتحصيل الرزق، ومن مقاومة الرغبات والمغريات والشهوات والملذات، وهو فرح مسرور بصيامه «للصائم فرحتان: فرحة عند فطره وفرحة عند لقاء ربه» قال النبي صلي الله عليه وسلم: «من صام رمضان إيمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه»، «ومن قام رمضان إيمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه»، «ومن قام ليلة القدر إيمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه». متفق عليه. وما أشد حاجة الإنسان في حياته إلي قوة الإرداة وصدق العزيمة وحاجة الأمة الإسلامية إلي أمثاله من المؤمنين الأقوياء الصادقين.

ومن أخلاق الصيام تربية النفس علي تحمل المكاره والمشقات والصبر عليها، فالصائم حين يصبر فيمنع نفسه وهواها من ضروريات الحياة وقوامها وما به حياتها أو موتها فيكف عن الطعام والشراب وهو ضروري من ضرورات الحياة، لهو قادر علي أن يمنع نفسه من الشهوات والملذات ومغريات الحياة وهوي النفس ونزغات الشيطان، فأمرها أهون، فهو «شهر الصبر، والصبر ثوابه الجنة» كما يقول النبي صلي الله عليه وسلم.

وقال أيضا: «فإن سابه أحد أو شاتمه فليقل إني صائم إني صائم» قال الله تعالي: «قل يا عباد الذين آمنوا اتقوا ربكم للذين أحسنوا في هذه الدنيا حسنة وأرض الله واسعة، إنما يوفي الصابرون أجرهم بغير حساب» الزمر آية ١٠. وقال تعالي «ياأيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون» آخر سورة آل عمران.

فالمؤمن الصابر تهون أمامه كل الشدائد والمشقات في بناء الحياة وتقدمها لا يَكلُّ ولا يَملُّ، ولا يعجز ولا يضعف، ولا يَفرُّ ولا يجبن، ولا يحزن ولا يجزع، فهو مؤمن بقضاء الله وقدره «ومن لم يرض بقضائي فليخرج من تحت سمائي وليتخذ ربًا سواي» ولولا الصبر والثبات للسلف الصالح لما كان لهم هذا المجد الكبير الذي حير العقول وهوّن أمر الشعوب من بعدهم، ومن هنا كان الصبر نصف الإيمان، قال تعالي: «واستعينوا بالصبر والصلاة».

ومن أخلاق الصيام رقة القلوب وعطف النفوس وحنانها وامتلاؤها بالحب والإخاء والمودة والتعاون والمواساة والتكافل والمساواة والعدل والإيثار والتضحية، كل ذلك ينمو في النفس ويغرسه الصيام في الصائم حينما يشعر بالحرمان والجوع والعطش، وكل ذلك ميسر تحت يديه، قد حرمه عليه الصيام، عند ذلك يدرك ألم الفقير والمحتاج فلا يقسو عليه، وإنه لا يكون إنساناً إلا بمشاركة أخيه الإنسان بهذه المعاني السامية، فالناس سواسية كأسنان المشط كلكم لآدم وآدم من تراب لا فضل لأحد علي آخر إلا بالتقوي؛ فينمي الصيام هذه الفضائل ويغرسها في نفس الصائم، فلا تجد في الأمة الإسلامية جائعا ولا عارياً، ولا مهضوما ولا مغبوبا، ولا حاقدا ولا حاسداً، ولا ضعيفا ولا مكروها، ولا منبوذا ولا حقيرا، ولا عاطلا ولا معدوما، ولا مظلوما ولا مغصوبا. فما خلق الله سبحانه إنسانا علي علي وجه الأرض إلا تكفل برزقه، لكنه قد يكون علي يديه أو علي يدي غيره قال تعالي: «وما دابة في الأرض إلا علي الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها كل في كتاب مبين»، وقال أيضا: «وفي أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم» فهي أرزاق الفقراء ترد عليهم من الأغنياء، كل ذلك وأكثر من ذلك من أخلاق الصيام قال النبي صلي الله عليه وسلم : «وهو شهر المواساة وشهر يزاد فيه الرزق من فطّر صائما كان مغفرة لذنوبه وعتق من النار وكان له مثل أجره من غير أن ينقص من أجره. قالوا يا رسول ليس كلنا يجد ما يفطر به الصائم. قال رسول الله صلي الله عليه وسلم:

يعطي الله هذا الثواب لمن فطّر صائما علي مذقة لبن أو تمر أو شربة ماء، ومن سقي صائما سقاه الله عز وجل من حوضي شربة لا يظمأ بعدها حتي يدخل الجنة» رواه ابن خزيمة والبيهقي وقال النبي صلي الله عليه وسلم: يعطي

الله هذا الثواب لمن فطّر صائما علي مِذْقة لبن أو تمر أو شَرْبة ماء، ومن سقي صائما سقاه الله عز وجل من حوضيَ شَربة لا يظمأ بعدها حتي يدخل الجنة» رواه ابن خزيمة والبيهقي وقال النبي صلي الله عليه وسلم: «أفضل الصدقة: صدقة في رمضان» رواه الترمذي.

ومن أخلاق الصيام أن يسود النظام وتعم المساواة بين أقطار الأمة الإسلامية قاصيها ودانيها فكلهم في أيام معدودات يصومون شهرا جميعا، ويصلون القيام جميعا، ويتوقعون ليلة القدر جميعا، ويسرعون إلي الإفطار جميعا وينوون الصيام بعد السحور جميعا، ويتصدقون بصدقة الفطر جميعا، ويحتفلون بعيد الفطر جميعا، فتصير الأمة في هذا الشهر كالجسد الواحد، تنتظم أعضاؤه بروح واحدة في اتساق وجمال ومساواة وتناظر، ويجتمعون علي قلب رجل واحد فى وحدة واعتصام وهيبة ووقار قال تعالي: «إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون»، «واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بينَ قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا».

ومن اخلاق الصيام: تنمية غريزة المراقبة لله عز وجل في السر والعلن وغرسها في النفس فتنشأ من مراقبة القلب لله طول اليوم وهو صائم فهو علي يقظة تامه وحذر شديد من الوقوع فيما يفطر أو يغضب الله عز وجل، ومن مراقبة الله وتذكره دائما أثناء الإفطار والسحور وما بينهما فى قيام الليل والتهجد فيه فيشتغل القلب بذكر الله ومراقبته بالنهار والليل، وهكذا حتي ينتهي الشهر وبذلك تقوي غريزة المراقبة لله، ويظل القلب عامراً بها طول العام، بل الدهر كله فيكون الصيام وقاية من الوقوع في المعاصى، وتقوى له حفظاً مما يغضب الله عز وجل قال النبي صلي الله عليه وسلم: «الصوم جنة مالم يخرقها» وقال تعالي: «إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون»

ومن اخلاق الصيام: أنه يرتفع بصاحبه عن الحيوانية إلي شرف الإنسانية لتحقيقها بالصيام نفسا وروحا لا جسدا ومادة وشهوة، بل يسمو إلي مصاف الملائكة الذين يعبدون الله بالليل والنهار لا يفترون، فالصيام يهذب النفس ويصفي الروح ويطهر القلب فتنأي عن الشهوات والملذات وتتعفف عما يهبطهما إلي نهم الحيوان وغفلته فلا يخضع لمطالب الجسد وحكم الغريزة

الحيوانية، وتتغلب روحه علي جسده، ليكون هو الإنسان الكامل المتدبر في ملكوت الله، والمفكر في مخلوقاته، ويتحرر من سلطان هواه وغرائزه الحيوانية.

وفي النهاية فأخلاقيات الصيام كثيرة لا يتسع لها المقام في هذا الموضوع مثل التواضعِ، والتراحمِ، والترابطِ، والجِدِ، والحزمِ، والإيثارِ، والخوفِ والرجاءِ وغيرِها وغيرِها.

قال النبي صلي الله عليه وسلم في الصيام: «شهر أولُه رحمة ووسطُه مغفرة وآخره عتق من النار» رواه ابن خزيمه والبيهقي من حديث سلمان رضي الله عنه فكان الصائم مستجاب الدعوات لما قد ذكره الله تعالي مع آيات الصيام وهو قوله تعالي «وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداعي إذا دعان فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون»

اللهم استجب دعاءنا – وتقبل صلاتنا وقيامنا وصيامنا واختم بالصالحات أعمالنا – اللهم إنك عفو كريم تحب العفو فاعف عنا.

أ.د/ على على مصطفى صبح

قسم الأدب والنقد

جامعة الأزهر الشريف

المصـــادر:

١- تفسير الكشاف

٢- تفسير الألوسي

٣- تفسير ابن كثير

٤- تفسير القرطبي

٥- في ظلال القرآن: سيد قطب

٦- صحيح البخاري ومسلم والنسائي والترمذي وابن ماجه والبيهقي والطبراني

٧- فتح القدير للشوكاني

٨- لسان العرب لابن منظور

٩ - أساس البلاغة للزمشخري

١٠- القاموس المحيط للفيروز ابادي

١١- الخصائص لابن جني

١٢- شذور الذهب لابن هشام

١٣- شرح ابن عقيل

١٤- شرح الأشموني

١٥- تصريف الأفعال د. ابراهيم البسيوني

١٦- تصريف الأسماء د. غريب نافع

دواوين أشعار العرب وأخبارها في
كتاب "المؤتلف والمختلف" للآمدى (٣٧٠ هـ)
فهرسة ودراسة

الدكتور: كمال عبد الباقى لاشين

الحمد لله الذى بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على عبده ونبيه: محمد، المرسل بالبيِّنات النيرات ..**«لينذر من كان حيا، ويحق القول على الكافرين»** (يس: ٧٠) ... وبعد ..

فقد بنى هذا البحث على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: مقدمة، فيها حديث موجز، يقع قريبا من الإشارة عن قَدْر الشعر عند العرب، وموقعه من حياتهم، وحديث آخر عن ضياع ما ضاع من ذلك الشعر ومقداره، وهو أول بواعث هذا البحث.

القسم الثانى: فهرسة إحصائية لما ورد فى كتاب، أبى القاسم الآمدى: «المؤتلف والمختلف» فى أسماء الشعراء، وكناهم، وألقابهم، وأنسابهم وبعض شعرهم» = من كتب أشعار قبائل العرب، ومن الدواوين المفردة للشعراء.

القسم الثالث: دراسة نقدية لما يدل عليه صنيع الآمدى فى هذا الكتاب. وهذا بيان القول فى هذه الأقسام:

قَدْرُ الشعر عند العرب

الشعر ديوان العرب، والعرب خميرة الإسلام، والإسلام دين الله المرتضى لعباده؛ فبين هذه الثلاثة: الشعر، والعرب، والإسلام من النسب المعقود، والسبب الموصول ما ترى.

ومن أجل هذا السبب، وذلك النسب زادت عناية العلماء فى الإسلام بأشعار العرب، ولغتهم؛ لأنهم التمسوا فيهما ما عُمِّى عليهم من القرآن،

فجاءت عنايتهم بالشعر من مزيد عنايتهم بالقرآن، ولولا تلك العناية لجاز أن يضيع كثير مما بقى من أشعار العرب.

لقد طرح القرآن، وعلم القرآن بركته على علم الشعر عند العرب، كما طرح بركته على غيره من العلوم. ومن تفكر فى حال العلم فى هذه الأمة بمعزل عن القرآن العظيم، وما دار حوله من العلم. بدا له على نحو مختلف عما هو عليه. وكل من عنى بما بقى فى أيدينا من أشعار العرب القدماء، وشغل به نفسه، وأطال صحبته، وتوافر على تذوقه يهوله ما فى هذا الشعر من بيان[١] ومعرفة: بيان العرب عن ذات أنفسهم، الدال على مبلغ معرفتهم بما أحاط بهم، أو أحاطوا به، وبمن خالطهم، أو خالطوه .. ثم معرفتنا نحن الآن بأحوال هؤلاء القوم، ومذاهبهم .. التى ما كنا لنعرفها لولا ذلك الشعر.

وقد قال أبو محمد: ابن حزم الأندلسى (٤٥٦هـ): إن فخر أهل الجاهلية كان «بالشجاعة، والسخاء، والحكمة، والرياسة، والأيام المشهورة، والشعر، ولا مزيد[٢]» وكل الذى ذكره - غير الشعر - فى الشعر مدوّن، بالشعر عرف. ففخر العرب كله بالشعر، وفى الشعر كما ترى، فهو فخرهم العظيم، وقسطاسهم المستقيم كما قال ابن رشيق(٤٦٣هـ)[٣].

ومن أجْمَع ما قرأتُه فى قَدْر الشعر عند العرب، وعنايتهم به، ودلالته عليهم قول ابن قتيبة: (٢٧٦هـ): فى صدر كتابه مشكل القرآن: « ... الشعر الذى أقامه الله لها - أى للعرب - مقام الكتاب لغيرها، وجعله لعلومها مستودَعا، ولآدابها حافظا، ولأنسابها مقيّدا، ولأخبارها ديوانا لا يَرِثُّ على الدهور، ولا يبيد على مر الزمان، وحرَسَه بالوزنَ والقوافى، وحسنِ النظم، وجودة التحبير من التدليس والتغيير. فمن أراد أن يحدث فيه شيئا، عسر ذلك عليه، ولم

(١) قال الراغب الأصبهاني: في "معجم مفردات ألفاظ القرآن": " والبيان: الكشف عن الشيء وهو أعم من النطق، مختص بالإنسان ويسمي ما يُبين به بيانا" ص ٦٧، وقال: "المعرفة والعرفان: إدراك الشيء بتفكر وتدبر لأثره، وهو أخص من العلم" ص٣٤٣.
(٢) ابن حزم: جمهرة أنساب العرب: ٤٨٨.
(٣)ابن رشيق: العمدة: ١٣/١.

يَخْف له، كما يخفى فى الكلام المنثور[1]. فانظر إلى شرف هذا الكلام وتأمله.

وكان ابن قتيبة قد قال فى صدر كتابه: «الشعر والشعراء» ما معناه[2]، إن حق هذا الكتاب أن يودعه حديثا عن جلالة قدر الشعر، وعظيم خطره عند العرب .. وما أودعوه فيه من أخبار نافعة، وأنساب صحاح، ومن الحكم المضارعة لحكم الفلاسفة .. وما إلى ذلك .. ولكنه اكتفى بما ذكره من ذلك فى كتاب العرب.

وقد رجعت إلى القطعة التى وُجدت، ونشرت من كتاب «العرب»، أو: «الرد على الشعوبية»، فلم أجد ابن قتيبة ذكر فيها شيئا عن الشعر، والكتاب ناقص من آخره؛ فالنص الذى أشار إليه من ذلك الناقص. وابن قتيبة من العلم بشعر العرب، وشعرائهم بمكان، وقوله فيهما يركن إليه، ويعول عليه، إلا ما أبطله النقد، وزيفه النظر.

مقالة أبي عمرو من العلاء في ما ضاع من شعر العرب

وكل من تكشف له فيما بقى من الشعر الجاهلى ذلك النبع، وانجلى له منه ذلك الكنز، ثم وقف على مقالة أبى عمرو بن العلاء (١٥٤م) المشهورة: .. «ما انتهى إليكم مما قالته العرب إلا أقله، ولو جاءكم وافرا لجاءكم علم وشعر كثير[4]» = استوقفته تلك المقالة، وأسى لها كل الأسى، وجزع أعظم الجزع.

فأبو عمرو يقول لمن خاطبه فى النصف الأول من القرن الثانى الهجرى: إن الذى جاءهم من شعر العرب أقله لا قليله، فالذى ضاع إذن وذهب عنهم أكثره لا كثيره..

وهذا الأقل الذى ذكره، لم يبلغنا نحن منه فى القرن الرابع عشر الهجرى

(١) ابن مطرف الكناني: القرطين: (كتابي مشكل القرآن وغريبه) لابن قتيبة وفي النص تحريف كثير: كان فيه "لأدائها" بدل "لآدابها" و"التعبير" بدل "التغيير" و"يحدث فيها" بدل "يحدث فيه" وهو جائز علي وجه - و"لم يخفله كما يحفي "بدل" ولم يخف له كما يخفي" وأثبت الصواب.

(٢) انظر: الشعر والشعراء: ٦٩/١.

(٣) راجع: محمد كرد علي: رسائل البلغاء: ٢٦٩ - ٢٩٥.

(٤) عبد الرحمن بن محمد الأنباري: نزهة الألباء في طبقات الأدباء: ١٨، ومحمد بن سلام الجمحي: طبقات فحول الشعراء: ٢٥/١.

إلا أقله .. بسبب عاديات كثيرة، وخبيثة عَدَتْ على حضارة العرب والمسلمين، وعلى علومهم، وآدابهم فالذى بقى فى أيدينا الآن إذن هو أقل الأقل.

فإذا كان أقل الأقل الذى بلغنا، قد كشف عن ذلك النبع، وانجلى عن ذلك الكنز، فكيف لا يأسى طالب العلمِ، والشعرِ والعارف بقدرهما على ذلك الضائع، ويصيبه عن تذكره حزاز فى النفس، ووجع فى القلب..

وكم كنا سنعرف عنِ العرب، وبيئتهم، وعلومهم، وآدابهم.. لو بقى لنا ذلك الذى ضاع! وما مقدار ما كان يمكن أن يعود على زماننا، وأزمنة من يأتى بعدنا، لو لم تعرف العوادى سبيلها إلى علم إمتنا، وعقلها؟ ... ليس من وراءلو إلا الحسرة.

على أن الذى بقى مضيّعٌ فى زماننا ... وهذا باب آخر من الحسرة ... وأنا إنما أخبر فى هذا عن نفسى، وما أرى حال غيرى من أهل العلم فى هذا إلا كحالى.

ومقالة أبى عمرو السابقة، جليلةُ المصدر، عاليةُ الإسناد، عتيقة الرواية: أما أنها جليلة المصدر فلأن قائلها أبو عمرو، وهو صدر أعظم من صدور أهل العلم، فى لغة العرب وآدابها. كان من الشأن بمكان كما قال مترجمه: عبد الرحمن الأنبارى[1]، وأحد من كان حقه أن يؤخذ بقوله فى كل شيء - كما قال تلميذه يونس بن حبيب (١٨٣)[2] - لو كان أحد - خلا الأنبياء - يؤخذ بقوله كلّه.

كان أبو عمرو ممن نذر للعلم نفسه، يدور مع صحيحه حيث دار، يقدّمه، ولا يقدّم عليه. ، فقد روى تلميذه الأصمعى(٢١٣هـ) : أن شيخه لقيه فى الطريق، فقال: إلى أين يا أصمعى؟ قال: قلت: إلى صديق، فقال أبو عمرو: «إن كان لفائدة، أو لمائدة، أو لعائدة، وإلا فلا» فقدم الفائدة على ما عداها كما ترى، والفائدة هنا هى فائدة العلم.

(١) المرجع السابق: ١٦ وطبقات فحول الشعراء: ١٦/١.

(٢) نزهة الألباء . . . : ١٧.

وروى أيضا: أن أبا عمرو هرب من الحجاج بن يوسف، وكان فى مَهْرَبِه يشتبه عليه ضبطُ لفظ «فرْجَة» أهو بفتح الفاء، أم بضمها، فسمع من يقول:

رُبَّمَا تَجْزَعُ النُّفُوسُ مَنَ الأَمْرِ   لَهُ فَرْجَة كَحَلِّ الْعِقَـــالِ

بفتح فاء فرجة – ثم أخبره المنشد بموت الحجاج، قال أبو عمرو: «فما أدرى بأيهما كنت أشد فرحا، بقوله «فرْجة» أو بقوله: مات الحجاج[1].

وهذه الحكاية تُظَنّ فيهَا الصنعة، لكنْ من وقف على حال أبى عمرو، لم يستكثر عليه مثل هذا، وصحح أصل الحكاية، وليس كل ما كان غريبا فى زماننا، وجب أن يكون غريبا فى أزمان غيرنا، فإن الأزمان قد تتشابه، وقد لا تتشابه.

وهذا الرأى الذى قال به أبو عمرو، تجد مثله عند محمد بن سلام الجمحى (٢٣٢هـ)، وعند ابن قتيبة (٢٧٦هـ)، من بعده. قال ابن سلام: إنه لا يحاط بشعر قبيلة واحدة من قبائل العرب[2]، وقال ابن قتيبة: «والشعراء المعرفون بالشعر عند عشائرهم وقبائلهم فى الجاهلية والإسلام، أكثر من أن يحيط بهم محيط، أو يقف من وراءِ عددهم واقف، ولو أنفذ عمره فى التنقير عنهم، واستفرغ مجهوده فى البحث والسؤال، ولا أحسب أحداً من علمائنا استغرق شعر قبيلة حتى لم يفته من تلك القبيلة شاعر، إلا عرفه ولا قصيدة إلا رواها ...» وكان قد قال قبل هذا النص: إن الشعراء ليسوا كرواة الحديث والأخبار، أو كالملوك والأشراف يبلغهم الإحصاء، أو يجمعهم العدد[3]، يريد أنهم أكثر من أن يحصوْا، أو يعدُّوا.

هذا، وابن سلام آخذٌ عن حماد بن سلمة (١٦٩هـ)، وحماد آخذٌ عن يونس(١٨٣هـ)، ويونس آخذ عن أبى عمرو (١٥٤هـ). وابن قتيبة آخذ عن أبى حاتم السجستانى (٢٥٠هـ)، وأبو حاتم آخذ عن الأصمعى (٢١٣هـ)، والأصمعى آخذ عن أبى عمرو. فهذا الرأى كما ترى مردَّد بين سلسلة متصلة

(١) المرجع السابق:١٧.
(٢) طبقات فحول الشعراء: ٣/١.
(٣) ابن قتيبة: الشعر والشعراء: ٦٦/١.

من صدور أهل العلم بالعربية والشعر، ومصدره الأقدم فيما نعرف هو أبو عمرو بن العلاء.

وأبو عمرو مع هذا الإقبال على العلم، والنفاذ فيه، ثقةٌ فيما يرويه، ثبتٌ فيما يحكيه، وقد مر بك ثناء تلميذه: يونس بن حبيب عليه، وتوثيقه له؛ وفيه يقول إيضا – إبراهيم الحربى (٢٨٥هـ) : إن أبا عمرو أحدُ أربعةِ علماء، كانوا أهل سنة، لم يكونوا يسلمون قيادهم للأهواء، وهم: أبو عمرو .. والخليل بن أحمد، ويونس، والأصمعى[1]، فإذا عرفت أن الثلاثة المذكورين غير أبى عمرو؛ كانوا من تلاميذه، أدركت أن هذا الإمام الجليل قد أورثهم العلم، وأورثهم أيضا الثقة فيما ينقلونه، والأمانة فيما يحملونه من العلم.

ومما يدل على تحرى أبى عمرو ما ذكره الآمدى: من أنّ أبا عمرو لما عُرض عليه قول امرىء القيس:

وسِنٍّ كسُنَّيْقٍ سَنَاءً وسُنَّماً

ذَعَرْتُ بِمدْلاَجِ الهَجير نَهُوضِ

قال: هو بيت مَسْجِدِيٌّ: أى من عمل أهل المسجد، ولم يعرفه[2].

كل هذا مما يدل على أن مقالة أبى عمرو جليلة المصدر.

وأما أنها عاليةُ الإسْنَاد، عتيقةُ الرواية؛ فلأنها من رواية يونس بن حبيب البصرى (١٨٣هـ)، عن أستاذه أبى عمرو .. (١٥٤هـ)، وهى واردة فى أقدم كتاب مطبوع لثقة من الثقات، وهو: طبقات فحول الشعراء لمحمد بن سلام الجمحى[3].

وإنما أطلتُ بذكر هذا، لأنى كنتُ سَمِعْتُ مرة من يقول: إن أبا عمرو كان واهماً فى هذه المقالة ...، وإنه إنما أجرَاها على لسان ميلهُ إلى العرب القدماء، وتسليمه الشديد لهم، وتعصبه لكل ما نقل عنهم، إو روى لهم.

---

(١) عبد الرحمن الأنباري: نزهة الألباء ....: ١٨.

(٢)الآمدي: الموازنة ....: ٢٨٦/١.

(٣) ابن سلام: طبقات فحول الشعراء: ٢٥/١.

وهذا القول وأمثاله من الأقوال المرسلة التى لا سند لها يقدم عليها من يقدم عليها، ومَنْ ذهب فى الشك والاتهام هذا المذهب، لم يكد يَسْلَمْ له شىء، ومتى كان أبو عمرو على ما وصف تحققا بالعلم، وثقة فيما يرويه منه، وكان قوله مما قال بمثله أعلام العلماء بعده، وسُلِّمَ له، ولم ينقضه عليه عالم: لم يكن إلى الطعن عليه، بمثل هذا القول من سبيل.

على أن فى ظاهر مقالة أبى عمرو مشكلاً لم أقف على من نبه عليه، فهو يقول: إن الذى ضاعَ مما قاله العرب أكثره. ولا يخلو الأمر من أن يكون قد بلغه علم ذلك الأكثر الضائع، أو لم يبلغه. فإن كان بلغه خبره، فما يمنع أن يكون قد بلغ غيره ممن هو من العلم فى مثل حاله؟

ومن المعلوم أنه لا عبرة فى العلم بمن دون طبقة العلماء فى المعرفة بالعلم، أو الجهل به.

فالأصل فى كل علم أن يَبْلُغَ من عَلِم، ونصب للعلم نفسه ثم يُبَلِّغُهُ لغيره؛ فيعلمه من يعلمه ممن علت همته، ويجهله من قعدت به همته فإن كان ذلك الكثير قد بلغ خبره أبَا عمرو ومن أشبهه من طبقات العلماء .. فما معنى الإخبار بضياعه إذن؟

وإنْ كان ذلك الكثير لم يبلغ أبَا عمرو، ومن فى طبقته فمن أين أَخبرَ بضيَاعه؟ وكيف يخبر المرء بضياع ما لم يبلغه أصلاً؟.

وهذه العبارة لها عندى تفسيران، يصححان معناها، وأقواهما الثانى:

التفسير الأول: أن يكون أبو عمرو خاطب مخاطبين بأعيانهم، وأخبر عن حالهم دون غيرهم وهم نفر من طلاب العلم بين يديه، رضوا بما حصّلوا من آداب العرب، وما جمعوه فى دفاترهم من قصائدهم وخطبهم ... وتوهموا أن ما حصلوه يتيح لهم الحكم على ما كان للعرب من شعر وعلم - كما ترى فى زماننا هذا ممن يحكم على العرب بقليل ما يعلم عنهم - فقال لهم أبو عمرو: إن الذى حصلتموه وبلغكم خبره هو أقل ما قال العرب، ولو

اجتهدتم فى التحصيل، واتّسَعْتم فى الرواية.. لتحصل لكم من اداب العرب وعلومهم، أكثر مما حصلتم، وعلمتم عنهم فى ذلك فوق ما تعلمون، فكأنها دعوة منه لمن خاطبهم للاستزادة فى التحصيل، والاتساع فى الرواية. وقد يقوى هذا التوجيه، أن هذه العبارة نقلها عن أبى عمرو أحد تلاميذه، وهو يونس بن حبيب كما مرّ.

التفسير الثانى: أنه لابد من التفريق ابتداءً بين أن يكون هناك علم أو أدب فى عصر، ثم أدّى بتمامه، أو بأكثره إلى الأعصر التالية .. وبين أن يكون هناك أخبَارٌ تخبر عن مقدار ما كان من العلم أو الأدب فى عصر، من غير أن يكون ذلك العلم أو الأدب نفسه قد أدّى إلى الأعصر التالية، وفى هذه الحالة الأخيرة يدخل حديث أبى عمرو

فأبو عمرو أحد من جَدَّ فى طلب العلم، وتقلب فى البوادى، فأكثر مشافهة الأعراب، وغيرهم من أهل العلم، واتسع فى الرواية جدًا .. وقد أدّى إليه ذلك أخباراً جمّة، وروايات كثيرة عن شعر العرب وشعرائها، وخطبائها فلما نظر فيما بقى فى محفوظه، وفيما أُوْدَعَ فى صحائفه، رأى ذلك دون ما جاءت به الأخبار بكثير فحكم حكمه هذا...

ومن تأمل فى مقدار ما ضاع من العلم فى أمة الإسلام، من أبى عمرو إلى يومنا هذا، مع وجود الكتابة والتأليف وهما من مبقيات العلم، لم يستغرب أن يضيع ما ضاع من شعر العرب فى الجاهلية وأوائل الإسلام، وذلك لغلبة الأمية، وللرجفة التى أحدثها مجيء الاسلام، وخروج العرب إلى أقطار الأرض للفتوح، ولنشر دعوة الاسلام ...[1].

هذا: ومقالة أبى عمرو من البواعث الخفية القويّة لهذا البحث، وذلك أنها كانت تركت فى نفسى أسىً قديما، وشغفا عتيقاً، جعلنى كلما مرّ بى اسم كتاب، أو ديوان مما لم يبلغنى – فظننت – بحق أو بباطل – أنه كان من ذلك

---

(١) نقل عن ابن الكلبي قوله: إن العرب لم تحفظ من أشعارها، إلاّ ما كان قبل الإسلام، انظر: ياقوت..: معجم البلدان: ٣/ ١١٠، وانشغال العرب بالاسلام عن الشعر ورواية قول قديم مقول.

الأكثر الوافر، الذى أخبر أبو عمرو بضياعه وقفت عنده، فإما نقلته فى أوراقى الخاصة، وإما وضعت أمامه فى الكتاب الذى هو فيه علامة بالقلم.

وقد اعترض هذا البحث فى ثنايا بحث آخر؛ فإنى كنتُ اكتبُ فى موضوع: «منهج تذوق الشعر عند العرب القدماء»، ومضيت فيه، ثمّ عرض لى نص فى كتاب «المؤتلف والمختلف: فى أسماء الشعراء وكناهم، وألقابهم، وأنسابهم، وبعض شعرهم» لأبى القاسم الحسن بن بشر الآمدى(٣٧٠هـ) = فطلبت النص فيه فوجدته، ووقفت على شىء كنت صنعته قديما، ثم نسيته.

وجدتنى وضعت على هوامش الكتاب علامات بقلم الرصاص عند كل موضعٍ ذكر فيه الآمدىّ كتابا من الكتب التى كان فيها أشعار قبائل العرب، وأخبارها، أو دواوين مفردة لبعض شعرائها. ورأيت ذلك كثيرا كثرة لا أعرفها فى غيره من الكتب، مما هو فى مثل موضوعه.

فبرقت فى رأسى حينئذ فكرة: أن أجمع الكتب والدواوين التى ذكرها الآمدى، جمعاً على سبيل الحصر إلا ما فاتنى سَهْواً، ثم أفهرسها، ثم اتبعها بدراسة، تكشف عما فى صنيع الآمدى، مما هو محتاج إلى تفسير أو نقد..[1].

وبعض مسائل العلم، يرد على العقل فى مثل خطفة البرق... فإذا تركت، وانشُغل عنها بغيرها، خبا ومضها، وخف صداها، ثم لا تعود إلى ما كانت عليه أول مرّة، وقد عرفت ذلك من نفسى كثيرا، وندمت عليه.

فلما رأيت هذه الفكرة مما يَحْسُن اقتناصه، اقتنصتها، وتركت ما كنت فيه، ومضيت فيها، ولست أدرى بعد هذا مالى فى ذلك من التوفيق.

.. وعسى ألا أكون قد خذلت من نفسى فى هذا الجهد..

ولا أعلم أحداً يكون سبقنى إلى فكرة هذا البحث، فأذكر سبقه، وأوفيه حقه، فإن حق السابق إلى العلم كبير ونكران فضله كبيرة، فالسبق فى العلم

---

(١) اعتمدت علي الطبعة الأولي من الكتاب بتصحيح وتعليق الدكتور: ف. كرنكو. مكتبة القدسي دار الكتب العلمية بيروت، ومعها «معجم الشعراء» للمرزباني. ورغم الجهد الذي بذله.د. كرنكو فإن في الكتاب أخطاءً جمة، وفيه حواش أدخلت علي متن الكتاب أشار هو إلي بعضها: فالكتاب محتاج إلي تحقيق جديد، ولا أعلم إن كانت منه طبعة محققة غير التي اعتمدت عليها.

وفى الأدب هو الفضيلة العظمى كما قال القاضى الجرجانى[1].

على أنى لا أقطع بأنى السابق إليه، فتاريخ التأليف فى الأدب والنقد - وكذا فى غيره - ممتد، وأقطار بلاد العرب التى يكتب فيها كثيرة، والجامعات العلمية متعددة، ودور النشر أكثر من أن تحصى وكل هذا يجعل قطع أى باحث بسبقه فى أى مسألة من العلم يعرض لها = من المجازفات، ومن قلة التوقى ..

قلت هذا. ثم نبهنى - مشكوراً - أستاذ جليل، قرأ هذا البحث قبل نشره، إلى بعض من سبقنى، ومنهم: «ابن النديم» من القدماء، و«كارل بروكلمان»، و«الدكتور: ناصر الدين الأسد» من المحدثين. والذى سبقنى من هؤلاء - على الحقيقة - إلى جمع ما فى كتاب الآمدى من دواوين أشعار العرب هو الدكتور ناصر الدين الأسد؛ لأنه جمع هذه الدواوين فى فصل: (دواوين القبائل)، ورتبها، وعلق عليها فى تسعة عشر سطرا[2] فله فضل السبق. ولكنى توفرت على الموضوع - كما ترى -، وأحطت به جهدى. أما غير الدكتور الأسد من المذكورين هنا فقد تحدثوا عن «مصادر الشعر العربى» حديثا عاماً. وليس هذا ماقصدت إليه.

﴿ الفهرسة: كتب اشعار العرب واخبارها .... ﴾

الذى لى فى هذا القسم من عمل أنى جمعتُ على سبيل الاستقصاء المواضع التى ذكر فيها الآمدى كتباً كان فيها للعرب أشعار، وأخبار، وأنساب.. مما وقف هو عليه، ونقل منه، أو بلغه خبره، ولم ينقل منه.

كانت مفرقة فجمعتها؛ وغير مرتبة فرتبتها، ليَسْهل طلبها على من أرادَ معرفتها، واستحسنت أن يكون ترتيبها من خلال ترتيب القبائل التى ذكر لها كتبا - على حروف المعجم.

ورأيت أن أنقل كلام الآمدى - عند كل كتاب ذكره- بنصه، وإن طال الكلام أحيانا، ولم استصوب نقله بالمعنى، لأنه من المواضع التى يكون فيها النقل من النص.

---

(١) انظر الوساطة: ٢٧٤.   (٢) راجع: مصادر الشعر الجاهلي، وقيمتها التاريخية: ٥٤٣-٥٤٥

وسترى أن بعض القبائل التى عددتُها فى هذه الفهرسة داخلُ فى بعض، لأنها عمائر أو بطون، وأفخاذ لقبائل أكبر[1]، وقد قال ابن حزم: إن جميع قبائل العرب راجعة إلى أب واحد، حاشا ثلاث قبائل: تنوخ، والعتق، وغسان[2]، فقبائل العرب الكبرى معدودة كما ترى.

ولكنى التزمتُ تَسْميات الآمدى، فكل قبيلة من العرب ذكر لهَا كتابَ شعر أو خبر، ذكرتها على أنها قبيلة، كما ذكر، ثم رتبت تلك القبائل على حروف المعجم ...

ولأنى كنت أفِرُّ من طول النقول فى الفهرسة تركت من أنساب الشعراء قطعا من أوسطها... وجعلتُ فى موضعها نقطا، هكذا (....)، وكنتِ على أن أجعل عدد النقط بقدر الآباء الذين أسقطهم من النسبَ، ثم عدلتُ عنه لأنى رأيته مما يعسر تنفيذه عند الطباعة.. واكتفيتِ فى الأعم الأغلب بثلاثة آباء فى أول سلسلة النسب، وثلاثة فى آخرها، وذكرتُ ما يعلم به عصر الشاعر وطبقته، واسم الكتاب الذى ذكر الامدى أنه كان للقبيلة، وكان فيه شعرها وأخبارها.

وربما أغفلت أشياء من هذه الطريقة، ولكنى لم أغفل شيئا من ذكر الكتب أو الدواوين، لأنها الغاية من هذه الفهرسة، إلا ما ندعنى.

وهذه الفهرسة تشتمل على نوعين: **النوع الأول**: « كتب أشعار القبائل وأخبارها»، **والنوع الثانى**: «الدواوين المفردة للشعراء»:

اولا: كتب اشعار القبائل واخبارها:

وهذه مواضعها من كتاب الآمدي:

[حرف الهمزة]

(١) في (الأزد) او (الأسد): موضعان:

فى (من يقال له الأبرش) قال: «منهم جذيمة الأبرش الملك، كان

---

(١) نقل ابن منظور، عن ابن الكلبي قوله: «الشَّعْبُ» أكبرُ من القبيلة، ثم «القبيلة» ثم «العمارة»، ثم «البطن»، ثم «الفخذ» قال: وكل جماعة من واحد يقال لها قبيلة، لسان العرب: (قبل).

(٢) ابن حزم: جمهرة أنساب العرب: ٤٦١.

شاعراً، وهو جذيمة بن مالك، بن فهم، بن غنم، ... بن مالك، بن نصر بن الأسْد .... ولجذيمة في كتاب الأسْد أشعار»[١]

وفي (من يقال له الأغلب)، قال: «ومنهم الأغلب بن نباته الأزْدي، ثم الدوسي .... ولم أرَ له ذكرا في أشعار الأزْد، وأظنه إسلاميا، متأخرا»[٢]

(٢) في (بني أسد): ستة مواضع:

في (من يقال له الأعشى) قال: «ومنهم أعشى آخر، وهو طلحة بن معروف، أخو الكميت بن معروف الأصغر بن الكميت الأكبر بن ثعلبة .... هذا ما وجدته من - كذا - أشعار بني أسد...»[٣]

في (من يقال له جرير) قال: «ومنهم جرير بن كليب بن نوفل بن نضلة الشاعر كذا ذكره ابن حبيب في كتابه الذي ذكر فيه شعراء القبائل، ولم يذكر له شعرا، ولا وجدت له في قبائل بني أسدٍ ذكراً، وهو اسلامي»[٤].

وفي (من يقال له حضرميّ) قال: «منهم حضرمي بن عامر بن مجمع..... بن ثعلبة، بن دودان، بن أسَد، شاعر فارس، سيد .... وله في كتاب بني أسد، أشعار، وأخبار حسان»[٥]

وفي (من يقال له أبو حيَّة، وأبو جُنَّة - بالجيم والنون-) قال: «وأمَّا أبو جُنَّة بالجيم والنون، فهو أبو جنة الأسدي، واسمه حكيم بن عبيد، ويقال حكيم ابن مصعب، خال ذي الرمة، كذا وجد في قبيل بني أسد، ووجدت: في موضع

---

(١) الآمدي: المؤتلف والمختلف . . . : ٣٤ والأزْد، والأسْدُ لغتان وقد ذكرها الآمدي مرة الأزْد، وأخري الأسْد كما تري: «واشتقاق الأسد من قولهم: أسِدَ الرجل، يأسَدُ أسْداً، اذا تشبه بالأسَد»: ابن دريد: الاشتقاق ٤٣٥.

(٢) الآمدي: المؤتلف والمختلف: ٢٣، ويمكن الرجوع في القبائل المذكورة في هذه الفهرسة إلي كتب القبائل المشهورة ومنها: كتاب «نسب قريش» لأبي عبد الله المصعب بن عبد الله بن المصعب الزبيري ط دار المعارف بمصر، وكتاب «جمهرة أنساب العرب» لأبي محمد علي بن أحمد.. بن حزم الأندلسي ط دار المعارف، وكتاب «الاشتقاق» لأبي بكر محمد بن الحسن بن دريد، ط مكتبة المثني ببغداد وغيرها.

(٣) السابق: ١٨. (٤) نفسه ٧١/ ٧٢.

(٥) الآمدي: المؤتلف والمختلف: ٨٤/٨٥.

آخر: أنه كان بينه، وبين عمارة بن عقيل ملاحاة ....»[١] .

وفى (من يقال له رفيع، ورقيع) قال: «ومنهم رقيع بالقاف - بن أقرم، الأسدى، كذا وجدته فى غير موضع، وهو فى كتاب بنى أسد رفيع - بالفاء - الوالبى، واسمه عمار بن عبيد بن حبيب، أخو بنى أسامة بن والبة، بن الحارث، بن ثعلبة، بن دودان، بن أسد، شاعر إسلامى فى أول أيام معاوية»[٢]

وفى (من يقال له أبو سمال) قال: «منهم أبو سمال الأسدى وكان شريفا، واسمه سمعان، بن هبيرة، بن مساحق .... بن ثعلبة، بن دودان، بن أسد، كان شاعرا ... وله فى كتاب بنى أسد أشعار حسان، مما تنخلته»[٣]

(٣) وفى (أشجع): موضعان:

فى (من يقال له بقيلة) قال: «وهما بقيلتان، أكبر، وأصغر، أشجعيان، وكلاهما يقال له: أبو المنهال فأما بَقيلَة الأكبر: أبو المنهال فيقال: هو من بنى هند، بن قنفد، بن خلاوة، بن سبيع، بن بكر، بن أشجع. كذا وجدت فى كتاب أشجع.

وقيل فى الكتاب: إنه يشك أهو منهم، أم من بنى دهمانبن نضار بن سبيع بن بكر، من أشجع، ولا يشك فى أنه من بنى بكر بن أشجع ....، وذكر مشاركة بقيلة فى أحد، وشعراً كتب به إلى عمر بن الخطاب، ثم قال: «هذا ما وجدته فى كتاب أشجع»[٤] .

وفى (من يقال له ابن الحميّر) : ومنهم كما قال: «الحارث بن الحمير، وأخوه عبد الرحمن بن الحميّر، بن قتيبة بن مريط .... بن أشجع بن ريث ابن عطفان، ولم أرَ لهما فى كتاب أشجع شعراً»[٥] .

(٤) فى (أعصر): موضع واحد:

---

(١) السابق: ١٠٤.

(٢) نفسه: ١٢٣.

(٣) نفسه :١٣٧.

(٤) نفسه: ٦٢، ٦٣، وانظر: ابن حزم: جمهرة أنساب العرب: (٢٤٩/ ٢٥٠).

(٥) الآمدي: المؤتلف والمختلف : ٩٣

في(من يقال له خصيصة، وخميصة) قال: «فأما خصيصة فهو خصيصة، بن أسعد، أحد بني سعد بن عبد الله، بن عامر ... بن غنم، بن غني، بن أعصر، شاعر، فارس، وكان بينه وبين جاهمة بن حراق بن يربوع الغنوي، شر متفاهم ..... وخبره مع جاهمة في كتاب بني أعصر»[1].

(٥) في(إياد): موضعان:

في (من يقال له ابن أحمر) قال: «ومنهم ابن أحمر الإيادىّ، ولم يقع إلىّ من شعره كبير شيء، ووجدت في كتاب إياد بيتا واحداً، وهو:

هَلْ ينهيَنَّكَ عَنْ نَوْكٍ وعَنْ حمقٍ
مَنْ بِالجزيرَةِ مِنْ بُرْدٍ، ودُعْمِيٍّ؟»[2]

وفي (من يقال له دواد، وذواد) قال: «فأما دواد، فهو دواد، بن أبي دواد الإيادي، شاعر ..... وله في كتاب إياد أشعار وأخبار، وقصته مع أبيه، حيث فارقه، وعاد إليه»[3].

«حرف الباء»

(١) في (بجيلة): ثلاثة مواضع:

وفي (من يقال له ذريح، ورذيح) قال: «منهم ذريح بن عبد الله البجلي، أحد بني مازن، بن سعد، بن مالك ...... بن زيد، بن كهلان، بن سبأ ... شاعر خبيث .... وكان بينه، وبين الفرزدق لحاء، ومناقضة مذكورة في كتاب بجيلة»[4].

في (من يقال له بجير وبحير) قال: «ومنهم بجير البجلي، القائل لأسد

(١) السابق: ١٠٢، وانظر: ابن حزم: جمهرة أنساب العرب: ٢٤٤ وما بعدها.

(٢) نفسه: ٣٨، وانظر: ابن حزم: جمهرة أنساب العرب: ٣٢٧، ٣٢٨، ذكر هناك أبا دُواد، وابنه. وبُرد ودُعمي من ولد إياد بن معد.

(٣) نفسه: ١١٦

(٤) الآمدي: المؤتلف والمختلف: ١٢٠.

ابن كرز البجلى، في قصة مذكورة في كتاب بجيلة:

أخذنا بحبل لابن قـــرز[1] فغرنا قوى مرس أسبابه، غير مبرم[2]»

وفى (من يقـال له ذو الإصـبع ...)[3] قـال: «ومنهـم ذو الأباهـم[4] القطيعى، أظنه قطيعة عبس، واسمه زيد، وهو القائل:

ألا ليتنــى قدمت إذْ أنا صالـــح وإذْ أنا مسمـــوعٌ إلَىَّ وفاعـلُ

فأصبحت مثل العش طارت فراخه وأقفر من زغب لهنَّ حواصلُ

وإنى لعــــبد لابنة الريث عـارفٍ لربطة إلاَّ أنـــها لا تقاتـلُ

وهذه الأبيات ثابتة في كتاب بجيلة، لأنها قد رويت أيضا للقاسم بن عقيل البجلى»[5].

(٢) فى (بلي): موضع واحد:

فى (من يقـال له المثلم، وأبو المثلم) قال: «ومنهم الملثم البلوى، واسمه عبد الرحمن بن قحطبة، بن حبوط، أحد بنى حزام بن شعل» - وذكر خبرا مع عبد العزيز بن مروان، ثم قال: «وله أشعار وأخبار فى قبيل بلى بن عمرو بن الحاف بن قضاعة»[6].

(٣) فى (باهلة): موضعان:

فى (من يقال له القتال) قال: «ومنهم الحسن بن على، القتال الباهلى، أحد بنى جندب، بن إياس، بن عامر، بن عوف، ثم أحد بنى وائل بن معين، ابن أعصر، وكانت بنو جندب مع بنى هلال، بن عامر بن صعصعة، وكان القتال شاعرا فارسا، وأحدث حدثا فهرب، وصعد يذبل فأقام به، وألفه النمر،

(١) لم أجد في أسمائهم قرزا، وحقه «كرز». (٢) الآمدي: المؤتلف والمختلف: ٥٩.

(٣) كذا في المطبوع. وحقه أن يكون: «من يقال ذو الإصبع وذو الأصابع» لأنه ذكر من سمي بالأول، ومن سمي بالثاني.

(٤) وضع «الأباهم» في مكان الأصابع، ولهذا عَدّه فيمن يقال له ذو الإصبع.

(٥) المؤتلف والمختلف: ١١٩.

(٦) الآمدي: المؤتلف والمختلف: ١١٩، بنو بلي بن عمرو من بهراء، والنسب إليهم بلوي انظر: ابن دريد: الاشتقاق: ٥٤٩/٥٥٠ وابن حزم: جمهرة أنساب العرب: ٤٤٢.

وكان يَرِدُ معه فى الشريعة، وخبره فى كتاب باهلة وله أشعار..»[1].

وفى (من يقال له ابن المضرب) قال: «.. ومنهم ابن المضرب الباهلى واسمه بذيل بن المضرب، وجدت له فى كتاب باهلة قصيدة جيدة أولها:

نأتك علية نأياً بعيـــداً ... وكلفك الشوق وجداً شديـــداً

وكانت تريك إذا جئتها ... دلالا جميلا، وجسما مديـــداً

فقد أنــكرتنى وأنكرتهــا ... وكان الوصال جديبا(؟) جديدا»[2].

«حرف التاء»

(١)فى (بني تغلب): موضع واحد:

فى (من يقال له ابن جعل وابن جعيل) قال: «وهما، جميعا من بنى تغلب بن وائل. فأما ابن جعل فهو عميرة بن جعل بن عمرو بن مالك .... بن غنم بن تغلب بن وائل، جاهلى ... وله فيما تنخلته من أشعار بنى تغلب مقطعات حسان..»[3].

(٢) فى (تنوخ): موضع واحد:

فى (من يقال له ابن ناعصة) قال: «منهم ابن ناعصة التنوخى، وهو أسد بن ناعصة بن عمرو .... بن عمران بن الحاف بن قضاعة ... وأسد بن ناعصة شاعر جاهلى قديم، له فى أشعاره ألفاظ غريبة، وحشية، ذكر صاحب العين[4]: أن شعره لا يكاد يفسر إلا بالشدة وقد كتبت له فيما تنخلته من أشعار تنوخ غير شيء، وادعى أنه قاتل عنترة العبسى[5]، فقال:

---

(١) المؤتلف والمختلف: ١٦٧.

(٢) السابق: ١٨٤.

(٣) الآمدي: المؤتلف والمختلف: ٨٣ وانظر: ابن حزم: جمهرة أنساب العرب: ٣٠٣، وابن دريد: الإشتقاق: ٣٣٥/ ٣٣٦.

(٤) قال في:كتاب العين: ٣٠٤/١: «. . .وكان جيد الشعر، وقلما يُروي شعره لصعوبته».

(٥) وقال ابن دريد: عن عنترة: «قتلته طيء فيما تزعم العرب، وعامة العلماء، وكان أبو عبيدة ينكر ذلك ويقول: مات بَرْداً، وكان قد أسن» الاشتقاق: ٢٨٠ وانظر جمهرة أنساب العرب: ٤٠٠.

أَنَا أَسَدُ بنُ نَاعِصَةَ بنُ عَمْرو لعَبْدِ الْجِنّ خيْرِ أب نُسِبتُ
قَتَلْتُ مُجَاهِداً، وبَنِي أَبِيــه وعَنْتَرَةَ الفَوَارِسِ قد قَتَلْــتُ
فإِنْ أَسِفَتْ بَنُو عبْس عَلَيْــهِ فَإِنِّيَ وَرَبّ غيرِكَ ما أَسِفْتُ

وكان أسد بن ناعصة، وأهل بيته نصارى»[١].

«حرف الثاء»

(١) فى (**بني ثعلبة**): موضع واحد:

فى (من يقال له أربد) قال: «منهم أربد بن شريح بن بجير، بن أسعد، بن ناشب .... بن سعد بن ذبيان بن بغيض ... وكان أربد بن شريح بن بجير سيدا شريفا شاعرا، وأحد الفرسان المشهورين فى الجاهلية وله أشعار قد ذكرتها فى المتنخل من أشعار بنى ثعلبة بن سعد بن ذبيان»[٢].

«حرف الجيم»

(١) فى (**جرم**): موضعان:

فى (من يقال له وعلة وابن وعلة) قال: «منهم وعلة بن الحارث الجرمى لم يرفع نسبه فى كتاب جرم. وجدت له فى كتاب جرم، وهو شاعر جاهلى:

وَمَا بَالُ مَنْ أَسْعَى لأَجْبُرَ عَظْمَهُ
حِفَاظاً وَيَبْغِي مِنْ سَفَاهَتِهِ كَسْرِي
أَظُنُّ صُرُوفَ الدَّهْرِ بَيْنِي وَبَيْنَهُمْ
سَتَحْمِلُهُمْ مِنِّى عَلَى مَرْكَبٍ وَعْرِ

وهى الأبيات المشهورة»[٣].

(١) المؤتلف والمختلف: ١٩٥، وانظر جمهرة أنساب العرب: ٤٥٣.

(٢) الآمدي: المؤتلف والمختلف: ٢٦، وانظر في (بني ثعلبة بن سعد بن ذبيان): ابن حزم: جمهرة أنساب العرب: ٢٤٩، ٢٥٥، ٢٨١.

(٣) السابق: ١٩٦. وقوله: «وجدت له . . . الخ إضافة لاحقة من الآمدي، أو حاشية متأخرة دخلت في الأصل.

قال: «وأما ابن وعلة فمنهم الحارث بن وعلة بن الحارث الجرمى هذا - يعنى السابق - شاعر وجدت له فى كتاب جرم:

أَصْبَحَتْ نَهْدٌ وَقَدْ ذَاقَتْ بِمَا
أَسْلَفَتْ كَأْساً مِنَ السُّمِّ قَشِيبِ.

وهى أبيات ليس فيها ما يصلح للمذاكرة»[1].

(٢) فى (**بني جعفي**) : موضع واحد:

فى (من يقال له الشويعر) قال: «منهم محمد بن حمران، بن أبى حمران، الحارث بن معاوية بن الحارث بن مالك ....، بن سعد العشيرة بن مالك بن أدد، وهو ابن أخى الأسعر الجعفى، وممن سمى محمداً فى الجاهلية وهو قديم، وكان امرؤ القيس بن حجر أرسل إليه فى فرس يبتاعها منه، فمنعه فقال، امرؤ القيس:

أبلغا عنى الشويعر أنى ... عمد عين نكبتهن حزيما

فسمى بهذا البيت الشويعر .... وله فى كتاب بنى جعفى أشعار جياد»[2].

(٣) فى (**جهينة**): موضع واحد:

فى (من يقال له الحنان) : قال:

ومنهم «قيس الحنان الجهنى، لم يرفع فى كتاب جهينة نسبه، وهو القائل فى أبيات:

أفاخرة علىّ بها سليم ... إذا حلو الشريبة أورذاما
وكنت مسوداً فينا حميداً ... وقد لا تعدم الحسناءُ ذاما»[3].

(١) الآمدي: المؤتلف والمختلف: ١٩٦.

(٢) السابق: ١٤٢، ١٤٣، وفي الهامش عن الديوان: تلدتهن حريما بدل نكبتهن حزيما وأنظر في (جعفي بن سعد العشيرة): جمهرة أنساب العرب: ٤٠٧، ٤٠٩، ٤١٠.

(٣) نفسه: ٨٩، وانظر في: جهينة: جمهرة أنساب العرب: ٤٤٤، ٤٤٥.

﴿حرف الحاء﴾

(١) فى (**حمير**): موضع واحد:

فى (من يقال له امرؤ القيس): قال: «ومنهم امرؤ القيس بن مالك الحميرى، القائل:

يَا هِنْدُ لا تَنْكِحِي بُوهَةً ... عَلَيْه عَقِيقَتُهُ أَحْسَبَا

مُرَسَّعَةً وَسْطَ أَرْبَاعِهِ[١] ... بِهِ عَسَمٌ يَبْتَغِى أَرْنَبَا

لِيَجْعَلَ فِى رِجْلِهِ كَعْبَهَا ... حَذَارَ الْمَنِيَّةِ أَنْ يَعْطَبَا[١]

وهى أبيات تروى لامرىء القيس بن حجر الكندى، وذلك باطل، إنما هن لامرىء القيس هذا الحميرى، وهى ثابتة فى أشعار حمير»[٢].

(٢) فى (**بني حنيفة**)، موضعان:

فى(من يقال له الأعشى) قال: «ومنهم أعشى بنى ضورة العنزيين كان حليفا فى بنى حنيفة بن لجيم ... وهو القائل:

خف القطين فراحوا منك أو بكروا

وودعوك وداعَ البين واصْدَروا

وهذه القصيدة عندى فى أشعاره، والذى وجدت فى كتاب بنى حنيفة....»[٣].

وفى (من يقال له أبو نخيلة) قال: «ومنهم أبو نخيلة العكلى، وجدت له فى كتاب بنى حنيفة:

إنَّ سَجَاحَا لاَقَتِ الكَذَّابَا ... نَبِيَّــةً نَحلَت الكِتَابَــا

وجَعَلَتْ لفَعْلِـــهِ قِرَابــَا ... أَوْقَبَ فِى جَارِاسْتِهَا لِيقَابَا»[٤].

---

(١)قال في الهامش: رواية ديوان امريء القيس أرساغه، رواية لسان العرب أرفاغه.
(٢) الآمدي: المؤتلف والمختلف: ١٢، وانظر في (حميد): جمهرة انساب العرب: ٤٣٢ وما بعدها.
(٣) السابق: ١٥.
(٤) نفسه: ١٩٤.

(٣) فى(بنى الحارث بن كعب)، ثلاثة مواضع:

فى (من يقال له الأعشى) قال: «ومنهم أعشى بنى عقيل.

وهو معاذ بن كليب بن حزن بن معاوية ..... وهو الذى كان يغاور بنى الحارث بن كعب، وكان شاعرا فارساً» - وذكر قصة له مع جعفر بن علبة الحارثى، فيها مناقضة بينهما، ثم قال: «وقصة جعفر بن علبة فيما كان بينه، وبين بنى عقيل مذكورة عند ذكره مع شعراء بنى الحارث بن كعب»[١].

وفى (من يقال له حازم وجارم) قال: «وأما جارم بالراء - فهو جارم بن الهذيل، وجدته فى بنى الحارث بن كعب، لم يرفع نسبه، قال يرثى على بن أبى طالب:

بكيت عليا جهد عينى فلم أجِدُ ... على الجهد بعد الجهد ما استزيدها

وبعده ثلاثة أبيات ثم قال: «وله فى كتاب بنى الحارث مرثية فى رجله وكانت أصابتها الغاشية فقطعها»[٢]

وفى (من يقال له ملاعب الأسنة) قال: «ومنهم ملاعب الأسنة الحارثى، واسمه عبد الله بن الحصين بن يزيد، وكان يقال للحصين ذو العضة، ولم أرَ له - يعنى عبد الله - شعرا فى كتاب بنى الحارث»[٣].

‹حرف الخاء›

(١)فى (خثعم)، موضع واحد:

فى (من يقال له زبير، ودبير، وزنير - بالنون -) قال: «ومنهم زنير - بالنون - بن عمرو الخثعمى، وهو الذى يقال له النذير العريان .... وخبره مستقصى، وشعره فى كتاب خثعم»[٤].

---

(١) الآمدي: المؤتلف والمختلف: ٢٠.

(٢) السابق: ١٠٠.

(٣) نفسه: ١٨٧.

(٤) الآمدي: المؤتلف والمختلف: ١٣١.

(٢) وفى (**خزاعة**)، موضعان:

فى (من يقال له ابن الأعرف ...[١]) قال: «ومنهم أبو الأعرف الأسلمى، من أسلم بن أفصى بن حارثة، بن عمرو بن عامر أخو خزاعة، وهو القائل:

وَيْلُ أمّ عيْش أبِى الأعْرَفِ لَوْ دَامَا

لَنَا، وأيّامُنَا إذْ ذَاكَ أيّامَا

دَعْ ذِكْرَ أخْرَقَ يَسْعَى كَىْ يُوَازِنَنِي

لَوْلا سُيُوفِىَ، مَا صَلّى وَلا صَامَا

وهى أبيات فى كتاب خزاعة»[٢]

وفى (من يقال له المتنكب) قال: «ومنهم المتنكب الخزاعى، واسمه عمرو بن جابر بن كعب بن كليب بن تيم ..... بن الحارثة، بن عمرو، بن عامر. وقيل له المتنكب لأبيات مذكورة فى كتاب خزاعة:

تَنكّبْت للحرْبِ العَضُوضِ الّتى أرَى

ألاَ مَنْ يُحَارِبْ قَوْمَهُ يَتَنَكّبِ»[٣]

«حرف الذال»

(١) فى (**بني ذهل بن ثعلبة**)، موضعان:

فى (من يقال له الحصين، والحضين - بالضاد -) قال: «ومنهم الحضين - بالضاد المعجمة - وهو الحضين بن المنذر، أحد بنى عمرو بن شيبان بن ذهل ....: وله فى كتاب بنى ذهل بن ثعلبة مقطعات حسان، وكانت معه راية على بن أبى طالب رضى الله عنه، يوم صفين، دفعها إليه، وهو ابن تسع عشرة سنة ..»[٤].

---

(١) كذا وحقه أن يكون (من يقال له ابن الأعرف، وأبو الأعرف لأنهما مذكوران معاً، والذي معنا أبو الأعرف .. راجع ص ٥١، ٥٢.
(٢) السابق: ٥٢.
(٣) نفسه: ١٨٠.
(٤) الآمدي: المؤتلف والمختلف: ٨٧/ ٨٨.

وفى (من يقال له ابن حطان) قال: «ومنهم عمران بن حطان بن ظبيان، ابن لوذان، بن عمرو بن سدوس، بن شيبان بن ذهل بن ثعلبة ... رأس من رؤوس الخوارج، وشاعر محسن مقدام وأشعر الناس فى الزهد، وهو القائل فى القصيدة المشهورة:

حتى متى لا نرى عدلا نعيش به   ولا نرى لدعاة الحق أعوانا

وقد ذكرت متنخلا من شعره وأخباره فى كتاب بنى ذهل بن ثعلبة»[1].

«حرف الراء»

(١) فى (**الرباب**): أربعة مواضع:

فى (من يقال له الأخطل) قال: «منهم الأخطل بن حماد، بن الأخطل ابن ربيعة، بن النمر بن تولب شاعر لم يقع إلىّ شعره ..... ووجدت فى أشعار الرباب عن المفضل وحماد للأخطل بن ربيعة

وَلَيْلَــةِ ذِى نَصَبٍ بِتُّهــا   عَلَى ظَهْرِ تَوْأَمَةٍ رَاجِلــهْ

وبينى إلى أن رأيت الصباح   ومن بينها الرحل والراحلة»[2].

وفى (من يقال له الأعشى) قال: «ومنهم أعشى عكل واسمه كهمس، بن قعنب، بن وعلة، بن عطية .... - ثم قال - » ولأعشى عكل رجز قد ذكرته فى أشعاره، مع شعر الرباب»[3].

وفى (من يقال له الأصم) قال: «ومنهم الأصم التميرى، شاعر وجدت له فى قبيل الرباب، فى قتال كان بين بنى نمير، وقوم من عكل، جرح فيه جابر العكلى - وذكر ثلاثة أبيات من الشعر»[4].

وفى (من يقال له حبيبة، وحبينة، وحنينة) قال: «وأما حنينة - بالنون - ابن طريف العكلى، شاعر، راجز، وهو الذى راجز ليلى الأخيلية، وفضحها، فى

---

(١) السابق: ٩١.

(٢) نفسه:٢٢.

(٣) الآمدي: المؤتلف والمختلف:١٨، ١٩.

(٤) نفسه:٤٤.

قصة قد ذكرتها في كتاب الرباب»[1].

(٢) في (بني ربيعة بن ذهل): موضعان:

في (من يقال له الأعشى) قال: «ومنهم أعشى بني ربيعة بن ذهل بن شيبان، واسمه عبد الله بن خارجة ... بن حبيب، بن عمرو .... بن أبي ربيعة، ابن ذهل، بن شيبان، ووجدت في كتاب أنساب لبني شيبان مجرد، أنه حبيب ابن عمرو بن قيس، بن عمرو المزدلف .... وله أشعار كثيرة في كتاب بني ربيعة ابن ذهل ..»[2].

وفي (من يقال له أبو جلدة) قال: «ومنهم أبو جلدة، وهو مقاس العائذي، واسمه مسهر بن النعمان، بن عمرو، بن ربيعة ...... بن خزيمة، بن لؤي. بن غالب ... ومقاس، شاعر، محسن، كان مجاوراً لبني أبي ربيعة بن ذهل، بن شيبان .... ولمقاس أشعار جياد، في كتاب بني أبي ربيعة بن ذهل، وفي بطون قريش، وقيل له: مقاس، لأن رجلا قال: هو يمقس الشعر كيف شاء أي يقوله ....»[3].

«حرف السين»

(١) في (بني سعد): موضعان:

في (من يقال له توبة) قال: «ومنهم توبة بن المضرس ويعرف بالخِنَّوْت، ابن عبد الله، بن عباد، بن محرث .... بن سعد ابن زيد مناة، بن تميم، شاعر محسن، .... وقتل أخواه في قصة مذكورة، في كتاب بني سعد، فأدرك الأخذ بثأرهما .... -وذكر في ذلك شعرا ثم قال - وكان لا يزال يبكي أخويه، فطلب إليه الأحنف، أن يكف فأبى، فسماه الخنوت، وهو الذي يمنعه الغيظ أو البكاء عن الكلام»[4].

وفي (من يقال له الخليع) قال: «منهم الخليع السعديّ وهو الخليع بن زفر، أحد بني عطارد بن عوف، بن كعب، بن سعد، بن زيد مناة، بن تميم،

---

(١) نفسه: ٩٧.راجع الحاشية: (١)   (٢) نفسه: ١٣.
(٣) الآمدي: المؤتلف والمختلف: ٧٩.   (٤) السابق: ٦٨/ ٩٦.وفي «لسان العرب»: (خنت): الخِنَّوْت: العيي الأبله، وخنَّوْت لقب . . .».

ويقال له: الخليع العطاردىّ، ووجدت له فى كتاب بنى سَعْد – وذكر بيتين من الشعر.....»[1].

(٢) فى (**السكون**): موضع واحد:

فى (من يقال له القتال) قال: «ومنهم القتال السكونى، لم يرفع نسبه فى كتاب السكون، شاعر فارس .....»[2].

(٣) فى (**بني سليم**): موضعان:

فى (من يقال له الأعشى) قال: «ومنهم أعشى طرود، وبنو – فى الأصل وبنى – طرود من فهم، بن عمرو، بن قيس، بن عيلان...... وهو القائل يخاطب ابنه، أنشده عمرو بن بحر الجاحظ:

نفس فداؤك من وافد ... إذا ما البيوت لبسن الجليدا

كفيت الذى كنت تُرجى له ... فصرتَ أبالى، وصرت الوليدا

وليس هذان البيتان فى أشعار فهم، ولا فى أشعار بنى سليم»[3]

[قلت: وبعد هذا الكلام مباشرة «وجدتهما فى أمالى ثعلب أحمد بن يحيى لمسعر بن كدام، ورأيتهما فى شعر عبد القيس لشاعر مجهول، ولم يذكر اسمه، بلى وجدت لأعشى طرود فى أشعار بنى سليم، ولم أعرف اسمه، ولا نسبه إلى القبيل»

وهذا إما أن يكون من استدراك الآمدى على نفسه، حين وجد ما كان قال أولا إنه لم يجده، ومثله يحدث كثيرا فى كتب العلماء، وإما أن يكون حاشية أدخلت فى متن الكتاب، وقد تكرر مثل هذا فى كتاب الآمدى، وأشار مصحح الكتاب الدكتور: ف كرنكو، إلى احتمال أن تكون هذه الحواشى من خط عبد القادر البغدادى[4]].

---

(١) نفسه: ١١٣.

(٢) السابق:١٦٧.

(٣) الآمدي: المؤتلف والمختلف: ١٧.

(٤) انظر هامش صـ ١٩٤. وهذا يتكرر في الكتاب كثيرا كما قلتُ سابقا.

وفى (من يقال له الجحاف) قال: ومنهم «الجحاف بن حكيم بن عاصم، بن قيس، بن سباع ..... بن ثعلبة، بن بهثة، بن سليم، السيد المشهور، الذى أوقع ببنى تغلب بالبشر الوقعة المشهورة .... وله فى كتاب بنى سليم أشعار حسان...»[1].

«حرف الشين»

١- فى (**بني شيبان**): ثلاثة مواضع:

فى (من يقال له خصيصة، وخميصة) قال: «وأما خميصة فهو: ابن جندل، بن مرثد، بن عامر، بن عمرو، بن أبى ربيعة، بن ذهل بن شيبان، شاعر، فارس، مذكور، وهو قاتل طريف بن تميم العنبرى وقصتهما مذكورة فى كتاب بنى شيبان....»[2].

وفى (من يقال له لبيد) قال: «ومنهم لبيد بن عطارد، بن حاجب، بن زرارة، بن عدس - وذكر أسْرُه الحارث بن نفير بن عبد الحارث اليربوعى فى يوم أراب ثم قال - والقصة مذكورة فى كتاب بنى شيبان ...»[3].

وفى (من يقال له ابن عسلة) ذكر حرملة بن عسلة، وعبد المسيح بن عسلة، والمسيب بن عسلة، ثم قال: «وأنشد أبو سعيد - السكرى - لهما - عبد المسيح والمسيب - مقطعات أخر ولم أرَ لهما فى قبيل شيبان ذكرا، وإنما المذكور هناك حرملة وحده.»[4].

«حرف الضاد»

(١) فى (**بني ضبة**)، موضعان:

فى (من يقال له الحصين، والحضين) قال: «فأما الحصين فجماعة ...... ومنهم الحصين بن عوية، أخو بنى كوز بن سعد بن بجالة ..... بن

---

(١) السابق: ٧٦.
(٢) الأمدي: المؤتلف والمختلف: ١٠٢.
(٣) السابق: ١٧٤.
(٤) الأمدي: المؤتلف والمختلف: ١٥٨

سعد، بن ضَبَّة، ومنهم الحصين بن أصرم أحد بنى السيد بن مالك ... بن سعد، بن ضبَّة، بن أد، شاعران محسنان، وشعرهما، وأخبارهما فى كتاب بنى ضبَّة ....»[1].

(٢) وفى (**بني ضبيعة**): موضع واحد:

فى (من يقال له يزيد، وبريد) قال: «ومنهم بريد الغوانى، بن سويد، بن حطان، أحد بنى بهثة، بن حرب، بن وهب .... بن ضبيعة، بن ربيعة، بن نزار ... وله فى كتاب بنى ضبيعة أشعار حسان جياد»[2].

«حرف الطاء»

(١) فى(**بني طهية**)، ثلاثة مواضع:

فى (من يقال له الأسلع)، قال: «منهم الأسلع، بن قصاف بن عبد قيس، بن حرملة، بن مالك .... بن حنظلة، بن مالك، بن زيد مناة، فارس، شاعر، محسن ..... وله مقطعات حسان، فى أشعار طهيَّة..»[3].

فى (من يقال له خليفة) قال: «منهم خليفة، بن عامر، بن حميرى ... ابن عوف، بن مالك، بن حنظلة، ويلقب بذى الخرق .... وله أشعار جياد فى كتاب بنى طهية ...»[4].

فى (من يقال له: أبو الغول) قال: «منهم أبو الغول الطهوى وهو: من قوم من بنى طهية، يقال لهم: بنو عبد شمس بن أبى سود ويكنى أبا البلاد، وقيل له: أبو الغول، لأنه فيما زعم رأى غولا فقتله - وذكر شعره فى هذا ثم قال - وله فى هذا حديث، وخبر فى كتاب بنى طهيَّةَ..»[5].

(٢) فى (**طيء**)، ستة مواضع:

فى (من يقال له أدهم) قال: «منهم أدهم بن أبى الزعفراء الطائى، أخو

(١) السابق: ٨٧.

(٢) الآمدي: المؤتلف والمختلف: ١٩٨.

(٣) السابق: ٤٥.

(٤) الآمدي: المؤتلف والمختلف: ١١٠.

(٥) السابق: ١٦٣.

بنى معن ... ولأدهم أشعار جياد، فى أوصاف الحيات، مقطعات قد أثبتها فى أشعار طىء»[1].

وفى (من يقال له الأحمير) قال: «ومنهم الأحمير الطائى، لم يرفع نسبه إلى طىء، ووجدت له فى أشعار طىء يهجو بنى أشنع، بن عمرو، بن ظريف:

لعمرك إن الأشنَعِيَّ وشأنــــــه

لكالصبح ما يزداد غير بياض!!»[2]

وفى (من يقال له الأعور) قال: «ومنهم الأعور السنبسى طائى أيضا - والذى قبله هو الأعور النبهانى الطائى - أحد بنى سنبس بن معاوية، بن جرول ..... بن عمرو بن الغوث، بن طىء، وفى كتاب طىء: هو الطرماح بن الجهم السنبسى، وفى بعض النسخ الشنى، ..... كتبت له فيما تنخلته من أشعار طىء قصيدة أولها:

طَالَ الثَّوَاءُ وَبَانَتْ أُمُّ خلاَّد

كَيْفَ المَزَارُ وَقَدْ قَفَّى بِهَا الحَادِى؟؟»[3].

وفى (من يقال له أبو الأخيل، والأخيل) قال: «ومنهم الأخيل الطائى: أبو المقدام، هو الأخيل، بن عبيد، بن الأعشم، بن قيس .... بن أد، بن معن، ابن عتود، الشاعر المشهور، ذكره بن الكلبى فى أنساب طىء، ولم يذكر له شعرا، ولا وجدت له فى أشعار الطائيين ذكرا»[4].

فى (من يقال له ابن رواحة) قال: «ومنهم قسامة بن رواحة السنبسى ليس له عندى فى أشعار طىء ذكر، وأنشد له الطائى فى الحماسة - وذكر أربعة أبيات..»[5].

(١) الآمدي: المؤتلف والمختلف: ٣١.

(٢) السابق: ٣٧.

(٣) الآمدي: المؤتلف والمختلف: ٤٠.

(٤) السابق: ٥٠.

(٥) الآمدي: المؤتلف والمختلف: ١٢٧.

وفى (من يقال له الطرماح) قال: «ومنهم الطرماح بن جهم الطائى ثم العقدى شاعر .... ووجدت فى كتاب طيء الذى نقلت منه شعر الطرماح بن الجهم السنبسى أحد بنى سفيان، بن معاوية، بن جرول، بن ثعل، بن عمرو بن الغوث بن طيء، فكتبت له قصيدة أولها:

طال الثواء، وثابت أم خلاد   كيف المزار، وقد قفى بها الحادى

فلست أدرى، أهو الطرماح بن الجهم العقدى، أو غيره ...»[1].

«حرف العين»

(١) فى (**عبد القيس**)، ثلاثة مواضع:

فى (من يقال له الأعشى) قال: -عند ذكر أعشى طرود، وذكر بيتين أنشدهما الحاخط، وقد تقدما - ورأيتهما فى شعر عبد القيس لشاعر مجهول، ولم يذكر اسمه ...»[2].

وفى (من يقال له ابن أذينة) قال: «ومنهم ابن أذينة العبدى وهو عبد الرحمن، بن أذينة، بن سلمة، من بنى بهثة بن جذيمة .... بن عبد القيس، كان الحجاج ولاه قضاء البصرة، قال أبو اليقظان: وكان شاعراً، ولم ينشد له شيئاً، ولا وجدت له فى أشعار عبد القيس شعراً»[3].

وفى (من يقال له ابن قمينة) قال: «ومنهم ربيعة بن قمينة الصعبى، أحد بنى صعب، بن تيم، بن أنمار، بن ميسرة، بن عميرة، بن أسد، بن ربيعة، بن نزار، شاعر له فى كتاب عبد القيس القصيدة التى أولها:

لِمَنْ دِمَنٌ قَفْرٌ كأَنَّ رُسُومَهَا   عَلَى الحَوْلِ جَفْنُ الفَارِسِيِّ المُزَخْرَفِ»[4].

(٢) فى (**بني عبد الله بن غطفان**)، موضعان:

فى (من يقال له بيهس) قال:، «منهم بيهس، بن عبد الله، بن الحارث.

(١) السابق: ١٤٨.وانظر ما مَرّ في الصحيفة السابقة.

(٢) الآمدي: المؤتلف والمختلف: ١٧.

(٣) السابق: ٥٥.

(٤) الآمدي: المؤتلف والمختلف: ١٦٨.

ابن زيد، بن عمرو .... بن بهثة، بن عبد الله، بن غطفان، شاعرٌ قديم، أظنه جاهليا ..... وله أشعار جياد، في كتاب بني عبد الله[1].

وفي (من يقال له ابن دارة) قال: «وهما سالم، وعبد الرحمن ابنا مسافع، ابن يربوع، بن عبد الله، بن غطفان، ويقال لهما ابنا دارة، ويربوع هو دارة، سمي بذلك لجماله، شبه بدارة القمر. كذا وجدت في كتاب بني عبد الله بن غطفان ..... ثم قال - وهو، وأخوه عبد الرحمن، شاعران محسنان قد كتبت أشعارهما وأخبارهما، فيما تنخلته، من أشعار بني عبد الله بن غطفان»[2].

(٣) في (**بني عبس**)، موضعان:

في (من يقال له ابن جمانة) قال: « ... ومنهم بشار بن جمانة، قال أبو سعيد - هو السكرى - جمانة أمُّه ... وأبوه هند، أحد بني عبس، بن بغيض، وليس له في كتاب بني عبس ذكر...»[3].

في (من يقال له حبيب وحُبَيب) قال: «.. ومنهم حبيب بن قرفة العوذى، عوذ، بن غالب، بن قطيعة، بن عبس، بن ذبيان، بن بغيض .... وله في كتاب بني عبس أشعار جياد»[4].

(٤) في(**بني عجل**): موضعان:

في (من يقال له جرير) قال: «... ومنهم جرير بن الحرقاء - ويقال الخرقاء - بن طارق، بن سفيح، بن عليم، بن سعد، بن قيس، بن عجل - والحرقاء أمه ويقال الخرقاء - شاعر ...... وله أشعار في كتاب بني عجل، ومناقضة مع الأخطل»[5].

وفي (من يقال له المتوكل) قال: «... ومنهم المتوكل العجلى، لم يرفع

---

(١) الآمدي: المؤتلف والمختلف: ٦٥.
(٢) الآمدي: المؤتلف والمختلف: ١١٦.
(٣) الآمدي: المؤتلف والمختلف: ٨١.
(٤) الآمدي: المؤتلف والمختلف: ٩٥.
(٥) السابق: ٧١.

في كتاب بني عجل نسبه، شاعر يقول لسويد بن أبي كاهل - وذكر له خمسة أبيات في الهجاء -»[1].

(٥) في (**عدوان**)، موضع واحد:

في (من يقال له أهبان، ووهبان) قال: «... ومنهم وهبان، بن المقلوص،... بن عمرو، بن قيس عيلان، لست أدرى أهو منهم، أم من الحلفاء، ووجدت له في كتاب عدوان، يرثى عمرو بن أبي لدم العدواني، وقتلته بنو سليم - وذكر بيتين من الشعر -»[2].

(٦) في (**عذرة**)، موضع واحد:

في (من يقال له بيهس) قال: «... ومنهم بيهس العذرى، لم يرفع في كتاب عذرة نسبه ...»[3].

(٧) في (**بني عقيل**)، أربعة مواضع:

في (من يقال له توبة)، قال: «منهم توبة بن الحمير، بن سفيان، بن كعب .... بن ربيعة، بن عامر، بن صعصعة، ويكنى أبا حرب، فارس، شاعر، وهو صاحب ليلى الأخيلية، .... وشعره، وخبره في كتاب بني عقيل»[4].

وفي (من يقال له ذو القروح) قال: «... ومنهم، ذو القروح، وهو كعب بن خفاجة الأصغر العقيلي، ولا أعرف لهم شعراً، وشعرهم في كتاب بني عقيل»[5].

وفي (من يقال له ابن الرواغ) قال: «... ومنهم جابر، بن حسل، بن رواغ، بن يزيد، بن مالك .... بن ربيعة، بن عامر، بن صعصعة كذا وجدته في

---

(١) الآمدي: المؤتلف والمختلف: ١٧٩.

(٢) السابق: ٣١.

(٣) الآمدي: المؤتلف والمختلف: ٦٥.

(٤) الآمدي: المؤتلف والمختلف: ٦٨.

(٥) السابق: ١١٨.

أمالي أبي الحسن علي بن سليمان الأخفش، عن أبي العباس ثعلب، ولم أجد له في شعر بني عقيل ذكراً..»[1]

وفي (من يقال له المجنون) قال: «ومنهم المجنون الشريدي، وهو المجنون، بن وهب، بن معاوية، لا أعرف اسمه، وكان شريفا في قومه، فجن، وعته – وذكر له قصته في ذلك، ثم قال: وقصته في كتاب بني عقيل مشروحة»[2].

(٨) في (**عنز بن وائل**)، موضع واحد:

في (من يقال له ذو الأصبع ..) قال: «... ومنهم ذو الأصبع، وهو حبان ابن عبد الله، من ولد عنز بن وائل، أخي بكر وتغلب ابني وائل، ولم أجد له في القبيل شعراً»[3]

(٩) في(**بني عوف**)، موضع واحد:

في (من يقال له الأعشى) قال: «.. ومنهم أعشى بني عوف، بن همّام، ابن مرة، بن ذهل، واسمه عندي في القبيل ضابيء... – وذكر – له شعرا عن أبي عبد الله إبراهيم بن محمد – وهو المعروف بنفطويه – ثم قال:– هذا كله عن أبي عبد الله، وليس عندي في أشعار بني عوف بن همّام منه شيء»[4].

(١٠) في (**بني عامر**)، موضع واحد:

في (من يقال له طرفة) قال: «... ومنهم طرفة، أخو بني عامر بن ربيعة، كذا وجدته في أشعار بني عامر بن صعصعة، شاعر، ولم أجد له ما يصلح للمذاكرة...»[5].

(١) الآمدي: المؤتلف والمختلف: ١٢٨.
(٢) السابق: ١٨٩.
(٣) الآمدي: المؤتلف والمختلف: ١١٨.
(٤) الآمدي: المؤتلف والمختلف: ١٤.
(٥) السابق: ١٤٧.

﴿حرف الغين﴾

(١) في (غني)، موضعان:

في (من يقال له بشر قال: «.. ومنهم بشر بن بجير، بن ربيعة، بن عبس، بن جعدة، وهو ضبينة، بن غنى، من شعراء طيء.... وله في قبيل غنى أخبار، وأشعار»[١].

في (من يقال له عمرو بن معد يكرب) قال: «منهم عمرو بن معد يكرب الزبيدى الأكبر، جاهلى قديم، وإياه يعنى عمرو بن يربوع، بن طريف الغنوى، وهو أول من ربع من قيس، ولم تجتمع قيس على أحد غيره، وهذه الأبيات ثابتة في كتاب غني - وذكر ثلاثة عشر بيتا من الشعر، ثم قال بعقبها: ولا أعرف لعمرو بن معد يكرب هذا شعرا»[٢].

﴿حرف الفاء﴾

(١) في (فزارة) ستة مواضع:

في (من يقال له أفلح، وأفلج) قال: «فأما أفلح فهو بن مالك، بن أسماء، ابن خارجة، بن حصين، بن حذيفة، بن بدر الفزارى، وكان شاعراً، ولم يذكر له في كتاب فزارة شعر..»[٣].

وفى (من يقال له بجير وبحير) قال: «... ومنهم بحير بن رزام الفزارى، وهو مذكور فى شعر فزارة»[٤].

وفى (من يقال له بيهس) قال: «.. ومنهم بيهس، بن هلال، بن خلف، ابن حمحة، بن غراب بن ظالم بن فزارة، وهو الملقب بنعامة لقب بذلك لطوله، وكان أهوج، .... وهو القائل: «مكره أخوك لا بطل» فى قصة كانت له مع أشجع، وقتلت إخوة كانت له سبعة، فألح عليهم حتى أدرك، ثأره، وشرح ذلك

(١) الآمدي: المؤتلف والمختلف: ٦٠.

(٢) السابق: ١٥٦.

(٣) الآمدي: المؤتلف والمختلف: ٥٣.

(٤) السابق: ٥٩.

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

ولم أرَ فيها ما يصلح للمذاكرة فأثبتُه»[1].

في (من يقال له أبو الطمحان) قال: «منهم أبو الطمحان القيني، اسمه حنظلة بن الشرقي، كذا وجدته في كتاب بني القين بن جسر...»[2].

في (من يقال له الكذاب) قال: «... ومنهم الكذاب الطابخي، وهو من كلب أيضاً، أحد بني زهير بن جناب شاعر يقول في قصة مذكورة في كتاب بني القين بن جسر – وذكر بيتين من الشعر –»[3].

«حرف الكاف»

(١) في (**كلب**)، سبعة مواضع:

في (من يقال له أمرؤ القيس) قال: «... ومنهم امَرؤ القيس بن حمام، بن مالك، بن عبيدة، بن هبل.... بن ثور، بن كلب، بن وبرة شاعر جاهلي – وذكر ثلاثة أبيات له ثم قال – وهي أبيات في أشعار كلب، والذى أدركه الرواة من شعره قليل جدا...»[4].

وفي (من يقال له الأغلب) قال: «.. ومنهم الأغلب الكلبي... – وذكر مهاجاته عبد الله بن دارم بن جبلة، وشعرا في ذلك ثم قال:– فأما الأغلب فلم أجد له في أشعار كلب شعرا، وأظن شعره درس، فلم يدرك»[5].

وفي (من يقال له الراعي) قال: «.. ومنهم الراعي المُرِّى الكلبي، من بني كبل، بن عامر، بن مرة..... وهو الراعي بن أم الراعي بنت عامر، بن مالك، ابن درهم، بن مضاد، بن كعب، بن عليم، كذا وجدته في كتاب كلب بن وبرة....»[6].

وفي (من يقال له عبيد وعتيد) قال: «.. وأما عتيد – بالتاء معجمة

---

(١) السابق: ٧٢.

(٢) السابق: ١٤٩.

(٣) الآمدي: المؤتلف والمختلف: ١٧١.

(٤) السابق: ١١.

(٥) الآمدي: المؤتلف والمختلف: ٢٣.

(٦) السابق: ١٢٢.

بنقطتين من فوقها - فهو عتيد، بن ضرار، بن سلامان.... بن عدى، بن جناب الكلبى .... وله فى كتاب كلب أشعار»[1].

وفى (من يقال له القطامى) قال: «... ومنهم القطامى الكلبى واسمه الحصين بن جمال، بن حبيب، أحد بنى عبدود، بن عوف بن كنانة، بن بكر، ابن عوف، وهو أبو الشرقى بن القطامى.... وله فى كتاب كلب أشعار جياد»[2].

وفى (من يقال له الكذاب) قال: «ومنهم الكذاب الكلبى، واسمه جناب، ابن منقذ، بن مالك ... بن ثور، بن كلب، بن وبرة، وكان مجاوراً لقوم من العرب، فعيروا ابنته قلة علمه، واهدوا له لبنا فرده، وبيّت القوم، واستاق إبلهم، وقال:

إني امرؤ عف الضريـ	ـبة لا تواتينى الهديـة
حتى أميل بفـارسٍ	ميل العبيط على الحوية

وله فى كتاب كلب شعر فى هذه القصة»[3].

وفى (من يقال له وزير، ووزر) قال: «.. ومنهم وزر بن نعمة بن قدم، بن برجان ... بن زهر، بن إياد الإيادى، وجدت ذكره فى كتاب كلب بن وبرة..»[4].

(٢) فى (**بني كلاب**)، موضع واحد:

فى (من يقال له ملاعب الأسنة) قال: «.. منهم ملاعب الأسنة الكلابى، وهو أبو براء عامر، بن مالك، بن جعفر، بن كلاب... وله فى كتاب بنى كلاب أشعار»[5].

---

(١) الآمدي: المؤتلف والمختلف: ١٥٣.

(٢) السابق: ١٦٧.

(٣) الآمدي: المؤتلف والمختلف: ١٧٠، ١٧١.

(٤) السابق: ١٩٦.

(٥) الآمدي: المؤتلف والمختلف: ١٨٧.

(٣) فى (**بني كنانة**)، موضع واحد:

فى (من يقال له أنس) قال: «.. منهم أنس بن أبى أناس الكنانى، بن خذيمة، بن مدركة، شاعر مشهور حاذق... وله أشعار جياد فى كتاب بنى كنانة..»[١]

﴿حرف الميم﴾

(١) فى (**بني محارب**)، ثلاثة مواضع:

فى (من يقال له عامر بن الظرب): «... ومنهم عامر بن الظرب المحاربى، إسلامى، وجدت له فى كتاب محارب – وذكر له ثلاثة أبيات فى الغزل–»[٢].

وفى (من يقال له الكذاب) قال: «... ومنهم الكيذبان المحاربى، وهو عدى، بن نصير، بن تداوة... ليس له فى كتاب محارب ذكر، ولا أدرى من أين نقلته، وليس له عندى شعر»[٣].

وفى (من يقال له ابن نويرة، وذو نويرة) قال: «... ومنهم ذو النويرة، وهو عامر بن عبد، بن الحارث، بن بغيض، بن سلم، وليس له فى كتاب بنى محارب شعر..»[٤].

(٢) فى (**بني مرة بن عوف**)، موضع واحد:

فى (من يقال له النابغة)، قال: «ومنهم النابغة أيضا –وهو غير المشهور– وهو نابغة بنى قتال، بن يربوع.... بن سعد بن ذبيان، بن بغيض واسمه الحارث بن بكر.... وجدت فى كتاب بنى مرة بن عوف أنه أحد الشعراء النوابغ، ولم يذكر له شعرا، وأظن شعره درس»[٥].

(٣) فى (**مزينة**) موضع واحد:

فى (من يقال له المضرب) قال: «منهم المضرب المزنى، واسمه عقبة، بن

---

(١) السابق: ٥٥. (٢) الآمدي: المؤتلف والمختلف: ١٥٤.
(٣) السابق: ١٧١. (٤) الآمدي: المؤتلف والمختلف: ١٩٤.
(٥) السابق: ١٩٣ وقال أبو عبد البكري: النوابغ من الشعراء ثمانية ليس فيهم إلا جاهلي واحد نمط الآلي: ١/ ٩٧.

كعب، بن زهير، بن أبى سلمى.... وكانوا ضربوه بالسيوف، فى قصة مذكورة فى كتاب مزينة، فقيل له المضرب..»[1].

«حرف النون»

(١) فى (**نهد**)، موضع واحد:

فى (من يقال له زهير: من يقال له منهم زهير بن جناب) قال: «.. ومنهم زهير بن جناب، بن مالك؛... وهو القائل فى قصة مذكورة فى كتاب نَهْد:– وذكر ثلاثة أبيات من الشعر –»[2].

(٢) فى (**بني نهشل**)، موضع واحد:

فى (من يقال له أبو الغول) قال: «... ومنهم أبو الغول النهشلى، ذكر أبو اليقظان أن اسمه علباء، بن جوشن، وأنه شاعر، ولم ينشد له شعراً، ولم أرَ له ذكرا فى كتاب بنى نهشل»[3].

«حرف الهاء»

(١) فى (**بني الهجيم**)، موضعان:

فى (من يقال له أبو الحصين، وأبو الخُضَير..) قال: «.... وأما أبو الخضير فهو أحد بنى الهجيم، بن عمرو، بن تميم، ولم يرفع فى كتاب بنى الهجيم نسبه...»[4].

فى (من يقال له الكروس) قال: «... ومنهم الكروس بن منيع الهجيمى، وجدت له فى كتاب الهجيم بن عمرو – وذكر ثلاثة أبيات من الشعر –»[5].

(٢) فى (**هذيل**)، موضعان:

---

(١) الآمدي: المؤتلف والمختلف: ١٨٢.

(٢) الآمدي: المؤتلف والمختلف: ١٣٠.

(٣) السابق: ١٦٣.

(٤) الآمدي: المؤتلف والمختلف: ١٧١.

(٥) السابق: ٣٠، ٣١ [وراجع الحاشية رقم (٦)].

في (من يقـال له أهبـان، ووهبـان) قـال: «... منهم أهبـان بن لعط، بن عروة، بن صخر ... بن كنانة، بن خذيمة، بن مدركه، شاعر فارس – وذكر شعرا كان بينه وبين أبي بثينة الهذلي ثم قال – في أبيات هي في شعر هذيل – يقصد أبيات أبي بثينة»[1].

وفي (من يقـال له المثلم وأبو المثلم) قـال: «... ومنهم المثلم بن عـمـرو التنوخي، أنشد له الطائي في اختياره الذي سماه الحماسة – وذكر خمسة أبيات ثم قال:– وهذه الأبيات في أشعار هذيل للبريق بن عياض الهذلي»[2].

(٣) في (بني هاشم)، موضع واحد:

في (من يقـال له زبيـر، وذبيـر، وزنيـر..) قـال: «.. ومنهم زبيـر بن عـبـد المطلب بن هاشم بن عبد مناف، سيد كريم، وشاعر محسن......... وله أشعار حسان في كتاب بني هاشم»[3].

«حرف الياء»

(١) في (بني يربوع)، موضع واحد:

في (من يقـال له الأحوص، والأخوص) قال: «.... ومنهم الأخوص – بالخاء معجمة – واسمه زيد، بن عمرو بن عتّاب.... بن زيد مناة، بن تميم، شاعر فارس.... وله في كتاب بني يربوع أشعار جياد مما تنخلته من قبائلهم»[4]

(٢) في (بني يشكر)، أربعة مواضع:

في (من يقـال له الأغَرّ) قـال: «... ومنهم الأغر بن مـأنوس، أحـد بني يشكر، بن بكر أيضا، شاعر له في شعر بني يشكر، قصيدة طويلة جيدة..»[5].

في (من يقال له النُعيّت.) قال: «...منهم النعيت بن عمرو، بن مرة، بن

---

(١) الآمدي : المؤتلف والمختلف : ٣٠

(٢) الآمدي: المؤتلف والمختلف: ١٨١.

(٣) السابق: ١٣١.

(٤) الآمدي: المؤتلف والمختلف: ٤٩.

(٥) السابق: ٤٠.

ود.... بن حبيب، بن كعب، بن يشكر، شاعر، محسن، ..... وله أشعار جياد، في أشعار بني يشكر.»[1].

وفى (من يقال له عَبيدة وعُبيدة) قال: «.. وأما عُبيدة فهو عبيدة بن هلال اليشكرى، وجدت له في كتاب بني يشكر بن بكر، بن وائل – وذكر بيتا من الشعر –»[2].

وفى (من يقال له ابن مأنوس، وابن ميناس وابن رومانس) قال: «فأما ابن مأنوس، فهو الأغر بن مأنوس اليشكرى، يشكر بن بكر، بن وائل، أحد الشعراء فى الجاهلية والإسلام، له في كتاب بني يشكر قصيدة أولها:

طَرَقَتْ فُطَيِّمَةُ أَرْحُلَ السَّفْرِ ... بِالطَّرْمِ بَآتَ خَيَالُهَا يَسْرِى[3].

* * *

ثانيا: الدواوين المفردة للشعراء

أورد الآمدى فى كتابه أحد عشر ديوانا مفرداً، لأحد عشر شاعراً من شعراء الجاهلية والإسلام، وهذه هى مرتبة بترتيب أسماء من ذكر من الشعراء، أو ألقابهم، أو كناهم:

(١)– «ديوان الأبيرد اليربوعى»: وهو – عنده – الأبيرد بن المعذر، بن قيس .... بن مالك بن زيد مناة، بن تميم قال: «وله أشعار حسان، وديوان مفرد»[4].

(٢)– «ديوان الأخطل بن حماد» – وهو عنده – الأخطل بن حماد، ابن الأخطل بن ربيعة، بن النمر، بن تولب – قال: «ووجدت فى ديوانه هذا البيت للنمر بن تولب:

فيوم علينا ويوم لنا ... ويوم نُسَاءُ ويومٌ نُسَرّ»[5].

---

(١) الآمدي: المؤتلف والمختلف: ٥٧.
(٢) السابق: ١٥٤.
(٣) الآمدي: المؤتلف والمختلف: ١٨٦.
(٤) السابق: ٢٥.
(٥) الآمدي: المؤتلف والمختلف: ٢٢.

(٣)– «**ديوان الأعشي الثعلبي**» واسمه – عنده – نعمان بن نجوان، ويقال: ربيعة بن نجوان.. أحد بنى معاوية بن جشم، بن بكر، قال: ولـه ديوان مفرد، وقصائد فى حرب قيس وتغلب، وقتل ابن الحباب، وشأن زفر بن الحارث...»[١].

(٤) «**ديوان اعشي بني ربيعة**». وهو من ولد ابن حبيب، بن عمرو، بن قيس المزدلف، والجد شاعر أيضا. قال: «فأما الأعشى، وهو ابن ابنه فله ديوان مفرد، ودخل على بشر بن مروان، فأنشده أبياتا، فقال: ما صنعت شيئا»[٢].

(٥) «**ديوان اعشي عكل**»، واسمه – عنده –كهمى، بن قعنب، بن وعلة، بن عطية، قال: «ووجدت له ديوانا مفراداً أخذت منه..»[٣].

فهذه ثلاثة دواوين مفردة لثلاثة من الأعاشى، وكان نفطويه النحوى(٣٢٣هـ) قد أملى على الآمدى أسماء الأعاشى، فذكر منهم ثمانية[٤].

(٦)– «**ديوان الحصين بن الحمام**»، وهو عنده الحصين بن الحمام، بن ربيعة.... بن سعد بن ذبيان بن بغيض قال: «وله ديوان مفرد»[٥].

(٧) «**ديوان ابي الطمحان القيني**»، قال: «اسمه حنظلة بن الشرقىّ كذا وجدته فى كتاب بنى القين، بن جسر. وجدت نسبه فى ديوانه المفرد: أبو الطمحان، ربيعة بن عوف، بن غنم... الخ»[٦].

(٨) «**ديوان القتال الكلابي**» واسمه – عنده – عبد الله بن محبب، بن المضرّحى ... بن عبد، بن أبى بكر، بن كلاب، قال: «وله ديوان مفرد»[٧].

(٩)– «**ديوان القلاخ**»: قال: «.. منهم القلاخ بن حزن، بن جناب، بن

---

(١) الآمدي: المؤتلف والمختلف: ٢٠.
(٢) السابق: ١٣.
(٣) الآمدي: المؤتلف والمختلف: ١٨.
(٤) السابق: ١٢.
(٥) الآمدي: المؤتلف والمختلف: ٩٠.
(٦) السابق: ١٤٩، وأخشي أن تكون الجملة الأخيرة حاشية أدخلت في المتن.
(٧) السابق: ١٦٧.

جندل، بن منقر، بن عبيد، له ديوان مفرد، وهو راجز..»[1].

(١٠)- «ديوان الكميت الاكبر. بن ثعلبة» - والأصغر هو الكميت بن معروف - قال: «.. هذا ما وجدته من أشعار بنى أسد، ووجدت فى آخر ديوان الكميت بن ثعلبة الأعشى....»[2].

(١١)- «ديوان نهار بن توسعة»- وهو عنده أحد شعراء بكر بن وائل، وهو، وأبوه توسعة بن تميم، قال: «ونهار هو القائل ليزيد بن المهلب:

كانت خراسان أرضا إذْ يزيد بها   وكل باب من الخيرات مفتوح

فأستبدلت قتبا جعداً أنامله   كأنما وجهه بالخل منضوح

قوله: قتبا يعنى قتيبة بن مسلم، وله ديوان مفرد، وهو كثير الجيد»[3].

تمت فهرسة الدواوين المفردة للشعراء، وبها تمت الفهرسة

* * *

الدّراسة: (نقد عمل الآمدي في كتابه)

وتشتمل هذه الدراسة على خمس نقاط، وهى:

(١)- الألفاظ التى استخدمها الآمدى فى التعبير عن الكتب والدواوين التى كان فيها أشعار العرب وأخبارها.

(٢) محتوى كتب القبائل التى ذكرها، كما فهمت من كلامه عنها.

(٣)- هل كان الآمدى مستقصيا فى إيراد ما أورده من الكتب والدواوين؟

(٤)- ما وجده الآمدى من دواوين الشعر العربى، وما لم يجده، وما تَنَخَّلَهَ هو مما كان موجودا بين يديه.

(٥)- مصادر الآمدى فى كتابه.

---

(١) الآمدي: المؤتلف والمختلف: ١٦٨.

(٢) الآمدي: المؤتلف والمختلف: ١٨ وهو رابع الأعاشي ذوي الدواوين عنده، وانظر صـ ١٧٠.

(٣) السابق: ١٩٣.

لم يستخدم الآمدى فى حديثه عن أشعار القبائل التى ذكرها لفظ «ديوان» ولا مرة واحدة، وإنما استخدم ألفاظا أُخَر هى: لفظ «**كتاب**»، ولفظ «**شعر**» أو «**أشعار**»، ولفظ «**قبيل**» أو «**قبيلة**» أو «**قبائل**» فكان يقول: وجدت فى كتاب بنى فلان، أو فى شعر أو أشعار بنى فلان، أو فى قبيل، أو قبيلة، أو قبائل بنى فلان، كما رأيت فى الفهرسة.

وقد هممت بأن أحصى عددَ المرات التى استخدم فيها كل لفظ من تلك الألفاظ، ثم انصرفت عنه لأنى رأيته جهداً قليلَ العائد، لكن الواضح من عمله: أن لفظ «**كتاب**» أكثر الألفاظ استخداما عنده، فى الحديث عن شعر قبائل العرب، ويأتى بعده لفظ «**شعر**» أو «**أشعار**»، ثم لفظ «**قبيل**» أو «**قبيلة**» أو «**قبائل**». هذا مع العلم بأنه استخدم لفظ «**ديوان**» عند الحديث عن الشعر المفرد لكل شاعر ولم يعدل عن هذا اللفظ أبداً فى الأحد عشر موضعا التى ذكرها – كما رأيت –. وقد لاحظت أن العلماء القدماء، يستخدمون كثيرا فى الحديث عن أسماء الكتب التى كان فيها أشعار قبائل العرب، لفظ «**شعر**» أو «**أشعار**»، كما فعل الآمدى، ومن ذلك كتاب: «**أشعار القبائل**» لخالد بن كلثوم الكلبى، أحد رواة الأشعار[١] وكتاب «**أشعار قريش**» لأبى أحمد بن بشر المرثدى، (كان معاصرا لابن الرومى، وبينهما تَرَامٍ بالشعر)[٢]. ولست أدرى لم تجنبوا لفظ «**الديوان**» عند الحديث عن «**شعر القبائل**» مع أن الديوان هو: الدفتر، أو مجتمع الصحف[٣]، فهو صالح للتعبيرِ عن كل صحف مجتمعة، سواء أكان فيها شعر للقبائل، أم شعر لشاعرٍ مفرد وقد طبعت أشعار هذيل تحت عنوان: (**ديوان الهذليين**)[٤].

ومن مشكل صنيع الآمدى هنا: أنه قد يلتزم لفظا واحداً من تلك الألفاظ

(١) راجع الفهرست: ٩٨.   (٢) السابق: ١٨٧.

(٣) راجع: لسان العرب (دون)، وقال ابن منظور: عن أبي عبيدة: الديوان فارسي مُعَرَّب، ونقل عنهم خلافاً في نطقه وضبطه أهو بالكسر فقط مثل ميزان، أم بالفتح فيكون كبيطار.

(٤) «ديوان الهذليين»: طبعتدار الكتب المصرية ١٩٤٨م. وقد طبع في لندن١٨٥٤ وبرلين ١٨٨٤ باسم «أشعار الهذليين. راجع : بروكلمان: تاريخ الأدب العربي: ٨٢/١، ٨٣ وناصر الدين الأسد: مصادر الشعر الجاهلي: ٥٧٠، ٥٧١.

عند الحديث عن القبيلة الواحدة، وقد لا يلتزم ذلك مع تعدد المواضع..

فقد التزم لفظ «كتاب» عند الحديث عن قبائل: (أشجع) و(إياد) و(بجيلة) و(باهلة) و(جرم) و(بنى حنيفة) و(خزاعة) و(بنى ذهل) و(بنى سعد) و(بنى عبس) و(بنى قشير) و(بنى محارب) و(بنى الهجيم).

فى كل هذه القبائل سمّى شاعرين أو أكثر، وأحال فى أشعارهم على كتب أشعار قبائلهم، وفى كلها يقول: فى «كتاب أشجع» أو «فى كتاب إياد» .... الخ.

ولكنه لم يلتزم لفظا واحداً لا يتعداه عند ذكره قبائل: (الأزد) و(بنى أسد) و(الرباب) و(بنى سليم) و(بنى شيبان) و(بنى طهية) و(طيء) و(عبد القيس) و(بنى عقيل) و(غنى) و(فزارة) و(بنى القين) و(كلب) و(بنى يشكر).

فقال – مثلا – فى الأزد عند ذكر جذيمة الأبرش: «ولجذيمة فى كتاب الأسد أشعار»، وقال مرة أخرى عند ذكر الأغلب الأزدى ولم أر له ذكرا فى أشعار الأزد، فاستخدم لفظ كتاب فى الأولى ولفظ «أشعار» فى الثانية[1]، والقبيلة واحدة.

وفى (بنى أسد) قال مرة: عند ذكر الأعش الأسدى: «هذا ما وجدته من أشعار بنى أسد»، وقال مرة أخرى عند ذكر جرير بن كليب الأسدى «. . . ولا وجدت له فى قبائل بنى أسد ذكراً»، وقال فى ثالثة – عند ذكر حضرمى بن عامر –: «وله فى كتاب أسد أشعار وأخبار حسان»[2]، فاستخدم فى القبيلة الواحدة، ألفاظا ثلاثة..

وفى (الرباب) قال مرة عند ذكر الأخطل بن حماد، «ووجدت له فى أشعار الرباب...»، وقال ثانية عند ذكر الأصم النميرى: «ووجدت له فى قبيل الرباب..»، وقال ثالثة عند ذكر حنينة بن طريف: «... فى قصة قد ذكرتها فى كتاب الرباب...»[3].

وقال فى (بنى يشكر) عند ذكر الأغر بن مأنوس: «له فى شعر بنى يشكر

(١) انظر ما سبق:٥١ (٢) انظر ما سبق:٥٢ (٣) انظر ماسبق : ٦٢

قصيدة..»، وقال عند ذكر النعيت بن عمرو «وله أشعار جياد فى أشعار بنى بكر..»، وقال عند ذكر عبيدة بن هلال اليشكرى: «ووجدت له فى كتاب بنى يشكر...»[1] .... وهكذا فى سائر القبائل التى لم يلتزم فيها لفظا واحداً.

وهذا المضرب الثانى من كتب القبائل، التى لم يلتزم فيها لفظا واحداً، هى التى يقع فيها الإشكال أكثر. ولا يخلو الأمر -على سبيل الافتراض - من أن يكون بين يدى الآمدى كتاب واحد لكل قبيلة فيه أشعارها، وأخبارها، وأنسابها ثم تصرف فى العبارة عنه فسماه مرة «**كتاب بنى فلان**»، وأخرى «**شعر بنى فلان**» أو أشعار بنى فلان، وسمّاه ثالثة «**قبيل بنى فلان**» أو قبيلة بنى فلان أو يكون بين يديه لشعر كل قبيلة أكثر من كتاب، لأكثر من مؤلف ولها أكثر من اسم فيها أخبار القبائل، وأشعارها، وأنسابها، وأيامها، وأحاديثها.. الخ. وبعض هذه الكتب يسمى «كتاب بنى فلان»، وبعضها يسمى« أشعار بنى فلان» وبعضها يسمى «**قبيل بنى فلان**»... وهكذا فتعددت عبارته لاختلاف أسماء الكتب التى ينقل عنها.

وفى ظل غيبة تحديد هذه الكتب، فكلا الوجهين جائز، فرضاً وكلا التفسيرين ممكن عقلا، ولكنى أرجح أن الآمدى كان يتصرف فى تسمية الكتب التى وجد فيها ما وجد من أشعار قبائل العرب، وأخبارها. وتصرف العلماء القدماء فى أعلام الرجال، وفى أسماء الكتب معروف، وسترى عند الحديث عن «مصادر الآمدى» أن من جملة طريقته التصرف فى أسماء الكتب، وتسميتها بأكثر من تسمية متقاربة كما فعل فى «طبقات فحول الشعراء» لابن سلام الجمحى ... وغيره[2].

وليس بلازم أن تكون كتب القبائل التى سمّاها كتباً مستقلة بل قد تكون أجزاءً من كتاب أعظم، وهذا هو الأرجح، وقد رجعت إلى الفهرست لابن النديم، وهو معاصر للآمدى، فرأيته يستخدم كثيرا لفظ الكتاب للكتاب الجامع، ثم يسمى أبواب هذا الكتاب الجامع كتباً.

---

(١) انظر ماسبق:٧٩ (٢) انظر ما يأتي:١٠٢، ١٠٣

قال مثلا عن الحديث عن ابن قتيبة: «وله كتاب معانى الشعر الكبير، ويحتوى على اثنى عشر كتابا...» ، «.. وكتاب عيون الأخبار ويحتوى على عشرة كتب...»[1].

وقال عند ذكر محمد بن سهل بن المرزبان الكرخى، ويعرف بالباحث عن معتاص العلم: «وله من الكتب، كتاب المنتهى فى الكمال، ويحتوى على أثنى عشر كتاباً...»[2].

فالأرجح عندى أن كتب القبائل التى ذكرها الآمدى كانت أجزاءً من كتب جامعة تجمع أشعار القبائل، مع التسليم بأنه كانت هناك أشعار لقبائل مستقلة، وفى الفهرست لابن النديم ما يدل على هذا.

فقد ذكر كتاب: «أشعار القبائل» لخالد بن كلثوم الكلبى، وقال إنه يحتوى على عدة قبائل، وذكر كتاب «جماهير القبائل» لأبى فيد مؤرخ بن عمرو السدوسى[2] ومن الواضح من اسمه أنه يشتمل على عدة قبائل.

وذكر من أشعار القبائل المستقلة: «مآثر بنى أسد وأشعارها»، لمحمد بن عبد الملك الأسدى الفقعسى راوية بنى أسد، وصاحب مآثرها وأخبارها، و«أشعار قريش» لأبى أحمد بن بشر المرثدى[4] وقد ذكرته.. وسأعود إلى تفصيل هذه النقطة عند الحديث عن مصادر الآمدى فى كتابه.

[٢]- محتوي الكتب التي ذكرها

يفهم من صنيع الآمدى أنه كان يحيل مرة على «كتاب أشعار» دَاخَلَها شىء من أخبار، وأنساب، وأخرى على «كتاب أخبار»، داخلها شىء من أشعار وأنساب، ومرة ثالثة، على «كتاب أنساب، مازجه شىء من شعر وخبر. وهذه العلوم الثلاثة كانت ربما تداخلت فى الكتاب الواحد من كتب القدماء، ثم يغلب على الكتاب اسم واحد منها؛ فيعرف به، ويعد فى بابه.

فالكتب التى ذكرها الآمدى، ونقل عنها كانت إذن مزيجا من الأشعار، والأخبار، والأنساب مع غلبة واحد منها على ما عداه، وهذا واضح فى عمله فهو يقول مثلا: فى جذيمة الأبرش «ولجذيمة فى كتاب الأسْد أشعار» ويقول:

---

(١) انظر: ابن النديم: الفهرست: ١١٥.

(٢) السابق: ١٩٧.

(٣) نفسه: ٩٨، ٧١.

(٤) السابق: ٧٣، ١٨٧.

فى حضرمى بن عامر «..... وله فى كتاب بنى أسد أشعار وأخبار حسان» ويقول: فى دواد بن أبى دواد «.. وله فى كتاب إياد أشعار، وأخبار، وقصة مع أبيه...» ويقول فى الحصين والحضين الضبيان «وشعرهما وأخبارهما فى كتاب بنى ضبة».

ويقول فى قيس الجهنى: «لم يرفع فى كتاب جهينه نسبه» ويقول: فى جارم بن الهذيل «... وجدته فى كتاب بنى الحارث بن كعب لم يرفع نسبه» ويقول فى بيهس العذرىّ «لم يرفع فى كتاب عذرة نسبه..» وهكذا[1].

وكل هذا مما يدل دلالة واضحة على أن مادة بعض الكتب التى سمّاها الآمدى، فى كتابه كانت خليطا من الأشعار والأخبار والأنساب، وكان فيها كتب استقلت بواحد أو اثنين من هذه الأبواب الثلاثة، وقد راجعت الكتب التى ذكرها ابن النديم فى الفهرست، فوجدت ما قلته صحيحاً لأن عناوين بعض الكتب تدل على أنه قد ذهب بمضمونها الأخبار والمآثر وبعضها قد ذهبت به الأنساب، وبعضها قد استقلت به الأشعار. وكثير منها كان مزيجا من هذا الثلاثة: الأخبار والأشعار والأنساب[2].

[٣] هل كان الآمدي مستقصيا؟

من رجع إلى «الفهرسة» السابقة، علم أن عدد المواضع التى ذكر فيها الآمدى كتبا للقبائل (مائة وواحد وعشرون) موضعاً، وأن كتب القبائل التى ذكرها (ثمانية وخمسون) كتابا[3]؛ هذا إذا اعتبرنا أنه كان لكل قبيلة كتاب واحد مستقل، لأنه ذكر ثمانيا وخمسين قبيلة أحال فى كل واحدة على كتاب لها، وهى قطعا أقل من هذا العدد، إذا كان الكتاب الواحد يشتمل على عدة قبائل. والسؤال الآن: هل هذا كل ما كان فى زمان الآمدى من الكتب التى فيها أشعار القبائل العربية، وأخبارها؟ أو كل ما كان بين يديه هو منها؟

الجواب: عندى لا، نعم ليس فى أيدينا الآن دليل حسّى على ما نقول، ولكن العقل فى هذا ومثله يبلغ مبلغ الحس، والمعقول فيه يقوم مقام المحسوس.

---

(١) راجع هذه النقول في الفهرسة: وانظر مصادر الشعر الجاهلي . . . : ٥٥٣، ٥٥٤.

(٢) راجع: الفهرست: ٧١، ٧٣، ٨٠، ٩٨، ١٠٣، ١٠٩، ١٦١، ١٨٤، ١٨٧.

(٣) هي عند الدكتور:ناصر الدين الأسد (ستون)، زاد: كتاب (أسلم)، وكتاب (بني سعيد): مصادر الشعر الجاهلي . . .: ٥٤٣.

أما أنه ليس كل ما كان فى زمان الآمدى فهذا ظاهر جداً، لأن العالم بالشعر فى القديم - وكذا الحديث - مهما اتسعت روايته للشعر، وعظم توفره عليه لا يستطيع أن يجمع كل ما كان إلى زمانه من دواوين الشعر حتى لا يفوته ديوان، أو أن يحصى كل الشعراء حتى لا يشذ عنه شاعر وذلك أشق ما يكون فى أمة شاعرة كالعرب، من لا يقول الشعر فيها قليل.

وهذا المعنى قديم معروف، نبه عليه ابن سلام، وابن قتيبة من بعده فى كلام نقلته عنهما فى أول هذا البحث[1]، فإذا كان ذلك كذلك فى أواسط القرن الثالث، والزمان غض، والعلم علم، فهو فى زمن الآمدى (نهاية القرن الرابع) أولى، وإن كان زمان الآمدى من الأزمنة المشرقة فى تاريخ العلم عند المسلمين.

وأما أن ذلك المقدار المذكور ليس كل ما كان بين يدى الآمدى أو ما بلغه خبره من كتب الأشعار والأخبار، فذلك لأمور:

(١) لأنَّ الآمدى لم يؤلف كتابه فى الشعراء إجمالا فيكون مظنة الاستقصاء، وإنما هو كما قال عنه: «.. كتاب ذكرت فيه المؤتلف والمختلف، والمتقارب فى اللفظ والمعنى، والمتشابه الحروف فى الكتابة من أسماء الشعراء، وأسماء آبائهم، وأمهاتهم وألقابهم مما يفصل بينه الشكل والنقط، واختلاف الأبنية، وإنما ذكرت من الأسماء والألقاب ما كانت له نباهة وغرابة، وكان قليلا فى تسميتهم وتلقيبهم، وكانوا إذا ذكروه ذكروه مفرداً عن اسم الأب والقبيلة لشهرته»[2].

فهو قد وقف فى كتابه عند حد المؤتلف والمختلف والمتقارب والمتشابه.... من أسماء الشعراء ثم وقف منهم عند من كان لاسمه أو لقبه نباهة وغرابه، وكان قليلا، دون ما هو كثير شائع.

ولا ريب فى أن الشعراء الذين تأتلف أسماؤهم، أو تخلفت.. إلى آخر ما قال الآمدى، = عدد قليل جدا إذا عُدّ شعراء العرب.

---

(١) راجع ما سبق: ٤٥.

(٢) المؤتلف والمختلف: ٨.

(٢) أن الآمدى تجنب فى كتابه كل من كان مشهوراً من الشعراء؛ لأنهم لا يدخلون تحت شرط كتابه، وهو يقول مثلا: «من يقال له بشر:.. من الشعراء كثير، وليس مما أقصد إلى ذكر حاله منهم: بشر بن أبى خازم الأسدى، وبشر بن عمرو بن مرثد، أخى بنى قيس بن ثعلبة، وبشر بن سوادة التغلبى المعروف بابن شلوة، وبشر بن الهذيل بن زفر الكلابى، وبشر بن حزرم الكلبى المعروف بالأغلب، وبشر بن حزن المازنى، وبشر بن منقذ وهو الأعور الشنى، وبشر بن قطبة بن الحارث الفقعسى، وبشر بن معبد المحاربى، وغيرهم [١]»

فهؤلاء تسعة ممن اسمه بشر من شعراء العرب لم يقصد إلى ذكرهم، ووصف أحوالهم، وإذا كان قد فعل ذلك فى كل ما ذكر من أسماء الشعراء - وقد فعل - فما اكثر من ترك، وما أقل من أخذ.

وقد لاحظت مثلا أنه ذكر الشعراء المشهورين، والفحول المقدمين فى الجاهلية والاسلام، ولم يشر إلى ديوان واحد منهم، وذكر دواوين من دونهم كما رأيت فى فقرة «الدواوين المفردة» من الفهرسة.

فقد ذكر. (امرؤ القيس الكندى)، ولم يذكر ديوانه، وذكر (أعشى قيس)، ولم يذكر ديوانه، وذكر (الأخطل التغلبى)، ولم يذكر ديوانه، وذكر (عبيد بن الأبرص) ولم يذكر ديوانه، وذكر (جرير بن عطية الخطفى)، ولم يذكر ديوانه، وذكر الحارث بن حلزة)، ولم يذكر ديوانه، وذكر(الخنساء بنت الشريد)، ولم يذكر ديوانها، وذكر (أبا ذويب الهذلى)، ولم يذكر ديوانه، وذكر النابغة - الذبيانى) ولم يذكر ديوانه.[٢].

وعلى الجملة فإنه لا يذكر للفحول المشهورين دواوين، ويذكر لمن دونهم فحولة وشهرة وليس مما يعقل أن يكون تحت يده دواوين من ذكر دواوينهم المفردة، ممن ليس لهم كبير شهرة، ثم لا يكون عنده ديوان واحد من هؤلاء الفحول الذين ملأ شعرهم طباق الأرض.

وهذا دليل واضح جداً على أن الاستيعاب لم يكن من همّه، ولا كان

---

(١) المؤتلف والمختلف: ٦٠.

(٢) راجع المؤتلف والمختلف: ٩، ١٢، ٢١، ٥٠، ٧١، ٩٠، ١١٠، ١١٩، ١٩١ على التوالي.

الاسقصاء غايته، بل قصد إلى ما دخل تحت مسمى كتابه، وما وافق شرطه فيه.

ومن المعلوم أن التأليف فى الشعر والشعراء عند العرب قد ذهب فيه مذاهب شتى، فمنهم من ألف على أساس فكرة «الطبقات» كابن سلام الجمحى، ومنهم من ألف على أساس فكرة «الترجمة وإيراد الشاهد والمثل» كابن قتيبة فى «الشعر والشعراء»، ومنهم من ألف على أساس فكرة «المآخذ» كالمرزبانى فى الموشح، ومنهم من ألف على أساس فكرة «الموازنة» كالآمدى نفسه فى كتاب «الموازنة بين شعر أبى تمام والبحترى»، ومنهم من ألف على أساس «الوساطة» كالقاضى الجرجانى فى «الوساطة بين المتنبى وخصومه»... وهكذا

وكتاب الآمدى هذا تأليف على أساس فكرة «المؤتلف والمختلف من أسماء الشعراء «وهى فكرة لطيفة دعا إليها، وإلى ما يشبهها كثرة الشعر والشعراء عند العرب كثرة مفرطة، أدت إلى التداخل الشديد، وأحوجت إلى التمييز بكل وجه ولأجل هذه الكثرة والتشابه الذى أدى إلى التداخل واللبس افتن العلماء القدماء فى الحديث عن طبقات الشعراء، فافردوا بالكلام وبالكتابة الشعراء الذين يجمعهم لقب واحد، أو كنية واحدة، أو اسم واحد كما فعل نفطوية فى الأعاشى من الشعراء، وكما فعل الآمدى فى كتابه هذا وكما فعل المدائنى فى كتابيه: «من نسب إلى أمه»، و« من سمى باسم أبيه».

كتبوا عن الشعراء المعروفين بأمهاتهم كما فعل ابن حبيب والمدائنى، والمعروفين بعاهاتهم كما فعل الصفدى، ومن سبقه فى الشعراء العميان[1]... وهكذا إلى آخر ما هو من هذا الباب[2]، وكل ذلك من أجل نفى التداخل ورفع اللبس.

(٣) أنه كان من شرط الآمدى أن يرتب الشعراء الذين ذكرهم على حروف المعجم، ليقرب على الطالب لهم التناول، ويسهل عليه الالتماس[3]، ولم يكن من شرطه أن يستقصى الكتب والدواوين عند كل شاعر يذكره..

(١) راجع: صلاح الدين الصفدي: نَكْت الهِميان في نُكت العُميان: ٢-٥.

(٢) راجع المؤتلف والمختلف: ١٢ في الأعاشي من الشعراء الذين أملاهم نفطوية، وفي كتابي المدائني: الفهرست: ١٥١.

(٣) المؤتلف والمختلف: ٨.

لكل ما تقدم، فإن كتب أشعار القبائل، وأخبارها، وأنسابها، وكذا دواوين الشعراء المفردة، التي ذكرها الآمدى فى كتابه، وأحصيتها فى «الفهرسة» السابقة لا تمثل كل ما كان فى زمانه، أو تحت يديه، من كتب الأشعار، ودواوين الشعراء، وإنما تمثل ما اقتضى الكلام ذكره، أو جرى به القلم عفوا، وما كان داخلا تحت شرط كتابه، ونهجه فيه.

[٤]: ما وجده الآمدي، وما لم يجده، وما تنخله:

لاحظت أن الآمدى يقول فى بعض من ذكرهم من الشعراء، أو فى بعض ما ذكره من الشعر: «وجدته فى كتاب بنى فلان»، ويقول فى بعضها الآخر: «لم أجده فى كتاب فلان» ويقول تارة ثالثة: هذا ما انتخلته من كتاب بنى فلان، فهذه ثلاثة أبواب من الحكم: «وَجَدْتُ»، و«لم آجِدْ» و«انتخَلْتُ»، فما تفسير هذا الإختلاف فى العبارة؟

قد أحصيت المواضع التى قال فيها «وجدتُ»، فكانت نحوا من ثلاثة وأربعين» موضعا، من عدد «مائة وواحد وعشرين» موضعا وهذا قريب من ثلث عدد من ذكرهم من الشعراء.

وهذه بعض صيغه المستعملة فى هذا الباب، يقول: «كذا وجدت فى كتاب أشجع» أو «كذا وُجِدَ فى قبيل بنى أسد»، أو «وجدت له فى كتاب إياد»[١].

وكل ما كان من هذا الباب، فالإحالة فيه واضحة إلى كتب، كانت بين يدى الآمدى، وجد فيها ما وجد من الشعر، ومن وجد من الشعراء، وسأعود إلى بيان وتفصيل هذه النقطة عند الحديث عن مصادر الآمدى[٢].

ثم أحصيت عدد الشعراء الذين قال: إنه «لم يجد» لهم شعراً، ولا ذِكراً، ولا رُفع لهم فى قبائلهم نسب، فكانوا «اثنين وعشرين شاعرا»، أى أنهم خمس عدد من ذكر من الشعراء تقريبا.

فالأغلب بن نباتة الأزدى – مثلا– لم يجد له فى قبيل الأزْد شعرا مع أنه

---

(١) راجع ما سبق: ٥٣، ٥٤. (٢) أنظر ما سيأتي: ٩٧ وما بعدها.

إسلامي متأخر كما قال، و(جرير بنِ كليب الأسديّ) لم يجد له في قبائل بني أسدٍ ذكرا، مع أنه إسلامي، وابنا الحُمَيِّر: (الحارث، وعبدِ الرحمن) لم يجد لهما في كتاب أشجع شعراً، و(ملاعب الأسنة الحارثي) لم ير له في كتاب بني الحارث بن كعب شعرا.

و(عبد المسيح والمسيّب)، ابنا عسلة لم يَر لهما في قبيل شيبان ذكراً، -مع أن السكرى أورد لهما مقطعات-ووجد حرملة بن عسلة وحده، و(الأخيل الطائي) لم يجد له في أشعار الطائيين ذكرا، و(قسامة بن رواحة السنبسي) ليس له عنده في أشعار طيء ذكر، مع أن أبا تمام أنشد له في الحماسة، و(عبد الرحمن بن أذينة العبدي) من عبد القيس لم يجد له في أشعارهم شعرا، و(بشار ابن جمانة العبسي)، ليس له في كتاب بني عبس ذكر.

و(جابر بن الرواغ) من بني عقيل لم يجد له في كتابهم ذكرا، و(ذو الأصابع حبان بن عبد الله)، من عنز بن وائل لم يجد له في قبيلهم شعرا، و(أعشى بني عوف)، ليس له في أشعار بني عوف شيء، مع أن نفطوية النحوي، ذكره له، وأملاه عليه في من ذكره وأملاه من الأعاشي، و(أفلح بن مالك الفزاري) لم يذكر له فِي كتاب فزارة شعر، و(الأغلب الكلبي) ليس له في أشعار كلب شعر، ولم يرَ (لأبي الغول النهشلي) ذكرا في كتاب بني نهشل، هؤلاء خمسة عشر شاعراً ممن لم يجد لهم في قبائلهم شعرا، أو ذكرا.

والذين قال: إنه لم يرفع لهم نسب في قبائلهم - من الشعراء - سبعة، وهم: (علبة بن الحارث الجرمي) من «جرم»، و(قيس بن الخنان) من «جهينة»، و(جارم بن الهذيل) من «بني الحارث بن كعب»، و(القتال السكوني) من «السكون»، و(المتوكل العجلي)، من «بني عجل»، و(بيهس العذري) من «عذرة»، و(أبو الحضر) من «بني الهجيم».

فهؤلاء اثنان وعشرون شاعراً، لم يجد لهم شعراً ولا ذكراً، ولا رُفِع لهم نسب، من مجموع مائة وواحد وعشرين، وقد جمعتهم على سبيل الأحصاء إلاّ ما ندّعني .

ولعلك تلاحظ أن بعض الشعراء الذين كانوا معروفين، مذكورين قبل

زمن الآمدى، لم يَعرف هو لهم فى زمنه شعراً، ونِسْبَتُهم - كما رأيت - خمسُ عدد من أورد من الشعراء، وتلك نسبة ليست بالقليلة.

وإذا أنت أعدت النظر فى «الفهرست المتقدمة» وفى هذا السرد القريب علمت أن بعض الشعراء الذين لم يجد لهم شعراً، ولا وقف لهم على ذكر من القدماء الذاهبين فى القدم: (كامرىء القيس بن الحمام) الذى لم يجد له فى أشعار كلب شعراً، وقال: إن الذى أدركه الرواة من شعره قليل، لقدمه، و(كالأغْلَب الكلبى) الذى لم يجد له شعرا فى أشعار كلب، وقال: أظن شعره درس فلم يترك. فهذان كلبيان درسِ شعرهما لقدمهما، و(كنابغة بنى عوف) الذى قال أيضا إن شعره درس، فقِدَم الشاعر، والشعر، وبعد العهد بهما من أسباب دروس الشعر وعفائه، وهذا مفهوم

وبعضُ الشعراء الذين لم يجد لهم شعرا ولا ذكراً إسلاميون، قريبو عهد بالرواية والرواة، مثل (جرير بن كليب الأسدى)، و(الأغلب بن نباتةَ الأزدى).

وبعضهم كان معروفا عند أهل العلم بالشعر، والرواية قبله، مثل، (جرير بن كليب الأسدى)، و(ابنى عسلة: عبد المسيح، والمسيب)، و(قسامة بن رواحة الطائى)، فهؤلاء ممن قرب عهده، وضاع شعره.

وهذا يدلك على أن ضياع الشعر، قد طال بعضَ من كان جاهليا قديما لم تدرك الرواية منه إلا القليل وبعضَ من كان اسلاميا قريب المعرفة عند أهل العلم والرواية، وكل هذا مما يصحح نظرية أبى عمرو بن العلاء فى دروس الشعر العربى وعفائه، قرنا بعد قرن، وجيلا بعد جيل.

ذلك ما قال فيه الآمدى: «وجدته» وما قال فيه: «لم أجده».

أما ما صرّح بأنه تنخله من أشعار القبائل، ودواوين الشعراء: فقد أحصيته، فكان (أربعة عشر) موضعاً، وهذه هى بلفظه، وعلى ترتيب ورودها فى كتابه:

١- قال عند ذكر (امرىء القيس بن عابس): «وله أخبار قد ذكرتها فى شعراء كندة، فى كتاب الشعراء المشهورين»[١].

---

(١) المؤتلف والمختلف: ١٠.

٢–وقال في (أحد الأعاشى) من وَلَد أعشي بني ربيعة، بن ذهل، بن شيبان: «.... وذلك مذكور فيما تنخلته من أَشعار بني أبي ربيعة..»[١].

٣– وقال في (أعشى همدان) :«وقد اخترت له جزءً مفرداً فيما اخترته من أشعار المشهورين»[٢].

٤– وقال في (الأغلب العجلي) الراجز: «واخترت شعره فيما اخترت من الرجز»[٣].

٥– وقال عن: (الأشهب بن رميلة) : «.. وقد ذكرت أخباره، وأشعاره في كتاب الشعراء المشهورين»[٤].

٦– وقال عند ذكر (الأخضر اللَّهَبِيّ)، من ولد أبي لهب، بن عبد المطلب – تبت يداه–: «وقد ذكرت أخباره، ومختار شعره مع بني هاشم في أشعار المشهورين»[٥].

٧– وقال عند ذكر (الأحمر الباهلي) : «وقد ذكرت حاله، وأشعاره مع الشعراء المشهورين»[٦].

٨– وقال عند ذكر (الأحوص بن محمد بن عاصم بن أبي الأفلح) : «وقد ذكرت أشياء من أخباره، ونتفا من شعره مختارة، في كتاب المشهورين، وفي أشعار الأوس والخزرج»[٧].

٩– وقال عند ذكر (الأعور السنبسي) : «.. كتبت له فيما تنخلته من أشعار طيء قصيدة»[٨].

١٠– وقال عند ذكر (الأخوص – بالخاء –: زيد بن عمرو بن عتاب) : «.. وله في كتاب بني يربوع أشعار جياد، مما تنخلته من قبائلهم»[٩].

١١–وقال عند ذكر (الأخيل العجلي) : «.. وقد ذكرت حاله في بني عجل»[١٠].

---

١ – ٥: المؤتلف والمختلف: ١٣، ١٥، ٢٢، ٣٣، ٣٥.

٦– ١٠: المؤتلف والمختلف: ٣٧، ٤٨، ٤٠، ٤٩،

١٢- وقال عند ذكر (بُشَير - تصغير بشْر - بن أبى جذيمة العبسى)، و(بُشير بن الخليج) أحد بنى ثعلبة، بن سعد، بن ذبيان، بن بغيض: «.. وقد ذكرت هؤلاء فى كتاب متنخل القبائل فى مواضعهم»[1].

١٣- وقال عند ذكر (أبى الجويرية العبدى): «وله محاسن قد ذكرتها فى كتاب المشهّرين- كذا»[2].

١٤- وقال فى (أبى نجيلة الراجز، وأرجوزة له: «وأنت تراها فى كتاب الرجز فى أشعار المشهرين - كذا-»[3].

وأنت ترى من تتبع هذا السرد: أن القبائل التى نص الآمدى على أنه انتخب من أشعاها هى: «بنو ربيعة»، و«بنو هاشم» و«الأوس الخزرج» و«طىء» و«بنو يربوع» و«بنو عجل» و«كندة».

وقد قلت فى موضع سابق: إن الاستقصاء لم يكن من شرطه فى كتابه، ولهذا فإن من الأرجح أنه كان فى متخيراته أشعار لغير هذه القبائل التى سمّاها، ثم لم يورد ذكرها فى كتابه.

والآمدى -كما ترى - يُسَمّى كتابين له، ضَمّا مُنتَخَباته الشعرية التى انتخبها، واختياراته التى اختارها، وهما: «كتاب منتخب القبائل» و«كتاب الشعراء المشهورين، وهذان الكتابان لم يذكرهما ابن النديم فيما ذكر له من الكتب، وابن النديم معاصر للآمدى، عرفه، وذكره، فقال فى ترجمته له: «... من أهل البصرة، قريب العهد، وأحسبه حيًا، مليح التصنيف، جيد التأليف، يتعاطى مذهب الجاحظ فيما يعمله من الكتب» وذكر كتبه[4] فلِمَ لَمْ يذكر له

١ - ٣ : المؤتلف والمختلف: ٦١، ٨٠، ١٩٣. و«المسهّرين» في (٢)، (٣) تصحيف للمشهورين تصحيحه فيما سبق.

(٤) الفهرست: ٢٢١ وذكر للآمدي من الكتب: كتاب المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء - وهو الكتاب الذي نحن فيه - وكتاب معاني شعر البحتري، وكتاب: نثر المنظوم، وكتاب: الموازنة بين أبي تمام البحتري، وكتاب: الرد علي علي بن عمار فيما خطأ فيه أبا تمام، وكتاب: في أن الشاعرين لا تتفق خواطرهما، وكتاب: في إصلاح ما في معيار - كذا - الشعر لابن طباطبا، وكتاب في نثر ما بين الخاص والمنزل - كذا - من معاني الشعر، وكتاب: في تفضيل شعر امريء القيس علي الجاهليين، وكتاب في شدة حاجة الإنسان إلي أن يعرف قدر نفسه» أ، هـ.

هذين الكتابين.

هل هما كتابان من كتب الآمدى فى الاختيارات الشعرية، لم يبلغ ابن النديم خبرهما؟

أو أنهما متنخلات شعرية، جمعها الآمدى لنفسه، وتخيرها لتعينه على دراسة الشعر ونقده، وهو بابه الذى برَعَ فيه، ثم لم يخرجها للناس فى كتاب؟، لا أدرى وإن كان الإفتراض الثانى أرجح عندى.

ويفهم من كلام الآمدى أن «الشعراء المشهورين» كان إختياراً شعرياً يضم أبوابا عدة: منها باب (أشعار الأوس والخزرج)، وقد ذكر فيه شعر الأحوص بن محمد بن عاصم، وباب (لشعراء كندة) ذكر فيه شعر امرئ القيس بن عابس، وباب للرجز ذكر فيه - فيما ذكر - رجز أبى نخيله. وذكر فى هذا الكتاب أشعارا لمن ذكر من الشعراء، وأخبارا، كما يفهم من كلامه، وكان فيه أجزاء مفردة لبعض الشعراء كما صنع مع أعشى همدان...وربما سمَّى بعض هذه الأبواب كتابا[1].

«ومتنخل القبائل» ذكره صراحة عند ذكر: بُشَيْر بنى عبس، وبُشَيْر بنى ذبيان وذكره إشارة عند ذكره الأعور السنبسى، وزيد بن عمرو بن عتاب المعروف بالأخوص.

وعلى فرض أنهما مما لم يبلغ ابْنَ النديم خبرهما من كتب الآمدى، فلا أدرى يقيناً، أهما كتابان، أو كتاب واحد سماه الآمدى مرة: «منتخب القبائل» ومرة أخرى «الشعراء المشهورين» جريا على عادته فى التجوز فى التسمية كما تقدم فإن كانا كتاباً واحداً فالأمر واضح، وإن كانا كتابين فربما كان أكثر متنخله من الشعر فى كتاب «متنَّخل القبائل»، ويكون الكتاب الآخر وهو «الشعراء المشهورون»، قد ذهب بأخبار المشهورين من الشعراء خاصة، وأشعارهم، كما يفهم من اسمه وقد قال- كما تقدم- إنه لم يقصد إلى تسمية المشهورين فى كتاب «المؤتلف والمختلف»، أو ذكر حالهم[2]، فلعله قصد

---

(١)المؤتلف والمختلف : ٩١.　　(٢) المؤتلف والمختلف: ٦٠، ٦١.

إلى ذلك في كتاب المشهورين، وهذا كله اجتهادٌ نظري.

ويَبقى بعد هذا مواضع في كتاب الآمدي، لا يفهم من ظاهر النص فيها، أهل هي مما كان موجوداً قبله، من خط غيره من العلماء؟ أو هي من تخيره هو، وخطه هو؟. ومن أمثلتها قوله: «ولجذيمة في كتابه الأزد أشعار» وقوله: «..وهو في قبيل بني أسد» وقوله: «وله في كتاب بني جعفي أشعار جياد» وقوله: «وهي ثابتة في أشعار حمير» ، وقوله: «وله في كتاب بني الحارث مرثية» ، وقد حصيت ما جاء على مثل هذا الصنيع فكان نحوا من «اثنين وخمسين» موضعا.

وهذه المواضع كلها يصحّ تأوُّلها على أنها تعني الكتب التي كانت موجودة قبل الآمدي لرواة الشعر التي نقل منها ما نقلِ مَن الأشعار، والأخبار، والأنساب، فتلحق حينئذبالقسم الذي قال فيه: «وجدت في كتاب كذا..» ..

ويجوز تأوّلها على أنه أراد بها ما تخيره هو وانتخبه هو. وهو كما رأيت قد يسمي الباب من اختياراته كتابا، كما في قوله: «وأنت تراها في كتاب الرجز في أشعارِ المشهورين» وقد مَرَّ قريبا، فتكون داخلة حينئذ في عداد ما قال فيه «تنخلت» .

ويجوز أن يكون بعضها داخلا في باب ما قال فيه: «وجدت» ، وبعضها داخلا في باب ما قال فيه: «تنخلت» هذا كله افتراض، والفصل عسير مع غياب النص... وإن كنت أرجح من سياق الكلام، أن أكثر هذه الكتب داخل في القسم الأول، أي: في الاختيارات التي كانت قبله، من اختيار غيره، ونقل هو منها ما نقل.

[٥] (مصادر الآمدي)

من مشكل كتاب «المؤتلف والمختلف» حقّا، أن الآمدي في كل المواضع التي قال فيها: وجدت في كتاب بني فلان أو: لم أجد، في كتاب بني فلان، أو عند من ذكر لهم من الشعراء دواوين مفرده.. في كل هذا لم يصرحِ ولا مرةواحدة: لمن تكون هذه الكتب والدواوين؟ أي من الذي جمعها أو صنعها،

فى هذا الباب ؟!!! مع أنه ذكر كثيرا من الرواة، وأشار إلى بعض كتبهم.

ورأيت أن مما يعين على حَلّ هذا المشكل أن أجمع على سبيل الاستقصاء- إلا ما فاتنى سهوا أو غفلة -أسماء العلماء الذين صرح الآمدى بأنه أخذ منهم، أو نقل عنهم، وكتبهم التى نقل منها ما نقل، قَلّ هذا المنقول أو كثر، وأن أرتبهم بألقابهم أو كناهم، أو أسمائهم التى ذكرهم بها على حروف المعجم، تسهيلا على الطالب، وتقريبا للمتناول: وهذا سيكشف- إن شاء الله - عن مصادر الآمدى فيما ذكره من أشعار العرب، وأخبارها: ما صرح به فى كتابه، وما لم يصرح به.

(١)- الأخفش الصغير(٣١٥هـ) : (أبو الحسن على بن سليمان..)[١] .

ذكر الآمدى أنه قرأ عليه كامل المبرد، وأفاد منه فى تصحيح رواية شيء من الشعر..[٢].

(٢)- الأصمعى(٢١٣هـ) : (عبد الملك بن قُريب..[٣]، نقل عنه الآمدى بيتا من كتابه «خلق الإنسان» لجرية الهجيمى، ونقل عنه بيتا ثانيا للأحيمر السعدى اللص، ولم يقل من أين نقله عنه[٤].

(٣)- ابن الأعرابى(٢٣٠هـ) : (أبو عبد الله محمد بن زياد..[٥]، ذكر الآمدى له كتاب «النوادر» في موضعين: قال فى الأولى: «ذكره - يعنى ابن علقة التميمى - ابن الأعرابى فى نوادره، فأنشد له... وذكر بيتين من الشعر- »، وقال فى الثانى:- عند ذكر نقيع بن حرموز العبشمى-«.. جاهلى ذكره ابن الأعرابى في نوادره، وأنشد له - وذكر بيتين من الشعر-»[٦] . وكتاب النوادر لابن الأعرابى ذكره ابن النديم فى

(١) ترجمته في: السيوطي: بغية الوعاة: ٢/ ١٦٧، ١٦٨.

(٢) المؤتلف والمختلف: ٣٠، وانظر الموازنة: ١٠/ ٢٤.

(٣) ترجمته في: نزهة الألباء: ٧٥، وبغية الوعاة: ٢/ ١١٣، وكتاب «خلق الانسان» معدود في كتبه في البغية، ولابن قتيبة أيضا كتاب في «خلق الانسان» البغية: ٢/ ٦٣.

(٤) المؤتلف والمختلف: ٧٧، ٣٧، وهناك كتب كثيرة تحت عنوان «خلق الانسان» راجعها في الفهرست لابن النديم: ٦٦، ٦٩، ٧٢، ٧٧، ٨٢، ١٠٢، ١١٧، ١٢٦.

(٥) ترجمته في: نزهة الألباء..: ١٠٥.

(٦) المؤتلف والمختلف: ١٦٠، ١٩٥، وكتب النوادر كثيرة جداً ذكر منها ابن النديم(واحداً وعشرين كتابا انظر الفهرست: ١٣٠.

الفهرست، وقال: رواه عنه جماعة منهم الطوسى وثعلب وغيرهما بروايات عدة[1].

(٤)- بندار بن لِرَّة الكرخى[2]، سمع الأصمعى، وقد ذكر الآمدى كتابه «معانى الشعر» فى عدة مواضع، فنقل عنه ثلاثة أبيات للأغلب بن نباتة الأزدى، وبيتا لهميان الضبى، وبيتا للصلتان الضبى فى صفة ناقته، عن أبى زيد، وأربعة أبيات للقيط بن ضبع العبشمى، وكلاماً عن الأصمعى، ونقل عنه أيضا نسب الأحيمر الطائى[3] وكتاب «معانى الشعر» لبندار ذكره له ابن النديم كما سيأتى وسماه «معانى الشعراء»

(٥) أبو تمام (٢٣١هـ): حبيب بن أوس الطائى.

ذكر له الآمدى اختيارا شعريا سماه «اختيار المقطعات» ونقل عنه بيتا للأخطل بن غالب، أخى الفرزدق الشاعر، وقال: - إن ذلك البيت - دخل فى شعر أخيه الفرزدق.

وذكر له «اختيار الحماسة» ونقل عنه خمسة أبيات للمثلم بن عمرو التنوخى»، ونقل عنه أيضا بيتا من أبيات الحارث بن وعلة.

ونقل عن أبى تمام أبياتاً ثلاثة لأبى الطمحان الأسدى، فى لحيته حين حلقها صاحب شرطة يوسف بن عمر[4].

(٦)- ثعلب(٢٩١هـ): (أحمد بن يحيى..)[5]

وقد سَمىٌ له الآمدى ثلاثة كتب: كتابَ «الأمالى» ونقل عنه بيتين للرماح بن نهشل الأسدى، وثلاثة أبيات للأحمر بن سمية السعدى: نقلها ثعلب عن ابن الأعرابى[6]، وكتابَ «الأبيات السائرة» ونقل عنه لعامر بن

---

(١)الفهرست: ١٠٣.

(٢) ترجمته في: بغية الوعاة: ٤٧٦/١، ومعجم الأدباء: ١٢٨/٧-١٣٤. والفهرست: ١٢٣.

(٣) المؤتلف والمختلف: ٢٣، ١٩٨، ١٤٥، ١٧٥، ٣٧، علي التوالي.

(٤) السابق: ٢١، ١٨١، ١٩٧، ١٥، ولم أجد بيت الأخطل، ولا أبيات أبي الطمحان في الوحشيات.

(٥)ترجمته في: نزهة الألباء... :١٥٧.

(٦) المؤتلف والمختلف: ١٢٤، ٣٦.

الطفيل الخزرجي، البيت السائر الفائق:

إذَا أَنْتَ لَمْ تَجْعَلْ لِسِرِّكَ جُنَّةً   تَعَرَّضْتَ أَنْ تُرْوى عَلَيْكَ العَجَائِبُ[(١)]

و«كتابَ النوادر»، وعنه نقل رجزاً لأبى دهبل الدهيرى الأسدى يقوله فى ابنته، وما كانت تطالبه به من الثراء[(٢)].

(٧)– ابن دريد(٣٢١هـ): محمد بن الحسن..)، وهو من أساتذة الآمدى وقد ذكر له من الكتب كتابَ «الأمالى»، وقال، عند ذكره المَرّار الجرشى: «أنشدنا له أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد، عن ابن أخى الأصمعى، عن الأصمعى– وذكر ثلاثة أبيات ثم قال:– وهى عندى فى أمالى أبى بكر أبيات كثيرة»[(٣)].. والأمالى معدود فى كتب ابن دريد[(٤)].

(٨)– ابن حبيب: أبو جعفر محمد بن حبيب بن أمية بن عمرو، مولى بنى العباس وقد ذكر له الآمدى كتابا وسمّاه بألفاظ مختلفة: سماه مرة: «تسمية شعراء القبائل»، فقال عند ذكر ذى الخرق بن شريح بن دارم: «... عن ابن حبيب، ذكره فى كتاب «تسمية شعراء القبائل»، وسماه بهذا الاسم أيضا عند ذكر قيس بن ذريح...[(٥)]

وعبر عنه مرة أخرى بـ «شعراء القبائل» فقال عند ذكر جرير بن كليب ابن نوفل، بن نضلة الشاعر: «كذا ذكره ابن حبيب فى كتابه الذى ذكر فيه شعراء القبائل، ولم يذكر له شعرا»[(٦)].

وسماه فى موضع ثالث «كتاب مختلف القبائل» وأظن هذا الموضع حاشية أدخلت على أصل الكتاب من غير المؤلف، أو زيادة من المؤلف زادها على أصله القديم[(٧)].

---

(١) المؤتلف والمختلف: ١٥٤.   (٢) السابق: ١١٧.   (٣) السابق: ١١٧.

(٤)راجع: الاشتقاق لابن دريد: مقدمة المحقق: ٧، ١٥.

(٥)المؤتلف والمختلف: ١١٩، ١٢٠   (٦) المؤتلف والمختلف: ٧٢.

(٧) السابق: ١١٥.

وقال في موضع رابع عند ذكر الحارث بن البرصاء: «ولم يذكر له ابن حبيب شعرا، وإنما ذكره في فهرست أسماء الشعراء، في القبائل»[1]. ولابن حبيب كتب في القبائل وأشعارها، سأعود إلى ذكرها.

(٩)- أبو حاتم السجستاني(٢٥٠هـ)[2]

ذكر له الآمدي كتاب «ما تلحن فيه العامة»، وأشار إليه مرة واحدة، عند ذكر الأخطل بن حماد، وأورد عنه بيتا واحداً من الشعر[3]، وهذا الكتاب عدّة ياقوت من كتب أبي حاتم[4].

(١٠)- الجاحظ (٢٥٥هـ) (عمرو بن بحر: أبو عثمان..)

ذكر الآمدي كتابه «البيان والتبيين»، مرة واحدة، ونقل عنه بيتا من الشعر، للصلتان الفهمي[5]، وذكر كتابه «الحيوان» ونقل عنه خمسة أبيات من الشعر، لمن اسمه أبو الطمحان غفلا[6].

(١١)- دعبل بن علي الخزاعي(٢٤٦هـ)

ذكر له الآمدي كتابا عن الشعراء فقال عند ذكر أبي هلال الأحدب الأعرابي: «ذكره أبو علي دعبل بن علي الخزاعي في كتاب شعراء بغداد...[7] وقال عند ذكر القلاخ العنبري: «ذكره دعبل في شعراء البصرة..»[8]، وقال عند ذكر أبي ذؤيب النميري «ذكره دعبل في شعراء اليمامة وأنشد له...»[9] «وأغفل تسميته فقال عند ذكر كثير بن كثير السهمي: «أنشد له دعبل بن علي في كتابه...»[10].

ويفهم من كلام الآمدي أن هذه التسميات التي ذكرها إنما هي لأبواب من الكتاب، وليست اسم الكتاب نفسه، فهو كتاب في الشعراء، ذكر فيه دعبل

---

(١) المؤتلف والمختلف: ٦٨، وانظر: ١٣١. (٢) ترجمته في: نزهة الألباء ... :١٣١.

(٣) المؤتلف والمختلف: ٢٢.

(٤) انظر: معجم الأدباء: جـ١١/ ٢٦٣.

(٥) المؤتلف والمختلف: ١٤٥.

(٦) المؤتلف والمختلف: ١٥٠.

٧ -١٠ المؤتلف والمختلف: ٦٧، ١٦٩، ١٦٨، ١٢٠.

شعراء كل مصر من الأمصار ومنهم شعراء بغدادو شعراء البصرةو شعراء اليمامة، وغيرهم كالذى فعل ابن سلام الجمحى فى فقرة «شعراء القرى العربية...».

وكان الآمدى قد ذكر كتاب دعبل بن على فى «الموازنة» فقال مرة: «كتابه الذى ألفه فى الشعراء»، وقال مرة أخرى: «كتابه المؤلف فى الشعراء»[1]، فذكر الكتاب فى الموازنة بموضوع الكتاب، وذكره فى «المؤتلف والمختلف» بذكر بعض أبوابه.

وكتاب دعبل مذكور فى «معجم الأدباء» لياقوت الحموى وغيره باسم «طبقات الشعراء»، قال: «ولدعبل كتاب طبقات الشعراء، وديوان شعر، مات سنة ٢٤٦هـ»[2]، وهذه هى تسمية الكتاب الحقيقية - فيما يبدو - وقد تصرف الآمدى فى العبارة عنه كعادته.

(١٢)- السكرى (٢٧٥هـ): (عبد الله بن الحسن بن الحسين...)

ذكر له الآمدى كتابه: «الشعراء المعرفون بأمهاتهم» فى ثلاثة مواضع: عند ذكر ابن طوعة الشيبانى، ونقل عنه بيتا من الشعر[3] وعند ذكر ابن طاعة[4]، وعند ذكر ابن عنقاء الجهنى، وقال: «ذكره أبو سعيد السكرى فى كتاب الشعراء المعروفين بأمهاتهم، ولم يرفع نسبه..»[5].

وقال فى أربعة مواضع أخرى من كتابه: قال أبو سعيد، أو قال أبو سعيد السكرى[6]، ولم يسمِّ فيها كتاباً، وقد راجعت هذه المواضع الأربعة فوجدت الإحالة فيها إلى هذا الكتاب نفسه، وإن لم يصرح الآمدى، لأن الشعراء الذين ذكرهم فى هذه المواضع من المنسوبين الى أمهاتهم أيضا، كالمذكورين فى المواضع الثلاثة الأولى.

(١٣)- ابن سلام (٢٣٢هـ): (محمد بن سلام الجمحى...)

وقد ذكر الآمدى كتابه عن طبقات الشعراء ثلاث مرات، قال مرة: «قال

---

(١) الموازنة: ١/ ١٣، ١٩.

(٢) معجم الأدباء: جـ١١، ١١٢. وانظر: تاريخ بغداد: ٤/ ١٤٣.

(٣ -٦) المؤتلف والمختلف: ١٤٨، ١٤٩، ٧٥، ٨١، ٨٠، ١١١ على التوالي.

ابن سلام فى كتاب الشعراء: ومما يروى من قديم الشعر قول دويد حين حضرته الوفاة..»[1]، وقال مرة ثانية عند ذكر الممزق العبدى:

«.ذكر ذلك بن سلام فى شعراء مكة...»[2]، وقال مرة ثالثة عند ذكر الأصم الفزارى: وهو الحكم بن زهرة: «قال الجمحى: زهرة أمه، وهو الحكم، بن المقداد، بن الحكم، بن الصباح...الخ»[3].

فسمّى كتاب ابن سلام كما ترى هنا: «كتاب الشعراء»، وذكر أحد أبوابه وهو باب: «شعراء مكة»، وكان سماه فى كتابه الموازنة: «الطبقات»[4].

(١٤)- أبو عبيدة (٢٠٧هـ): (معمر بن المثنى..)

ذكر له الآمدى كتابين: «كتابَ النقائض» و«كتابَ الضيفان»، أما كتاب النقائض فقد ذكره فى ثلاثة مواضع نقل فى الموضع الأول تفسير شعر لجرير[5]، وفى الموضع الثانى ذكر قصيدة للفرزدق هجا فيها المتوكل، ونافعاً الكلابين، وكانا فيمن هجاه[6]، وفى الموضع الثالث نقل عن أبى عبيدة أبياتا لمزرد بن عوف ... وقال إنه لم يسمع بمزرد هذا إلا فى هذا الموضع..[7].

وأما كتاب «الضيفان»، فقد ذكره عند الحديث عن حبيب بن تميم المجاشعى، فى هجاء أخواله من بنى مجاشع، وكان أضافهم فلم يحمدهم، وذكر ما قال من الشعر، ثم قال: «ذكر ذلك أبو عبيدة فى كتاب «الضيفان»[8]، وكتاب «الضيفان» ذكره ابن النديم لأبى عبيدة، ولم يذكر كتاب «النقائض»[9]!!

(١٥)- أبو عمرو الشيبانى (٢٠٦هـ): (إسحاق بن مراد . . .)

ولم يُسَمِّ له الآمدى كتابا فى الشعراء، وإنما قال: مما وُجدَ بخط أبى عمرو الشيبانى .قال ذلك فى ثلاثة مواضع، يذكر فيها شيئاً من الشعر، وشيئاً من أنساب الشعراء[10].

---

(١): المؤتلف والمختلف: ١١٤ وهو في: طبقات فحول الشعراء: ١/ ٣١.

(٢ - ٣) المؤتلف والمختلف: ١٨٥، ٤٣. والذي في الطبقات: «وعبد الله بن حذاقة السهمي الممزق» ولم يترجم له: ١/ ٢٣٤ وانظر الحاشية:٢ لشاكر.

(٤) الموازنة: ١/ ٩.

(٥ - ٨): المؤتلف والمختلف: ٤٠، ١٧٩، ١٩٠، ٩٦، علي الترتيب.

(٩) الفهرست : ٧٩/ ٨٠.

(١٠) المؤتلف والمختلف : ١٠٨، ١٦٨، ١٧٧.

ولكنه ذكر لأبي عمرو كتاباً هو «كتاب الحروف»: ذكره في موضعين[(١)]

وقول الآمدى مما وجد بخط أبي عمرو عبارة عامة كما ترى، غير محددة، ويمكن أن توجه إلى كل ما كتبه أبو عمرو بيده، وخطه بقلمه، وأبو عمرو - رحمه الله - كان حافظا لأشعار العرب ولغتها، جمّاعة لهما، قال عنه عبد الرحمن الأنبارى: «. . . كان عالماً باللغة، حافظا لها، جامعاً لأشعار العرب»[(٢)]

وقد ذكر ابن النديم لأبي عمرو من الكتب. كتاب: غريب الحديث، وكتاب النوادر المعروف بحرف الجيم، وكتاب النحلة، وكتاب النوادر الكبير- على ثلاث نسخ-وكتاب خلق الإنسان، وكتاب الحروف، وكتاب شرح كتاب الفصيح[(٣)].

وروى عن ثعلب أن أبا عمرو دخل البادية، ومعه دستيجتان من حبر، فما خرج حتى أفناها، يكتب سماعة عن العرب»[(٤)]

وروَى عن أبي عمرو الشيبانى ابنه عمرو - وبه كُنّى - قال: «لما جمع أبي أشعار العرب كانت نيفا وثمانين قبيلة، وكان كلما عمل منها قبيلة، وأجرجها إلى الناس، كتب مصحفا بخطه!!»[(٥)] وحكى أيضا أنه نقل عن المفضل الضبى، دواوين العرب، وسمعها منه»[(٦)]

والآمدى حين يقول «ممّا وُجِدَه بخط أبي عمرو» فهو ينقل - بلا شك - من أشعار قبائل العرب التىَ جمعهَا الشيبانى، وخطها بيده، وأخرجها للناس، كما قال ابنه، وكانت أشعار القبائل لأبي عمرو باقية قطعا إلى زمن الآمدى، فالذى بينهما من الزمن ليس بالزمن المتطاول، وينبغى أن يكون الآمدى قد أدرك من أدرك أبا عمرو، وروى عنه أو نحو ذلك. وكان الآمدى ينقل أيضا من كتب أبي عمرو التى ذكرها ابن النديم.

(١) المؤتلف والمختلف: ١١٨، ١١٩.

(٢) نزهة الألباء . . : ٦٣.

(٣) أنظر الفهرست: ١٠١/ ١٠٢.

(٤-٦) نزهة الألباء . . . . : ٦٣.

١٦- ابن الكلبي (٢٠٤ هـ) : (هشام بن محمد بن السائب . .)

ذكره الآمدى فى موضع واحد، عند ذكر الأخيل الطائى، وقال : «ذكره ابن الكلبي فى أنساب طئ»[١] ويفهم من هذه العبارة أنه أخذ من كتبه ما اتصل بأنساب الشعراء، وكان هشام، وأبوه محمد، وابنه العباس من أعلم الناس بالأنساب، وأحفظهم لها، أخذ هشام عن أبيه، وعنه أخذ ولده العباس[٢] و«نسب طئ» باب من أبواب «كتاب نسب اليمن» لهشام الكلبى، كما ذكر ابن النديم[٣].

(١٧) ابن المعتز (٢٩٦هـ) : (عبد الله بن المعتز)

وقد أشار الآمدى إلى كتاب واحد له، فى موضع واحد، وهو «كتاب سرقات الشعراء»، وذلك عند ذكر الصلتان الفهمى، وقوله:

العبْدُ يُقْــرَعُ بالعَصَــا والحُــرُّ تَكْفِيــهِ الإشَــارَةْ

قال: «. . . . وذكره أبو العباس، عبد الله بن المعتز فى كتابه المؤلف فى سرقات الشعراء، حكاية عن الجاحظ»[٤]، وكتاب «السرقات، معدود ضمن كتب ابن المعتز، عند ابن النديم[٥].

(١٨) المفضل الضبى (١٧١هـ) :(أبو عبد الرحمن المفضل بن محمد.)

سمى له الآمدى كتابا بلفظين مختلفين، قال عند ذكر المتلم الغسانى: «أنشد له المفضل فى «اختيار المقطعات» : وذكر ثلاثة أشطر من الرجز[٦]، وقال عند ذكر جبار بن سلمى بن مالك. . .: «أنشد له المفضل فى «المقطعات»، وذكر بيتين من الشعر-»[٧].

وذكر المفضل فى موضعين آخرين، وفى كليهما يقول: وأنشد له المفضل ويذكر بيتين من الشعر[٨] ولم يسمّ فيهما كتابا، ولا أحال على كتاب.

---

(١) السابق : ٥٠. (٢) نزهة الألباء . . . : ٦١.

(٣) الفهرست : ١٤٣. (٤) المؤتلف والمختلف : ١٤٥

(٥) الفهرست : ١٦٩. (٦-٧) المؤتلف والمختلف : ١٨٣، ٩٩.

(٨) السابق : ٦٥، ١٩٦.

وقد التمست هؤلاء الشعراء الأربعة، والشعر الذى ذكره لهم فى شرح المفضليات للتبريزى، فلم أجدهم، ولم أجده، ومن المعلوم أن المفضليات إختيار قصائد، لا مقطعات، والآمدى يحيل فى الموضعين الأولين، على اختيار مقطعات- وكذا فى الموضعين اللذين أغفل فيهما ذكر الكتاب الذى نقل عنه.

ومعنى هذا أنه كان للمفضل «اختيارُ مقطعات» وهو غير اختيار القصائد المعروف بالمفضليات وقد رجعت إلى ترجمة المفضل فى «نزهة الألباء، فى طبقات الأدباء» لعبد الرحمن الأنبارى، فوجدته ذكر له من الكتب، غير المفضليات: كتاب الأمثال، وكتاب معانى الشعر، وكتاب العروض، ولم يذكر له اختيار المقطعات الذى ذكره الآمدى[1] وذكر ابن النديم اختيار المفضليات للمفضل، وسماه مرّة «المفضليات»، وأخرى كتاب «الاختيارات»[2].

* * *

وللآمدى غير هذه المصادر التى ذكرتها، كتبٌ لم يعيِّن أصحابها، وخفى على أمر أكثرها، إلا ما اجتهدت فى معرفته:

(أ) قال عند ذكر (جميل بن سيدان الأسدى): «وجدت فى مقطعات الأعراب له. - وذكر بيتين من الشعر-»[3]. وقال أيضا عند ذكر (كعب المخبل)، ولم يعرف من نسبه فوق هذا: «وجدته فى مقطعات الأعراب» ولا أعرف نسبه، ووجدت له - وذكر خمسة أبيات»[4].

فما «مقطعات الأعراب التى ذكرها ولمن تكون؟. لا أدرى يقيناً،وقد وجدت للهيثم بن عدى كتاب «مقطعات الأعراب»[5] فهل هى المقصودة؟

(ب) وقال عند ذكر النابغة التغلبى: الحارث بن عدوان. . . : « شاعرٌ وجدت له فى الأناشيد- وذكر ثلاثة أبيات-»[6] فما الأناشيد ولمن تكون؟ لم أعرف.

---

(١) نزهة الألباء . . . : ٣٦

(٢) الفهرست: ١٠٢.

(٣-٤) المؤتلف والمختلف : ٧٣، ١٧٨.

(٥) الفهرست : ١٤٦

(٦) المؤتلف والمختلف : ١٩٣

جـ - وقال عند ذكر ابن خذام الأسدى، وهو من المفحشين، إسلامى كان ينزل الكوفة . . . «وذكر هذا في كتاب المفاحشات»[1] فما كتاب المفاحشات أهو كتاب مستقل أم باب من كتاب لبعض من كان قبله من العلماء، أم هو باب من كتابه هو «منتخب القبائل» - وقد تقدم- ؟ لا أدرى

د- وذكر الآمدى مراراً من كنيته «أبو اليقظان»، ونقل عنه ما يوحى بأنه كان من مصادره المهمة، ولم يزد فى كل ما نقل عنه على قوله: «قال أبو اليقظان[2]» لا يذكر له نسبا، ولا يسمى له كتاباً. وقد التمست أبا اليقظان هذا فيما بين يدىّ من الكتب، فلم أجده أول الأمر، ثم وجدته بآخره.

فهو أبو اليقظان: سحيم بن حفص، قال عنه ياقوت: «أبو اليقظان الإخبارى النسابة، توفى سنة تسعين ومائة، وذكره ابن النديم، وذكر له من المصنفات «كتاب أخبار تميم» ،و «كتاب حلق تميم بعضها بعضا» و«كتاب نسب خندف وأخبارها» ، و «كتاب النسب الكبير» ، و«كتاب النوادر[3]» .

وقال ابن النديم نقلا عن المدائنى: «أبو اليقظان هو: سحيم بن حفص، وسحيم لقب، واسمه عامر بن حفص: قال المدائنى: «فإذا قلت حدثنا أبو اليقظان فهو أبو اليقظان، وإذا قلت سحيم بن حفص، وعامر بن حفص، وعامر ابن أبى محمد، وعامر بن الأسود، وسحيم بن الأسود، وعبد الله بن حفص، وأبو اسحاق، فهو أبو اليقظان وكان عالما بالأخبار والأنساب، والمآثر والمثالب، ثقة فيما يرويه وتوفى سنة ١٩٠ هـ وله من الكتب كتاب حلق تميم بعضها بعضا، وكتاب أخبار تميم، وكتاب نسب خندف وأخبارها، وكتاب النسب الكبير، ويحتوى على نسب: إياد، وكنانة، وأسد بن خزيمة والهون بن خزيمة، وهذيل ابن مدركة، وقريش بنى طابخة، وقيس عيلان، وربيعة بن نزار، وتيم بن مرّة، وكتاب النوادر رأيته بخط ابن سعدان وغير ذلك من النسب»[4].

وأظنه هو الذى يقصده الآمدى، ويفهم من كلام ابن النديم، وياقوت أنه

---

(١)السابق : ١٠٩.

(٢) انظر المؤتلف والمختلف : ٥٥، ٧٠.

(٣) انظر: معجم الأدباء: جـ ١١ / ١٨٠.

(٤) الفهرست: ١٣٨.

كان إخباريا مذكوراً، ونسابة معروفا، فكان يكفى أن يقال: قال أبو اليقظان ليعرف من هو أبو اليقظان، كما نقل عن المدائنى، وكما فعل الآمدى، ورأيته يذكر فى نصوص كثيرة فى معجم الأدباء بهذه الكنية: قال أبو اليقظان وكفى.

تلك هى مصادر الآمدى: الكتبُ التى سمّاها فى كتابه، والعلماء الذين سمّاهم، وعنها وعنهم نقل ما نقل من الأشعار، والأخبار، والأنساب، ولكنه نقل قطعا عن غير المصادر التى سمّاها، لأنه لم يكن من شرط كتابة أن يُسمّى كل عالم أخذ عنه، أو كل كتاب نقل منه، بل ذكر ما دعت إليه الحاجة، أو جرى بذكره القلم عفواً .

ويقول فى بعض المواضع، «وجدت ذلك فى غير كتاب»[1] أو كذا وجدته فى غير موضع وهذ دليل على كثرة مصادره.

وبعض هذه المصادر أصل من بعض واعتقد أن ما اختاره أبو عمرو الشيبانى وجمعه من أشعار العرب، وما جمعه ابن حبيب، وأبو تمام الطائى هى من أكبر مصادر الآمدى، وأعظمها فى كتابه هذا، لأن هؤلاء الثلاثة هم الجمّاعون الكبار لأشعار العرب فى زمانهم. وقد ذكر هو لأبى تمام فى كتاب الموازنة ستة إختيارات شعرية[2] .

ويأتى يعد هذه ما كتبه دعبل عن الشعراء، وما كتبه أبو سعيد السكرى؛ وما كتبه ابن لرة الكرخى فى معانى الشعر، فهذه الثلاثة من مصادره الأصلية بعد الثلاثة الأولى.

ثم تأتى بعد هذه المصادر الستة بقية المصادر التى ذكرها، ومالم يذكره أيضا. من هذه جميعاً أخذ ما أخذ ونقل ما نقل.

هذا وأقدار العلماء الذين ذكرهم الآمدى فى كتابه، أعظم فى باب علم الشعر وروايته، وأجَلُّ مما تدل عليه النقول القليلة التى ذكرها عنهم، والكتب التى سمّاها لهم.

---

(١) السابق : ١١٦، ١٢٣.

(٢) الموازنة : ٥٨/١.

فابن الأعرابي الذي نقل عنه الآمدي في موضعين، قال عنه أبو العباس ثعلب: قد أملى على الناس ما يحمل على أجمال!! ولم ير أحد في الشعر أعزر منه . . .»

وقال عن كتابه «النوادر» الذي نقل عنه الآمدي: «رواه عنه جماعة منهم الطوسي، وثعلب، وغيرهما، وقال: إن روايات هذا الكتاب عن ابن الأعرابي بلغت تسع روايات، وقيل اثنتي عشرة رواية[1]

وبندار بن لِرَّة – وقيل لزة –[2] الكرخي. كان من الحفظة الكبار في زمانه للشعر، مع أنه لا يكاد يعرف الآن قال عنه ابن النديم: «الكرخي من علماء الجبل، واسمه منداد بن عبد الحميد، ولزة لقب، ويكنى منداد بأبي عمرو» وذكر له من الكتب: معاني الشعراء، الذي سماه الآمدي «معاني الشعر» وكتاب شرح معاني الباهلي الأنصاري، وكتال جامع اللغة، قال ورأيت قطعة منه، وكتاب الوحوش»[3].

وقال عنه ياقوت: إنه كان يحفظ سبعمائة قصيدة، من القصائد التي مطلعها «بانت سعاد» وما كان أحد من الحفظة في زمانه ولابعده يبلغ هذا المبلغ، ونقل ياقوت عن ابن الأنباري من كتابه الأمالي: أن ابن لِرَّة هذا كان أحفظ أهل زمانه للشعر»[4]. مع أن الآمدي لم ينقل عنه في كتابه إلا قليلا.

– وأبو تمام الطائي الذي نقل عنه الآمدي في كتابه أبياتاً دون العشرة محلُّه في علم الشعر مذكور، واختياره له معروف، والآمدي نفسه ذكر له في كتاب الموازنة «ستة» اختيارات شعرية، ووصفها بأنها مشهورة[5].

وابن حبيب الذي نقل عنه الآمدي مواضع من كتابه الذي وضعه في «شعراء القبائل». من عِلْيَة علماء بغداد بالأنساب، والأخبار، واللغة، والشعر، والمعرفة بالقبائل روَى عَن أبي عبيدة، وابن الأعرابي، وقطرب، وأبي اليقظان،

---

(١) ابن النديم: الفهرست: ١٠٣.

(٢) هو: عند الآمدي وياقوت: «ابن لِرَّة» – بالراء، وعند ابن النديم «ابن لِزَّة» بالزاي.

(٣) الفهرست: ١٢٣. (٤) معجم الأدباء: جـ ٧/ ١٢٨ – ١٣٤.

(٥) انظرها في: الموازنة . . . : ١/٥٨.

وعمل قطعة من أشعار العرب.

وله من الكتب : كتاب المؤتلف والمختلف فى النسب، وكتاب الشعراء وأنسابهم، وكتاب الألقاب ويشتمل على ألقاب القبائل، وكتاب: القبائل الكبير جمعه للفتح بن خاقان. قال ابن النديم: إنه رأى نسخة منه فى نيف وعشرين جزءاً، وكان فيها نقص يستدل منه على أنها كانت فى نحو أربعين جزءاً، فى كل جزء مائتا ورقة وأكثر، قال: ولهذه النسخة فهرست لما تحتوى عليه من القبائل، والأيام بخط التسترى: ابن على الوراق فى نحو خمس عشرة ورقة»[1]

وابن دريد أستاذ الآمدى الذى نقل عنه أبياتاً معدودة من كتاب «الأمالى» كان واسع المعرفة، عظيم العلم، جمّ الرواية. قال عنه أبو الطيب اللغوى: «كان أحفظ الناس، وأوسعهم علما، وأقدرهم على شعر، وما ازدحم العلم والشعر فى صدر أحد ازدحامهما فى صدر خلف الأحمر، وابن دريد، وتصدر ابن دريد فى العلم ستين سنة»[2].

وأبو حاتم السجستانى الذى نقل الآمدى عنه بيتاً واحداً من الشعر من كتابه: «ما تلحن فيه العامة» كان واسع العلم، كثير التأليف، ذكر له ياقوت: أحد عشر مؤلفا فى القرآن، والقراءات والشعر، واللغة، وغيرها، وأشار إلى أن مؤلفاته أكثر من هذا[3]

وأبو سعيد السكرى الذى نقل عنه الآمدى مواضع معدودة من كتابه: «الشعراء المعروفين بأمهاتهم، هو الذى صنع عدداً موفوراً من دواوين شعراء العرب، ذكرهم ابن النديم، وأحصيتهم فكانوا نحواً من أربعين ديوانا، أو يزيد.

وعمل من أشعار القبائل شعر خمس وعشرين قبيلة هى أشعار: بنى ذهل، وبنى شيبان، وبنى يشكر، وبنى حنيفة، وبنى محارب، والأزد، وبنى نهشل، وبنى عدى ، وأشجع، وبنى تميم، وبنى عبدود، وبنى مخزوم، وبنى أسد، وبنى

(١) ابن النديم : الفهرست: ١٥٥/١٥٦.

(٢) مراتب النحويين . . نقلا عن : الاشتقاق . . .: ٩/١.

(٣) راجع : معجم الأدباء : جـ ٢٦٣/١١ - ٢٦٥.

الحارث، والضباب، وفهم، ومزينة ، وعدوان»[1]، وهذه من جملة القبائل التى ذكرها الآمدى فى كتابه، فكأنما كان يُحيل على هذا الكتاب أكثر ما يحيل.

وهشام بن الكلبى الذى لم يذكره الآمدى إلا فى موضع واحد، عند ذكر نسب الأخيل الطائى علامة بالأنساب كأبيه، غزير التأليف، وقد سَمّى له ياقوت فى معجم الأدباء: مائة وخمسين مصنفا جلها فى الأنساب: أنساب العرب[2]

وإذا كان الآمدى لم ينص صراحة فى المواضع التى أشار فيها إلى كتب من تقدمه، أو نقل عنها، لمن هذه الكتب؟ ومَن ألّفها، وصار هذا من مشكل كتابه كما قلتُ، فقد بات معلوماً الآن أنه ينقل عن تلك الكتب التى ذكرتها، لهؤلاء الأعلام الذين أشار إليهم، وكأنما أغنته تلك الأشارات القليلة، عن النص الصريح عند كل موضع . . . وكان العلماء يعرفون ذلك ولا ينكرونه على من فعله.وقد بدا لى عند هذا الموضع أن أذكر أهم الكتب فى أشعار العرب وأخبارها التى استخرجتها من كتاب الفهرست لابن النديم، وهى مظنة أن تكون من مصادر الآمدى . . . وهى:

- كتاب «جماهير القبائل» لأبى فيد مؤرج بن عمرو السدوسى (الفهرست: ١٧١) وكتاب «مآثر بنى أسد وأشعارها للفقسىّ : محمد بن عبد الملك الأسدى راوية بنى أسد، وصاحب مآثرها، وأخبارها - أدرك المنصور - (الفهرست ٧٣).

وكتب: «مآثر العرب» و«مآثر غطفان» لأبى عبيدة و«الشعراء المذكورون» و«أشعار القبائل» ويحتوى على عدة قبائل كلاهما لخالد بن كلثوم الكلبى الراوية النسابة (الفهرست ٨٠).

وكتب : «مدح القبائل» و «تفسير القبائل» و «نوادر بنى فقعس» كلها لابن الأعرابى (٢٣١هـ) (الفهرست: ١٠٣)، وكتاب : «جماهير القبائل» لأبى طالب المفضل بن سلمة - وهو لطيف- (الفهرست١٠٩، ١١٠)

---

(١) راجع: الفهرست: ٢٢٦.

(٢) أنظر: معجم الأدباء: جـ ٢٨٧/١٩ ومابعدها.

– دواوين أشعار الفحول الذين صنعهم ثعلب (الفهرست: ١١١)، والذين صنعهم: محمد بن القاسم الأنبارى (الفهرست ١١٢) وكتاب: تفسير أسماء الشعراء» وكتاب «القبائل» لأبى عمرو الزاهد صاحب ثعلب(الفهرست: ١١٣) وكتاب «نسب طئ» وكتاب «مقطعات الأعراب» للهيثم بن عدى (الفهرست: ١٤٥، ١٤٦) وكتب: «من نسب إلى أمه» و«من سمى باسم أبيه» و «أشراف عبد القيس» و«خبر خزاعة» وغيرها للمدينى (الفهرست: ١٥١) وكتاب «القبائل» وكتاب «الأشراف» وكتاب «مختصر البطون» لأحمد بن الحارث الخزاز صاحب المدينى (الفهرست: ١٥٣) وكتاب «أخبار غنى وأنسابهم» وكتاب «الأنساب» لأبى خالد الغنوى (الفهرست: ١٥٣) وكتاب «النسب الكبير» لعبد الرحمن بن عبدة أحد النسابين، ويحتوى على أنساب قبائل العرب «ومختصر أسماء القبائل» وله من أنساب القبائل المفردة: نسب بنى فقعس، نسب كنانة، وغيرهما (الفهرست:١٥٣)، وكتاب «أفخاذ العرب» لأبى عبد الله محمد بن صالح (ابن النطاح) (الفهرست: ١٥٦).

وكتاب «أخبار العرب وأيامها للزبير بن بكار، «ونسب قريش وأخبارها» له أيضا (الفهرست: ١٦١) وكتاب : «منازل العرب وحدودها، وأين كانت محلة كل قوم، وإلى أين انتقلوا منها» لأبى الوزير: عمر بن مطرف، مات فى أيام الرشيد على الصحيح(الفهرست: ١٨٤) وكتاب «أشعار قريش» لأبى أحمد بن بشر المرثدى، –معاصر لابن الرومى – قال ابن النديم، «وعليه عوّل الصولى فى الأوراق، وله انتحل» (الفهرست: ١٨٧).

هذا بعض التراث الشعرى الذى كان بين يدى الآمدى، فتأمل الآن كم كان مقدار هذا التراث جميعه؟!!

وبعد. فإذا كان كتاب «الموازنة» للآمدى قد دلّ على حسن علمه بالشعر، وتذوقه له، حتى قال محققه:

«إن الآمدى أعظم نقاد الأدب العربى، وإمامهم الذى لا يضارع ولا يجارى، وإنه فى تاريخ النقد أمة وحد، فى دقة منهجه، وأصالة رأيه، وعمق

فكره، وحسن عرضه، ونصاعة أسلوبه . . . الخ»[1]

فإن «كتاب المؤتلف والمختلف» هذا دليل على سعة علم الآمدى بالشعراء: أسمائهم، وألقابهم ، وكناهم، وقبائلهم وأنسابهم، وأخبارهم وأشعارهم وبما قال العلماء فى ذلك كله.

وقد قال فى آخر الكتاب، إنه ذكر ستمائة، وخمسة وأربعين شاعراً[2] ممن ائتلفت أسماؤهم وألقابهم وكناهم أو اختلفت، ومن هذا حاله فى الشعراء قليل، وذكر : أنه تجنّب ذكر المشهورين من الشعراء، والمشهورون هم الأكثر، وذكر: أنه أورد «من الأسماء والألقاب ما كانت له نباهة وغرابة، وكان قليلا فى تسميتهم وتلقيبهم، وكانوا إذا ذكروه، ذكروه مفرداً عن اسم الأب والقبيلة لشهرته»[3]، وترك ما ليست له نباهة ، ولا فيه غرابة.

فإذا كان قد بلغ ذلك العدد مع كل هذه الشروط، وكل هذا التضييق، فكيف كان علمه بغير من ذكر من الشعراء، ممن لم يدخل تحت شرط كتابه؟.

وهذا البحث، وإن كان بحثا فيما ضاع أكثره من شعر العرب وأخبارهم، فليس بالجهد الضائع، لأنه بحث فيما ضاع لنعرف به قدر ما بقى وحسبك بهذه من غاية.

فالأمم التى أبتليت بضياع أكثر علمها وأدبها كأمة العرب، وأمة الإسلام تكون دراسة ما ضاع من علمها وأدبها، وكيف ضاع؟ ولم ضاع؟ فى مثل أهمية دراسة ما بقى، لأنه لابد عند الحكم على مابقى - حينئذ - من استحضار ما كان ثم ضاع.

وقد قلت فى بحث سابق: إن الرسوخ فى العلم محتاجٌ إلى «قدرة على الإحساس بما قاله العلماء، ثم ضاع، قياساً على ماقالوه وبقى، وإلى معرفة ماكان من علمهم، وإن لم يأت به اللفظ عنهم، حملا على ما كان من علمهم وجاء به اللفظ عنهم. . .»[4].

---

(١) الموازنةج ١/١٣، ١٤ من المقدمة .   (٢) المؤتلف والمختلف: ١٩٨.

(٣) المؤتلف والمختلف : ٨   (٤) الابتداع والاتباع.دراسة في النقد العربي القديم: للمؤلف : ٨ من المقدمة.

وعسى أن أكون قد وفقت فيما قصدت إليه من هذا البحث، والله من وراء القصد، وله الحمد فى الأولى والآخرة، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه . . .

وكتبه أبو حازم

كمال عبد الباقي لاشين

٤ من ربيع الأول ١٤١٩هـ / ٢٨ يونيو ١٩٨٨م.

المصادر والمراجع

١- الابتداع والاتباع: دراسة فى النقد العربى القديم. الدكتور/ كمال عبد الباقى لاشين مطبعة الحسين الإسلامية. الطبعة الأولى. ١٣١٤هـ/١٩٩٣م.

٢- الأخبار الطوال: لأبى حنيفة أحمد بن داود الدينورى (٢٨٢هـ): تحقيق عبد المنعم عامر: طبعة مكتبة المثنى ببغداد/ العراق.

٣- الاشتقاق: لأبى بكر محمد بن الحسن بن دريد. . .(٣٢١هـ): تحقيق وشرح عبد السلام هارون: الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م. منشورات مكتبة المثنى ببغداد/ العراق.

٤- الأعلام : قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين لخير الدين الزركلى. طبعة دار العلم للملايين. بيروت/ لبنان.

٥- الإنباه على قبائل الرواة: لابن عبد البر : أبى عمر يوسف بن عبد الله (٤٦٣هـ) : تحقيق إبراهيم الإبيارى. الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م نشر دار الكتاب العربى / بيروت/ لبنان.

٦- أنساب الأشراف: لأحمد بن يحيى البلاذرى: تحقيق الدكتور محمد حميد الله الطبعة الثالثة: دار المعارف/ بمصر.

٧- البيان والتبيين: لأبى عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (٢٥٥هـ) تحقيق وشرح عبد السلام هارون. الطبعة الثلثة ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م. نشر مكتبة الخانجى بالقاهرة.

والطبعة التى حققها : حسن السندوبى : الطبعة الثانية ١٣٥١هـ/١٩٣٢م المطبعة الرحمانية بمصر.

٨-بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاة: لجلال الدين عبد الرحمن السيوطى (٩١١هـ) تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. الطبعة الأولى ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٥م مطبعة عيسى البابى الحلبى.

٩- بلوغ الأرب فى معرفة أحوال العرب: للسيد محمد شكرى الألوسى البغدادى: شرح محمد بهجة الأثرى. الطبعة الثانية دار الكتب العلمية/ بيروت/ لبنان.

١٠- تاريخ الأدب العربى: كارل بروكلمان: نقله إلى العربية الدكتور عبد الحليم النجار. الطبعة الثالث. دار المعارف بمصر.

١١- تاريخ بغداد للخطيب البغدادى أبى بكر أحمد بن على (٤٦٣هـ)ط المكتبة لسلفية. المدينة المنورة.

١٢- التعريفات لعلى بن محمد الجرجانى طبعة ١٤١٦هـ/١٩٩٥م. دار الكتب العلمية بيروت/ لبنان.

١٣- جمهرة أنساب العرب لأبى محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسى (٤٥٦هـ) تحقيق عبد السلام محمد هارون. الطبعة الرابعة. دار المعارف/مصر.

١٤- الحماسة البصرية: لعلى بن أبى الفرج بن الحسن البصرى (٦٥٦هـ) : تحقيق عادل سليمان جمال. طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية. القاهرة ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م.

١٥- الحيوان لأبى عثمان عمرو بن بحر الجاحظ. تحقيق عبد السلام هارون. الطبعة الثانية. مطبعة مصطفى الحلبى.

١٦- ديوان الهذليين. الطبعة الأولى ١٣٦٧ هـ/ ١٩٤٨م مطبعة دار الكتب المصرية/ القاهرة.

١٧- رسائل البلغاء: عُنى بجمعها محمد كرد على. الطبعة الثانية ١٩١٢/١٣٣٠م.

١٨- سمط الآلى : فى شرح أمالى القالى للوزير أبى عبيد البكرى الأونبىّ حققه عبد العزيز الميمنى.مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٤٥هـ/ ١٩٣٦م.

١٩- شرح ديوان الحماسة لأبى على أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقى (٤٢١هـ) نشرة أحمد أمين، عبد السلام هارون. الطبعة الثانية. لجنة التأليف والترجمة والنشر/ القاهرة.

٢٠- الشعر والشعراء لأبى عبد الله محمد بن مسلم بن قتيبة (٢٧٦هـ). تحقيق أحمد محمد شاكر. دار المعارف . الطبعة الثانية ١٩٧٧م.

٢١- طبقات فحول الشعراء لمحمد بن سلام الجمحى(٢٣١هـ) قرأه أبو فهر:محمود محمد شاكر: مطبعة المدنى/ القاهرة.

٢٢- العمدة: فى محاسن الشعر وآدابه لأبى على الحسن بن رشيق القيروانى (٤٦٣هـ) تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد. الطبعة الأولى ١٣٥٣هـ/١٩٣٤م. المكتبة التجارية الكبرى / مصر.

٢٣- العين للخليل بن أحمد الفراهيدى (١٧٥هـ) تحقيق مهدى المخزومى، ود. إبراهيم السامرائى/١٤٠٩هـ. مطبعة مؤسسة دار الهجرة/ إيران.

٢٤- الفهرست لمحمد بن اسحاق بن النديم (٣٨٥هـ) طبعة دار المعرفة. بيوت/ لبنان.

٢٥- القرطين لابن مطرف الكنانى (٤٥٤هـ) أو كتابى مشكل القرآن وغريبه لابن قتيبة دار المعرفة. بيروت لبنان.

٢٦- لسان العرب لابن منظور المصرى (٧٠٠هـ). ط. دار المعارف/ القاهرة.

٢٧- المؤتلف والمختلف: فى أسماء الشعراء، وكناهم، وألقبهم، وأنسابهم، وبعض شعرهم: لأبى القاسم الحسن بن بشر الآمدى (٣٧٠هـ): تصحيح وتعليق الدكتور ف كرنكو الطبعة الأولى. مكتبة لقدسى. در الكتب العلمية. بيروت/ لبنان وهو المصدر الأول لهذا البحث (ومعه معجم الشعراء للمرزبانى).

٢٨- المرصَّع : فى الآباء والأمهات، والأبناء والبنات، والأذواء والذوات لابن الأثير الجزرى (٦٠٦هـ) تحقيق الدكتور فهمى سعد. الطبعة الأولى

١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م. عالم الكتب بيروت/ لبنان.

٣٠- مصادر الشعر الجاهلى وقيمتها التاريخية للدكتور ناصر الدين الأسد. الطبعة الثانية ١٩٦٢م. دار المعارف / مصر.

٣١- معجم الأدباء لشهاب الدين أبى عبد الله ياقوت الحموى (٦٢٦هـ) . ط دار المستشرقين بيروت/ لبنان.

٣٢- معجم البلدان لشهاب الدين . . . ياقوت الحموى دار صادر بيروت ١٩٧٩م.

٣٣- معجم الشعراء لأبى عبيد الله محمد بن عمران المرزبانى (٣٨٤هـ) بتصحيح الدكتور ف كرنكو مكتبة القدسى بيروت/ لبنان.

٣٤- المنازل والديار لأسامة بن منقذ (٥٨٤هـ) تحقيق: مصطفى حجازى طبعة المجلس لأعلى للشئون الإسلامية ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م القاهرة.

٣٥- الموازنة بين شعر أبى تمام والبحترى للآمدى. الطبعة الثانية. دار المعارف / مصر.

٣٦- الموشح فى مآخذ العلماء على الشعراء فى عدة أنواع من صناعة الشعر للمرزبانى تحقيق على محمد البجاوى. دار نهضة مصر/ القاهرة ١٩٦٥م.

٣٧- نزهة الألباء فى طبقات الأدباء (أو) تاريخ الأدباء النحاة لأبى البركات عبد الرحمن بن محمد الأنبارى (٥٧٥هـ) قدم له الأستاذ : على يوسف بدون تاريخ.

٣٨- نسب قريش لأبى عبد الله المصعب بن عبد الله بن المصعب الزبيرى (٢٣٦هـ) نشره إ. ليفى بروفنسال. الطبعة الثانية. دار المعارف/ بمصر.

٣٩- نَكْت الهميان فى نُكت العُميان لصلاح الدين خليل بن أيبك الصفدى وقف على طبعه: أحمد زكى بك طبعة ١٣٢٩هـ/١٩١١م. المطبعة الجمالية/ بمصر.

٤٠- الوحشيات (وهو الحماسة الصغرى) لأبى تمام حبيب بن أوس

الطائى (٢٣٢هـ) حققه عبد العزيز الميمنى، وزاد فى حواشيه محمود محمد شاكر. الطبعة الثانية / دار المعارف/ مصر.

٤١- الوساطة بين المتنبى وخصومه لأبى الحسن على بن عبد العزيز الجرجانى (٣٦٦هـ) تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم وعلى محمد البجاوى. الطبعة الثانية ١٩٥١ . دار أحياء الكتب العربية/ مصر.

الفهـــرس

عامر (٧١) غنى (٧٢) فزارة (٧٢) فهـــم (٧٣) بنو قريظـــة (٧٣) بنو قشـير (٧٣) بنو قيـس بن ثعلبـة (٧٤) بنو القيـــن (٧٤) كلب (٧٥) بنو كلاب (٧٦) بنو كنانة (٧٧) بنو محارب (٧٧) بنو مرة بن عوف (٧٧) مزينة (٧٧) نهـــد (٧٨) بنو نهشل (٧٨) بنو الهجيــم (٧٨) هذيل (٧٨) بنو هاشم (٧٩) بنو يربــوع (٧٩) بنو يشكر (٧٩).

ثانيا: الدواوين المفردة:

ديوان الأبيـرد اليـربوعى (٨٠) ديوان الأخطل بن حـمـاد (٨٠) ديوان الأعـشى التـغلبى (٨١) ديوان أعـشى بنى ربيـعـة (٨١) ديوان أعـشى عكـــل (٨١) ديوان الحصين بن الحمام(٨١) ديوان أبى الطـــمحان القينى (٨١) ديوان القتال الكلابى (٨١) ديوان القـلاخ (٨١) ديوان الكميث الأكبر (٨١) ديوان نهار بن توسعـة (٨٢).

- **(الدراسة) : نقد عمل الآمدي في كتابه** (٨٢ - ١١٤)

– الألفاظ التى استخدمها الآمدى فى التعبير عن كتب شعر القبائل، وشعر الشعراء ذوى الدواوين المفردة (٨٣) تصرف الآمدى فى أسماء الكتب التى ذكـرها (٨٥) مـحتـوى الكتب التى ذكـرها (٨٦) هل كـان الآمـدى مستقصيا؟ (٨٧) ما ذكره من الكتب ليس كل ما كان فى زمانه، ولا كل ما وصل إلى يديه (٨٨) مذاهب التأليف فى الشعر عند القدماء (٩٠)

– إحصاء المواضع التى قال فيها الآمدى وجدتُ (٩١)

إحصـــاء المواضع التى قال فيهـــا : لم أجـــد (٩١)

إحـصـاء مـا تنخله الآمـدى (٩٣)كـتـابان للآمـدى فى الاخـتيـارات(٩٥)

مناقشة حول الكتابين(٩٦)

– مـصادر الآمدى من العلمـاء الذين ذكرهـــم فى كتابـــه، والكتب التى

أدونيس والثورة على التقاليد

بقلم الدكتور/ محمد السيد عيد

تـوطـئـة

شهد النصف الثانى من القرن العشرين تطورا فى مجال الدراسات الادبية والنقدية، وظهر أثر ذلك واضحا فى الأدب العربى إبداعاً ونقداً؛ إذ أن ظواهر التأثر والتأثير بدت أكثر فاعلية فى المسار الأدبى العالمى، وكان طبيعياً أن يتأثر الأدب العربى بالاتجاهات الجديدة، وقد ترتب على ذلك إعادة النظر فى مفهوم الشعر العربى، بل فى معنى الثقافة العربية كلها وأسسها الاجتماعية والثقافية، وإعادة النظر - كذلك - فى معنى التراث العربى وروافده.

وكان «أدونيس» من أبرز االأدباء المعاصرين الذى تأثروا بتلك الاتجاهات الجديدة، وأثروا بدورهم فى الأدب المعاصر في مجالى الشعر والنقد فى آن واحد، وسنعرض فى هذا المبحث للروافد الثقافية لأدونيس، وأثرها فى التنظير والإبداع الأدبى.

أدونيس والروافد الثقافية

ولد «أدونيس» (على أحمد سعيد أسبر)، الشاعر السورى فى قرية قصابين القرية الجبلية التى تقع بين اللاذقية وطرطوس، فى سنة ١٩٣٠، ولم ينتظم فى الدراسة إلا فى سن الرابعة عشرة، حيث دخل مدرسة طرسوس ١٩٤٤، ولكن تحصيله العلمى بدأ قبل ذلك على يد والده الذى كان يعلمه شيئا من القرآن والشعر العربى القديم[١]، ويقول أدونيس: «الشعر العربى القديم أعرفه، وبه انجلبت طفولتى الأولى فى القرية، وذلك بتوجيه أبى، وسهره على تربيتى، لأنه كان قارئا محبا للشعر، وبصيرا فى اللغة العربية وأسرارها، وعلى يديه قرأت بشكل خاص؛ المتنبى، وأبا تمام، والشريف الرضى، والمعرى، وعشرات آخرين فى دواوينهم، أو فى مجاميع شعرية - وبخاصة «الحماسة» لأبى تمام؛ إلى ذلك علمنى القرآن وتجويده»[٢].

ثم أنهى أدونيس دراسته الثانوية فى مدرسة اللاذقية، وتابع تحصيله العلمى الجامعى حيث حصل على درجة الفلسفة من جامعة دمشق سنة ١٩٥٤، وتزوج من فتاة سورية هى الدكتورة خالدة سعيد، وكانت تشاركه

(١) يراجع: بنية القصيدة العصرية في شعر أدونيس للدكتور علي الشرع ص ٨٠٧.

(٢) أدونيس : ها أنت أيها الوقت ٢٦.

حينئذ همومه السياسية والفكرية، وفى الجامعة بدأت تظهر عنده بوادر الثورة على طرق التدريس وعلى معالجة التراث بطريقة تقليدية تقتل حيويته وتكبت فيه روح الإبداع والانطلاق، يقول: «كانت الجامعة مكانا يقتل الشعر، ويقتل الذائقة الشعرية فى آن واحد، وكان التراث يبدو فيها - عبر طرق التدريس والرؤية والفهم - نقيضا لا للحياة وحدها، وإنما للإنسان وللتقدم كذلك، وفى الجامعة نفسها جامعة دمشق، بدأت الهوة تنحصر أيضا بينى وبين الواقع، وما يحيط بى. . .

بدأت أرى الحاضر امتدادا لهذا الماضى الذى تقدمه الجامعة، وأخذ ينمو فى نفسى الشعور بأننى أعيش على شفا المكان - أتأرجح، وأكاد أهوى، وفى هذا الإطار بدأت أتنبه إلى أنه لا يكفى بخاصة فى الشعر، أن يرج الكلام الجسد لكى يستيقظ ويتجدد، بل ينبغى أيضا أن يرج الجسد الكلام لكى يستيقظ هو أيضا ويتجدد»(١)

لم يكن أدونيس إذن راضيا عن الحياة الثقافية فى الجامعة، ولم تكن ترضيه تلك الطرق التى يسلكها الأساتذة فى التعامل مع التراث، وإلى جانب ذلك كانت الظروف السياسية المتعلقة بالحزب القومى السورى غير مواتية للبقاء فى سوريا، فاضطر إلى الهروب إلى لبنان سنة ١٩٥٦، حيث عمل مدرساً فى المدارس الثانوية، وحصل سنة ١٩٥٧ على الجنسية اللبنانية، يقول أدونيس مقدماً نفسه فى الندوة اللبنانية سنة ١٩٨٦: «إن من يجلس أمامكم على هذا الكرسى شخص تمتلئ ذاكرته بالحفر امتلاء الشوارع، وها أنا بينكم، لكن هذه الحفر التى تنتقل معى تفصلنى عنكم، ولن يكون لقاؤنا مضيئا ما لم نكشفها»(٢)

كان أدونيس يعرف شيئا قليلا من اللغة الفرنسية، وكانت هذه المعرفة الضئيلة لا تكاد تعينه على قراءة الأدب الفرنسى، ولكنه عمقها بالدأب والمطالعة، ومحاولة القراءة لدواوين الشعراء الفرنسين، يقول: «كنت لا أزال أحفظ بعض الكلمات الفرنسية، ولا أزال قادرا بصعوبة على القراءة، قراءة بعض النصوص غير الصعبة، إذن سأقرأ بالفرنسية، وسأقرأ الشعراء الأكثر شهرة، وهكذا بدأت بديوان «أزهار الشر» لبودلير . . بعد ذلك لم أفارق الكتب الفرنسية. .

(١) أدونيس : ها أنت أيها الوقت ٢٧.
(٢) دكتور علي الشرع مرجع سابق ص ٧.

وعملت هذه القراءة على تعميق الهوة وتوسيعها بينى وبين الثقافة التى كانت تسود حياتنا . . . »[1]

إذن لم يتعلم أدونيس الفرنسية فى مدرسة، وإنما تعملها بجهد شخصى، حتى تمكن منها، وقرأ بها أشعار المشاهير فى الأدب الفرنسى، فقرأ المجموعات الشعرية لماكس جاكوب، وبول فاليرى، وهنرى ميشو، وبيار جان جوف، ورينه شار، وقرأ من خلال اللغة الفرنسية أعمال الشاعرين الألمانيين راينر ماريا ريلكه، ونوفاليس.

من هنا ندرك أن المرحلة الأولى مكنته من دراسة التراث الشعرى العربى، وأن المرحلة الثانية مكنته من الاطلاع على الشعر الفرنسى الحديث وبعض الأشعار الغربية الأخرى، فهل كان لهذه القراءة الغربية أثر فى إبداعه الشعرى وتنظيره النقدى؟ إن الإجابة عن هذا السؤال فيها تحديد لمسارنا فى النقد المقارن.

والذى نعتقده أن هذه القراءة فى الآداب الغربية - وبصفة خاصة فى الأدب الفرنسى - قد أثرت تأثيرا مباشرا فى إبداع أدونيس الشعرى وعلى آثاره النقدية، ويبدو ذلك جليا فى قوله: «وقد انعكس كثير من هذه الأصداء فى قصائد كتبتها فى تلك الفترة، وظهرت فيما بعد، سنة ١٩٥٧، فى مجموعتى الشعرية: «قصائد أولى» التى كانت فاتحة منشورات مجلة «شعر»[2]

وكان المناخ الفكرى فى لبنان فى تلك الفترة يهيمن عليه نظرة مستمدة من شعرية القرن التاسع عشر الفرنسى بوجهيها الرمزى والبرناسى، وأثر هذا على طرق الكتابة الشعرية، وعلى طرق التذوق والتقويم.

وهذه القراءة جعلته - أيضا - يفهم التراث العربى بطريقته الجديدة، بل جعلته يغير رأيه فى بعض المفاهيم الموروثة؛ فتعرف على الحداثة العربية فى الشعر من خلال إلمامه بالنظام الشعرى الغربى، واستطاع كذلك أن يفهم الشعر العربى فهما جديدا متطوراً، يقول: «أحب أن أعترف هنا بأننى كنت بين من أخذوا بثقافة الغرب، غير أننى كنت كذلك بين الأوائل الذين ما لبثوا أن تجاوزوا ذلك، وقد تسلحوا بوعى ومفهومات تمكنهم من أن يعيدوا قراءة موروثهم بنظرة

(١) ها أنت أيها الوقت ٢٩.
(٢) ها أنت أيها الوقت ١١٣.

جديدة، وأن يحققوا استقلالهم الثقافي الذاتي، وفي هذا الإطار أحب أن أعترف أيضا بأني لم أتعرف على الحداثة لشعرية العربية، من داخل النظام الثقافي العربي السائد، وأجهزته المعرفية، فقراءة بودلير هي التي غيرت معرفتي بأبي نواس، وكشفت لي عن شعريته وحداثته، وقراءة ما لارميه هي التي أوضحت إلي أسرار اللغة الشعرية وأبعادها الحديثة عند أبي تمام، وقراءة رامبو وترفال وبرينون هي التي قادتني إلى اكتشاف التجربة الصوفية بفرادتها وبهائها، وقراءة النقد الفرنسي الحديث هي التي دلتني على حداثة النظر النقدي عند الجرجاني، خصوصا فيما يتعلق بالشعرية وخاصيتها اللغوية – التعبيرية»[١]

نحن – إذن– أمام اعترافات تؤكد أن أدونيس جعل من ثقافته الفرنسية في الأدب مفتاحاً به يتعرف على الأدب والنقد العربيين، وهذا الاعتراف على الرغم من أنه يؤكد الاطلاع على آثار الأدب الفرنسي، والفهم الجديد للآثار العربية شعرا ونقدا، إلا أنه – في نظرنا – يعد منهجا غير دقيق؛ ذلك لأن فهم التراث العربي يكون بعقل عربي ومنهاج عربي، إذ لا يفتح مغاليق الأدب العربي إلا من تشبع بذلك التراث قراءة، وفقها، ونقدا، وأما الآثار الغربية فيمكن – فقط – أن تعين على الفهم ، وأن تمكن القارئ الأديب أو الناقد على مزيد من التذوق العميق، والحكم الدقيق، ويعزز رأينا هذا أن أدونيس قد رجع عن رأيه هذا في كتاب له صدر حديثا سنة ١٩٩٣ بعنوان: «النص القرآني وآفاق الكتابة»، وهذا ما سوف نناقشه في أوانه.

ونرى أنه يجب – قبل أن ننتقل إلى النقطة التالية وهي الرؤية النقدية لأدونيس – أن نشير إلى دلالة هذا اللقب الذى اختاره لنفسه، أو اختير له وهو «أدونيس»، ذلك لأنه يقدم لنا شيئا ذا بال، يفيدنا – بلا ريب – في رؤيته الإبداعية والنقدية في آن معاً.

«أدونيس» لقب للإله «تموز»، وأدونيس كلمة سامية معناها «السيد»، وهو لقب احترام كان يطلقه عليه عبّاده من السومريين، وهو من أقدم اللآلهة، وأشدهم خطورة، ويتألف اسمه من عبارة سومرية معناها: «الابن الحق» أو «الإبن الحق للمياه العميقة»، ويظهر تموز (أدونيس) في آداب بابل الدينية كزوج أو محب شاب لعشتاروت، الإلهة الأم الكبرى التي تتجسم فيها قوى التناسل في الطبيعة، والناس كانوا يعتقدون أن تموز (أدونيس) يموت كل سنة

---

(١) أدونيس : الشعرية العربية ٨٦.

منتقلا من أرض المسرات إلى العالم المظلم تحت الأرض، وأن قرينته الإلهة ترحل كل سنة فى البحث عنه فى البلاد التى لا عودة منها إلى دار الظلام، وفى أثناء غيبتها تنقطع عاطفة الحب عن الشبوب فى الصدور، فينسى الإنسان والحيوان على السواء تكثير جنسه، ويهدد الفناء الحياة بأجمعها، وكان الرجال والنساء يندوبه كل سنة مع موسيقى الناى والمزمار فى أواسط الصيف فى الشهر الذى سمى باسمه، شهر تموز، وكانوا يرتلون المراثى فوق تمثال للإله الميت، وكانوا يغسلونه بالماء النقى، ويمسحونه بالزيت، ويلبسونه ثوبا أحمر، وكان البخور يتصاعد فى الهواء، أملا فى إحياء حواسه الساكنة، فيوقظه من هجمة الموت[1]

وأدونيس فى الأساطير اليونانية صياد صغير جميل أحبته أفروديتى بالرغم من توسلات الإلهة، ولما تشبث بدخول المباريات قتله خنزير برى، ومن دمائه نبتت زهرة الريح، والتى سميت فيما بعد بـ «شقائق النعمان»، قاده هرميس إلى العالم السفلى حيث حرك جماله الحب فى قلب بريسفونى، وكان حزن أفروديتى عليه عظيما، فتوسلت إلى زوس فى هاديس أن يعيد إليه الحياة، ولكن «أوتو» رفض أن يعيده، ثم تم الاتفاق على أن يمضى الربيع والصيف من كل عام فوق الأرض ثم يعود إلى هاديس ليقضى فيها الخريف والشتاء، وكان يقام لأدونيس عيد سنوى يسمى أدونيا Adonia احتفالا بموته وعودته للحياة[2]، وارتبط أدونيس بالحضارة الدينية والفكرية لمجتمعلت شرقى المتوسط قبل أن ينتقل بنفس الدلالة للحضارة الدينية والفكرية لمجتمعات شرقى المتوسط قبل أن ينتقل بنفس الدلالة للحضارة اليونانية فيما بعد، فقصة أدونيس أسطورة منبعها بلاد الشرق «سوريا القديمة»، ثم انتقلت إلى بلاد اليونان، وكانت تقام له الأعياد فى تلك البلاد، وكان الناس يندبون موته كل سنة، ينوحون عليه ولا سيما النساء، فقد كانوا يحملون تماثيله فى شكل جثمان ميت، ويشيعونها للدفن، ثم يلقون بها فى البحر أو النهر، ثم يحتفلون ببعثه فى اليوم التالى.

هذه هى أسطورة أدونيس أو تموز، فلماذا أطلق هذا الإسم على الشاعر؟ ومن الذى أطلقه؟ ومادلالة ذلك؟

يقال إن الذى أطلق هذا الإسم (أدونيس) على «على أحمد سعيد» هو

---

(١) يراجع أدونيس أو تموز: جيمس فريزر، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا ص ١٨.
(٢) معجم الأعلام في الأساطير اليونانية والرومانية، أمين سلامة ص ١٥.

زعيم الحزب القومى السورى أنطون سعادة، إذ أنه استغل البحوث العلمية والإسطورية التى نشرت حول الحضارة السورية القديمة ليعمق إحساس أعضاء الحزب بوجود كيان سورى متميز، مستندا على تراث حضارى قديم يرجع إلى جذور تاريخية أقدم من الطابع العربى والإسلامى الذى يسود سوريا اليوم.

ولكن أدونيس أنكر ما قيل بخصوص لقبه وارتباط إطلاقه عليه بالزعيم أنطون سعادة، فقال فى مقابلة مع أحمد أبى كف، نشرت فى مجلة الهلال ع ٩ سنة ١٩٨٢ ص ١٥٥ ، قال: إنه اختار هذا اللقب بنفسه، وذلك حتى يتمكن من نشر أعماله الشعرية التى رفضتها المجلات آنذاك عندما كان يرسلها إليها مذيلة باسمه الحقيقى.

ولكن هذا الإنكار لم يلق قبولا لدى بعض الدارسين، فقد رأى جوزيف زيدان أن أدونيس حاول بهذا الإنكار أن ينسى قراءة ارتباطاته الفكرية القديمة[1]

ومن هناك كان إطلاق هذا اللقب (أدونيس) على «على أحمد سعيد» يشى بتعلق الشاعر القومى وارتباطه الأيديولوچى، وتعصبه لتراث أهل سوريا القديمة، وهذا ما بعثه «أنطون سعادة» فى أعضاء الحزب القومى السورى الذى كان أدونيس واحدا من أعضائه البارزين.

الرؤية النقدية عند أدونيس

نود أن نوضح– فى البداية – بأننا معنيون بمشروع الفكر النظرى النقدى، الذى مازال أدونيس يواصل تقديمه منذ أربعة عقود تقريبا، إذ أنه مشروع يمكن أن يتصف بكونه أكثر النوايا إصرارا على الوصول إلى نظرية ما فى الشعر العربى قديمه وحديثه، ونطرح جانبا إبداعه الشعرى، لأن ذلك لا يدخل فى إطار بحثنا، ومن ثم نحاول الإجابة عن الأسئلة التالية.

- هل كان لأدونيس رؤية نقدية ذات طابع محدد الملامح؟
- وإذا كان الجواب «نعم» فما القضية النقدية التى عاجلها؟
- وإلى أى مدى طبق ما طرحه من نظرات نقدية على الأدب العربى؟

من يقرأ أعمال أدونيس المتصلة بالنقد العربى مثل: مقدمة للشعر العربى

(١) دكتور علي الشرع: بنية القصيدة القصيرة في شعر أدونيس، هامش ص ٨.

(١٩٧١)، وزمن الشعر (١٩٧٢)، والثابت والمتحول (١٩٧٤ - ١٩٧٨)، والشعرية العربية (١٩٨٤)، وفاتحة لنهاية القرن (١٩٨٠) وكلام البدايات (١٩٨٩)، والنص القرآني وآفاق الكتابة (١٩٩٣)، وها أنت أيها الوقت (١٩٩٣)، والدراسات التى كتبها فى مقدمات بعض الدواوين الشعرية، يرى أنه تطرق إلى كثير من القضايا الشعرية، ومن أهمها: قضية التراث، وقضية ماهية الشعر، وقصيدة النثر، وكان له فى ذلك آراء كثيرة متناثرة فى الكتب التى أشرنا إليها، وكذلك فى كثير من المقالات التى كتبها فى مجلة «شعر» التى صدرت فى بيروت فى مطلع ١٩٥٧ إلى أن انفصل فى سنة ١٩٦٣ عن هذه المجلة التى توقفت عن الصدور فى عام ١٩٦٤.

وعلى الرغم من اعتراف أدونيس بأنه ليس بناقد، ولا يملك أدوات النقد، إلا أنه مارس النقد تنظيراً وتطبيقاً، يقول: «لست ناقداً، ولا أطمح لكى أكون، فأنا لا أملك العدة التى تلزم للناقد . . . . مع ذلك تجرأت مرة لكى أختبر نصيا مسألة الصنع الشعرى على النظر النقدى فى نموذج شعرى بارع الصنع»[(١)]

والروافد التى أمدته بالرؤيا النقدية ترجع غالبا إلى أصول غربية استمدها من أدباء فرنسيين، وقد اعترف هو بذلك فى نصوص سبق أن ذكرناها، ويعزز ذلك ما يقرره فى العلاقة بين الإسم والمسمى، فيقول: «أشير هنا إلى اتجاهين، فيما يتصل بالعلاقة بين الشئ واسمه (الكلمة) . . . . الأول يمثله ما لايرميه الذى يمكن أن نسميه بـ «مجنون» الكلمة، والثانى يمثله يونغ الذى يمكن أن نمثله بـ «مجنون» الشئ»[(٢)]

وبعد أن يوضح علاقة اللغة بالأشياء يقول: «هذه خلاصة ما يقوله الناقد الانجليزى المعاصر «جورج شتاينر» فى كتاب أخير له : «اللغة والصمت» كأنه يقول هو أيضا : الحقيقة فى الغرب هى اليوم خارج اللغة الغربية»[(٣)].

والذى لا شك فيه أن أدونيس تأثر بما قرأ فى الأدب الفرنسى، فتكون لديه رؤية نقدية ثم نقل إلينا مافهم، يقول: «لاأظن أن أحدا يمكن أن يقول إن رينيه بشار مثلا، أو سان جون بيرس، أو جوف، أو يونغ أوبريتون، أو بونفوا، أو موربوشيه أكثر حداثة من هير اقليطس، أو نيتشه، أو هولدرلين، أو رامبو، أو

(١ أدونيس: ها أنت أيها الوقت ٨١.
(٢) أدونيس : النص القرآني وآفاق الكلمة ٧٦.
(٣) السابق ٨٣.

بودلير، أو جوته، أو مالارميه، أو لوتريامون، إلا بالمعنى الزمنى».

ويقول: «هذلا الذى أقوله فيما يتعلق بالكتابة الشعرية الفرنسية، وأقوله قصديا، لأن هذه الكتابة هى مرجعيتنا الحداثية الأولى»[١].

وتأسيسا على هذا كان أدونيس يستأنس بآراء هؤلاء النقاد، فإذا عرّف الشعر الجديد قال: «فجوهر الشعر، كما يقول بودلير هو: السير دائما ضد الحداثة»[٢]، ويذكر قول رامبو: «إن اكتشاف ما لا يعرف يفترض أشكالا جديدة»[٣]، ولا نمارى فى أنه كان يذكر بعض آراء النقاد العرب وخاصة عبد القاهر الجرجانى، والآمدى ، غير أنه حين عالج قضية التراث، وقضية الشعر الجديد، نظر إليهما من خلال عيون غربية، فجاء حكمه - غالبا - فيه كثير من التعميم والتضارب، وهذا سوف نوضحه فى حينه.

أدونيس والتراث:

إن تحديد معنى التراث فى تفكير أدونيس النقدى يعد أساساً لرؤيته الشعرية، إذ أن التراث يمتد ليشمل فى مفهومه كل ميراث فكرى، أو دينى، أو شعرى، فهو ينطبق على كل ما يخلفه الرجل لورثته من الأشياء المادية والمعنوية.

فماذا يقصد أدونيس من التراث، وما دوافعه للقيام بهذه الدراسة؟ وكيف أثرت رؤيته للتراث على منهجه النقدى ورؤيته الشعرية؟.

إن أدونيس نظر إلى التراث من جانبين: نظرة عامة يبدو فيها جانبه الفكرى الشامل «ومن هنا يبدو أن التراث ليس مشكلة نظرية فكرية وحسب، وإنما هو - أيضا - مشكلة سياسية واجتماعية»[٤]، ونظرة خاصة تشكل موقف أدونيس من التراث من زاوية كونه أديبا مبدعا أو ناقدا.

والجانب الأول لا يعنينا، لأنه خارج من نطاق بحثنا، وأما الجانب الثانى فهو مجال حديثنا، مع أن موقف أدونيس المفكر لا يختلف كثيرا عن موقفه كشاعر، ولا عن موقفه كناقد، فالمواقف فى النهاية متقاربة، أو هما وجهان لعملة واحدة.

---

(١) أدونيس: النص القرآني وآفاق الكلمة ٩٣.
(٢) زمن الشعر ١٠.
(٣) نفسه ١٣.
(٤) الثابت والمتحول جـ ٣ ص ٢٢٨.

يحدد أدونيس التراث فيقول: «إن التراث العربي الإسلامى هو الشعر الجاهلى والقرآن والحديث، أى هو هذه الأصول التى ورثت للجميع والتى لا يختلف على أصوليتها، والشعر العباسى والفكر الفلسفى والفقه ليست أصولا، وإنما هى قراءات للأصول»(١)

وموقف أدونيس من هذا التراث فيه شئ من التضارب والتناقض، فهو حينا يثور على التراث، وحينا آخر يرتضيه ويؤمن به، وحينا ثالثا يقسم التراث إلى مستويات، لكل مستوى خصوصيته؛ ومن ثم لا نجد له موقفا ثابتا ومحددا، غير أننا نجد النغمة السائدة هى نغمة الرفض والتجاوز، لأنه يقول: «لا يمكن أن يتولد الوعى من قراءة التراث أو تعلمه، فهذه القراءة تنقل ثقافة من فوق، ومن خارج الحياة العملية، أى أنها تنقل ثقافة تعليمية وتجريدية فى آن . . . . إن الجماهير العربية ما تزال تعيش فى زمن ثقافى مات، وهى لذلك ما تزال تواجه التاريخ بما أصبح خارج التاريخ»(٢)

إن موقف أدونيس – رغم ديناميكيته الظاهرة – ما زال يتعامل مع التراث باعتباره وجودا فى الماضى، إنه يفهمه لكى يهدمه، ويكتشف عناصر الجدل فيه، لكنه يؤمن بأن هذه العناصر تفاعلت هناك فى الماضى وانتهى دورها، إن رغبة أدونيس فى الانفلات من الماضى وهدمه تنبع أساساً من رغبته فى هدم الثقافة السائدة، وهو وإن كان يسلم باستخدام الثقافة السائدة للتراث ٠– يؤمن على النقيض أن علاقته بالتراث علاقة انفصال كاملة، إنه يسلم بأثر التراث وينفيه فى نفس الوقت: «إننا لا نرفض الشعر القديم من حيث هو شعر، بل نرفض أن نبدع من ضمن أطره الفنية والثقافية التى صدر عنها . . .»(٣)

هذه الثنائية فى فهمه للتراث أوقعته فى ازدواجية فى تعامله مع الحاضر والماضى معا، وفى فهم العلاقة بينهما كذلك، وفى علاقة المبدع بالتراث إذ يرى أنها تتبدى على حساب استكناه الماضى والإحاطة بالتراث: «. . . ليس الماضى كل ما مضى؛ الماضى نقطة مضيئة فى ساحة معتمة شاسعة، فأن ترتبط كمبدع الماضى هو أن تبحث عن هذه النقطة المضيئة، الوفاء لغير هذا البحث وفاء لسقوط مسبق»(٤)

---

(١) ها أنت أيها الوقت ٧٥.
(٢) زمن الشعر
(٣) السابق ١٥٠.
(٤) الثابت والمتحول جـ ٣ ص ٣١٣.

وتعميقا لهذه النظرية يقسم التراث إلى قسمين: «غور وسطح، السطح هنا يمثل الأفكار والمواقف والاشكال، أما الغور فيمثل التفجر، التطلع، الثورة، لذلك ليست مسألة الغور أن نتجاوزه بل أن ننصهر فيه، لكى لا نكون أحياء مالم نتجاوز السطح»[1]

وتقسيم التراث على هذا النحو عود على مقولة قديمة تجاوزها النقد الحديث، وهى الفصل بين اللفظ والمعنى، والشكل والمضمون، إذ أنهما فى الحقيقة وجهان لعملة واحدة، فلا يمكن الفصل بينهما بحال، فأشكال التراث وأغواره لا يمكن الفصل بينهما على النحو الذى يراه أدونيس.

وأدونيس حين يرفض التعامل مع التراث ويدعو إلى تجاوزه، يستبقى منه التصوف، وهذا دليل انشطار فى الرؤية: «فالتصوف حدس شعرى، ومعظم نصوصه شعرية صافية، ولهذا فإن القيم التى يضيفها الشعر العربى الجديد، أو يحاول أن يضيفها إنما يتسمدها من التراث الصوفى العربى فى الدرجة الأولى . . .»[2].

وبناء على هذا فأدونيس يعترف بالقيم الروحية فى الأدب الصوفى، لأنها تمد الشاعر بقيم فنية وفكرية، وإذا كان الأدب الصوفى يستمد مضامينه من القرآن والسنة وسلوك أهل الطريق، فكيف والحال كذلك يعود أدونيس ويقول: «لاقدسية للتراث، ليس كاملا، ولا مقياسا مطلقا، ولا حاكما، وغير ملزم، إنه حقل ثقافى عمل فيه وأنتج بشر مثلنا، يصيبون ويخطئون، يبدعون ويبتدعون، والحكم لهم أو عليهم يعنى حكما على نتاجهم المحدد أوله، ولا يعنى الحكم على الشخصية العربية أولها»[3]

وهنا ينبغى أن نفرق بين تراث موحى به، وبين فهم العلماء لهذا التراث، فالأول مقدس عند المؤمنين، والثانى اجتهاد بشر يجوز عليهم الصواب كما يمكن أن يحدث منهم الخطأ، وهنا نلمح عند أدونيس تعميما فى الحكم وثورة على التراث دون تفريق بين ما هو بشرى وما هو إلهى.

إن ثورية أدونيس تأخذ طابع الرفض على مستوى الثقافة ومستوى الإبداع، إنه يرفض الثقافة السائدة لأنها تنسلخ من التراث، ويرفض الجمهور لأنه خاضع

---

(١) زمن الشعر ١٦٩.
(٢) مقدمة للشعر العربي ١٣١.
(٣) صدمة الحداثة ٢٧٨.

للثقافة السائدة، يقول أدونيس فى رسالة له إلى أنسى الحاج - رفيقه فى مجلة «شعر»-: «ليس التراث مركزا لنا، وليس دائرة تحيط بنا، حضورنا الإنسانى هو المركز والنبع، وما سواه، حولنا؟ لنا نخضع، سنظل فى تواز معه، سنظل فى محاذاته، وقبالته، وحين نكتب شعرا سنكون أمناء له، قبل أن نكون أمناء لتراثنا»[1]

فكيف يكون الإنسان أمينا لشعره قبل أن يكون أمينا لتراثه؟ والحقيقة التى لا مراء فيها أن الماضى مستمر، فهو يشكل الحاضر ويصنعه، إن العلاقة بين الماضى والحاضر علاقة جدلية، وكذلك العلاقة بين التراث والباحث، فلا يكفى أن يتبنى الباحث فى منهجه الاتجاهات التقدمية دون أن يعنى أن هناك علاقة جدلية حتمية مع هذا التراث.

ويبدو أن شغف أدونيس بالأدب الغربى وولاءه له كان على حساب التراث العربى، يبدو ذلك حين يقارن بين التراث العربى وبين تراث الأمم الأخرى: «قد تكون علاقتى بسوفكليس، أو شكسبير، أو رامبو، أو مايكوفسكى، أو لوركا، أعمق من علاقتى بأى شاعر عربى قديم، دون أن يعنى ذلك أننى خارج على التراث الشعرى العربى، فالشاعر العربى الحديث قد يبدع ما يتنافى شكلا ومضمونا مع ما أبدعه أسلافه، فلكل إبداع اختلاف، ومن هذه الزاوية يمكن القول: ليس الشعر الذى يتجاوز أشكال الموروث هو الذى يكون غريبا عن التراث، بل إن الشاعر لا يتأصل فى لغته إلا إذا كان بمعنى ما غريبا عنها»[2]

والسؤال الآن: إذا كان هذا موقف أدونيس من التراث على مستوى الإبداع الشعرى، فما دوافعه لذلك، وكيف أثرت رؤيته للتراث على منهجه النقدى إزاء الشعر العربى قديمه وحديثه؟.

كانت الدوافع التى دفعت أدونيس إلى نظرته التى أوضحناها بالنسبة إلى التراث تنبعث من همومه كشاعر، والهم الأساسى هو علاقة الانفصال التى يعيشها مع الجمهور، والتجاهل على المستوى النقدى السائد، لا بصفته الشخصية، بل اعتباره أحد منظرى الاتجاه الشعرى المعاصر، إنه ينطلق محاولا «الكشف عن سر هذا العداء الذى يكنه العربى بعامة لكل إبداع حتى لكأنه مفطور عليه، فإن ردود فعله المباشر إزاء الإبداع هى التردد والتشكيك والرفض

---

(١) زمن الشعر ٢٢٨.
(٢) صدمة الحداثة ٢٣٠.

على مستوى الحياة العامة والذم والقمع على مستوى النظام»[1] ، فأدونيس يشعر بصورة شخصية بأن هناك عداء عند العربى لكل إبداع، ويبدو هذا العداء فى نظره كما لو كان فطرة عند العربى، يضاف إلى ذلك جانب الطموح الذى جمعه مع جماعة شعر وخاصة يوسف الخال، فقد كان يعتقد مع زميله أنه يستطيع «أن يعمل على إخراج العروبة من سجن النظرة التى تحصرها داخل كبرياء الاعتداد المنغلق على الذات، وعنجهية الانتماء المكتفى بذاته ورفض الآخر»[2]

كما أنه استقى كثيرا من أفكار أنطون سعادة فى كتابه: الصراع الفكرى فى الأدب السورى، فقد قرأ كتابه وتأثر بأفكاره التى يدعو فيها إلى «الخروج من التخبط والفوضى والبلبلة، بنظرة جديدة إلى الإنسان والحياة والفن، تعبر عن الشخصية القومية وعقلية الأمة، مستمدة من التراث القومى، مرتبطة به ومنفتحة فى الوقت ذاته على التفاعل مع ثقافات الشعوب الأخرى، تفاعلا خلاقا»[3]

وأما الإجابة عن السؤال الثانى وهو: كيف أثرت رؤيته للتراث على منهجه النقدى إزاء الشعر العربى قديمه وحديثه؟ فسوف تتكفل الصفحات التالية بالإجابة عنه.

أدونيس والرؤية الشعرية:

نعرض هنا لعدة محاور، هى:

أولا: مفهوم الشعر عند أونيس، ومجالات التأثر فى هذا البعد.

ثانيا: قصيدة النثر وملامحها، والروافد التى استقى منها أدونيس فى هذا الإطار.

ثالثا: رؤية أدونيس النقدية، ومدى نجاحها أو إخفائها.

بدأ أدونيس – فى مرحلة مبكرة – تحديدا جديدا للشعر فى دراسة نشرت فى مجلة «شعر» العدد الحادى عشر السنة الثالثة، صيف ١٩٥٩ بعنوان «محاولة فى تعريف الشعر»، وأعيد نشره فى صحيفة النهار الأدبية فى العدد رقم ٧٢٣٠

(١) الثابت والمتحول جـ ١ ص ١٩.
(٢) ها أنت أيها الوقت ١٣٧.
(٣) السابق ١٠٥.

بتاريخ ١٠ يوليو ١٩٥٩، وفى هذا المقال بسط لماهية الشعر ومفاهيمه وعناصره، والزوايا التى من خلالها يرى الشاعر العالم والإنسان؛ يقول أدونيس فى تحديد مفهوم الشعر: «لعل خير ما نعرّف به الشعر الجديد هو: أنه رؤيا، والرؤيا بطبيعتها قفزة خارج المفهومات السائدة، هى - إذن - تغيير فى نظام الأشياء، وفى نظام النظر إليها، هكذا يبدو الشعر الجديد تمرداً على الأشكال والطرق الشعرية القديمة، فهو تجاوز وتخطٍّ يسايران تخطى عصرنا الحاضر وتجاوزه للعصور الماضية»[١]

وفى هذا التعريف رفض - منذ البداية - للتعريف القديم الذى أرساه قدامه بن جعفر فى «نقد الشعر» بقوله : «إن الشعر هو الكلام الموزون المقفى الذى يدل على معنى»، وفيه - كذلك - تمرد على الأشكال القديمة، والنظر إليها بمنظور جديد. وعدّ أدونيس أن هذا التعريف؛ أى تعريف الشعر بالرؤيا ، هو خير تعريف، وإذا تساءلنا عن معنى الرؤيا فى هذا المقام لا نجد عند أدونيس تفسيرا لها، ذلك لأن «الشعر الجديد باعتباره كشفا ورؤيا غامض، متردد، لا منطقى»[٢]، ولذلك تكفل بعض الدارسين بشرح هذا المعنى (الرؤيا)، فقال فى أسلوب معقد: «الشعر ضرب من الرؤيا يعرض عن «البصر» باتجاه «البصيرة»، وعن «الرؤية» باتجاه «الرؤيا»، وعن الواقع باتجاه الحلم ». وفى هذا التفسير أيضا ضرب من الغموض، وهذا لا يعود أساسا إلى طبيعة القواسم المشتركة بين الشعر والحلم فحسب، وإنما يرجع - كذلك - إلى عالم الرؤيا الشعرية كحامل أيديولوچى كنظرة إلى الحياة والعالم[٣]

وبسبب هذا الغموض فى التعريف حدد أدونيس ملامح الشعر الجديد بأنه يتخلى عن الحادثة، بمعنى أنه لا يرتبط بالزمان والمكان والمناسبة، فهو ليس شعر وقائع، ويتخلى عن الجزئية بمعنى أنه ينظر نظرة شاملة إلى العالم، ويتخلى عن الرؤيا الأفقية، ويتخلى عن التفكك البنائى. ويلح أدونيس على إيضاح تلك الملامح: «فشكل القصيدة الجديدة هو وحدتها العضوية، هو واقعيتها الفردية التى لا يمكن تفكيكها قبل أن يكون إيقاعاً أو وزناً . . . إن وحدة القصيدة هو شكلها، فشكل القصيدة هو القصيدة كلها»[٤].

---

(١) زمن الشعر ٩.
(٢) زمن الشعر ١٤.
(٣) يراجع: الحداثة الأولى، محمد جمال باروت ٢١٨.
(٤) زمن الشعر ١٥.

وأخذ أدونيس يكرر رأيه هذا فى كثير من كتبه، وجعل يردده بنصه أحيانا وبمعناه أحيانا أخرى، فيقول فى كتابه زمن الشعر: «إن تحديد الشعر بالوزن تحديد خارجى سطحى، قد يناقض الشعر، إنه تحديد للنظم لا للشعر، فليس كل كلام موزون شعرا بالضرورة، وليس كل نثر خاليا بالضرورة من الشعر »، وهذا الكلام قاله بالحرف فى كتابه «مقدمة للشعر العربى ص ١١٢»، ورأى أدونيس فى التعريف القديم للشعر: «بالكلام الموزون المقفى» تشويها للشعر، وعلامة على المحدودية والانغلاق، ومناقضة للطبيعة البشرية، بل إن النتاج الذى كتب تطبيقا لهذا المعيار ليس شعرا، وحق الشعر علينا أن نسقطه من ديوان العرب[1]، فالشعر الجديد – فى رؤية أدونيس – لا يعتد بالقوانين الشعرية التى وضعها الخليل بن أحمد، لأن الإيقاع الخليلى خاصة فزيائية فى الشعر العربى، هذه الخاصة للطرب فى الدرجة الأولى، وهى من هذه الناحية تكتفى بأن تقدم لذة الأذن . . . . إن فى قوانين العروض الخليلى إلزامات كيفية تقتل دفعة الخلق، أو تعرقلها، أو تقسرها، فهى تجبر الشاعر أحيانا أن يضحى بأعمق حدوسه الشعرية فى سبيل مواضعات وزنية كعدد التفعيلات أو القافية[2]

هذا هو رأى أدونيس فى الشعر الجديد الذى ظل يدعو إليه فى مقالات وكتب يتوالى إصدارها على مدى ما يقرب من أربعين عاما، ولا يزال حتى الآن . . . . والسؤال الآن: ما مصادر التأثير فى رؤية أدونيس الشعرية، وهل ما أتى به من أفكار كان مصدرها عربيا، أم غربيا؟

الواقع أن أدونيس تأثر فى رؤيته الشعرية بروافد عربية وأخرى غربية؛ ففى المنظور العربى تأثر بجبران خليل جبران الشاعر المهجرى، قرأ أدونيس مؤلفات جبران وخاصة: النبى، والمجنون، ورسائله الى مارى هاسكل، وعرف عن كثب منهجه فأعجب به، وتأثر به فى اتجاهه التنقدى، وأخذ يوضح ويشرح معنى الرؤيا عنده: «يصح . . . أن نسمى جبران كاتبا رؤيويا، والرؤيا فى دلالتها الأصلية وسيلة الكشف عن الغيب، أو هى العلم بالغيب، ولا تحدث الرؤيا إلا فى حالة انفصال عن عالم المحسوسات، ويحدث الانفصال فى حالة النوم، فتسمى الرؤيا عنده حلما، وقد يحدث فى اليقظة . . . وتتفاوت الرؤيا عمقا وشمولا بتفاوت الرائين؛ فمنهم من يكون فى الدرجة العالية من السمو، من يرى الشئ على

(١) مقدمة للشعر العربي ١٠٨.
(٢) نفسه ١١٥.

حقيقته، ومنهم من يراه ملتبسا وذلك بحسب استعداده، وأحيانا يرى الرائى فى حلمه، وأحيانا يرى فى قلبه، وبقدر ما يكون الرائى بقلبه مستعدا لاختراق عالم الحس، أو حجاب الحس، تكون رؤياه صادقة»(١)

ولعل أدونيس اتخذ «الرؤيا» محورا أساسيا للشعر، لأنها تدل على استكناه الحجب، وقراءة العالم، ومعرفة الأشياء، والناس، والحقائق، معرفة من يرى فى منامه فيبصر ببصيرته، ويستشف بروحه من الحقائق والعوالم ما لا يتيسر له ببصره، لأن الشاعر الحق يغيب عن عالم الظاهر فيرى الأشياء بالإلهام المستمد من نور الرحمن.

نقل أدونيس – إذن – رأى جبران وأذاعه وأشاعه فى كل كتبه، لأنه فى نظره من رواد الشعر الجديد: «مع جبران تبدأ فى الشعر الحديث الرؤيا التى تطمح إلى تغيير العالم، فيما تصفه أو تنديه. أو تفسره، مع جبران يبدأ بمعنى آخر الشعر العربى الحديث، ففى نتاجه ثورة على المألوف آنذاك ، من الحياة والأفكار وطرائق التعبير جميعا»(٢)

أخذ أدونيس عن جبران الثورة على القديم والتجديد فى الأداء الشعرى، فقد كان جبران «الرائى» المعاصر للأزمنة الحديثة أول من قال فى الحقل الثقافى العربى المعاصر بالشعر كرؤيا واكتشاف، إذ يقول جبران: الفن خطوة من المعروف الظاهر نحو المجهول الخفى، وحسب ذلك فإن الحياة ليست بسطوحها بل بخفاياها، ولا المرئيات بقشورها، بل بلبابها، ولا الناس بوجوههم، بل بقلوبهم» ، وينطلق جبران فيؤكد فى «القشور واللباب» بنبرة تتوسل تجربة النبوة والعرافين: «أقول لكم وربما كان قولى قناعا يغشى وجه حقيقتى، أقول لكم ولنفسى إن مانراه بأعيينا ليس بأكثر من غمامة تحجب عنا ما يجب أن نشاهده ببصائرنا، وما نسمعه بآذاننا ليس إلا طنطنة توشوش ما يجب أن نستوعبه بقلوبنا»(٣)

من هنا يمكن القول: إن جبران كان الخميرة الأولى لرؤية أدونيس الشعرية، إذ أمده بمعانى الحداثة الشعرية التى عبر عنها فى مجلة «شعر» ، فكما كان جبران يقول بأن الشعر «تبصر» يبلغ ما يسميه «عالم السر» ، ويقول بأولوية

---

(١) صدمة الحداثة ١٦٦.
(٢) مقدمة للشعر العربي ٨٠.
(٣) يراجع: الحداثة الأولى، محمد جمال باروت ١٧٧.

البصيرة على البصر، كان أدونيس يقول بأولوية الرؤيا، وهنا نرى تقاربا فى الأفكار يكاد يبلغ حد التطابق بين أدونيس وجبران.

يقول أدونيس: «الرؤيا تتجاوز الزمان والمكان، أعنى أن الرائى تتجلى له أشياء الغيب خارج الترتيب أو التسلسل الزمنى، وخارج المكان المحدود، وامتداده»[(١)]

ويقول جبران: «تلك الرؤيا، تلك البصيرة، وذلك التفهم الخاص للأشياء الذى هو أعمق من الأعماق وأعلى من الأعالى»[(٢)]

هذا هو الرافد الأول الذى تأثر به أدونيس، وأما الروافد الثانى فهو أدباء الحداثة الفرنسيين، فقد كان واضحا لنا من خلال دراسة أدونيس: «محاولة فى تعريف الشعر الحديث» أنه متأثر بالتيار الفرنسى، وكان يستشهد بأدلة من أقوالهم مثل قوله: «فقوام الشعر الحديث معنى خلاق توليدى، لا معنى سردى وصفى، إنه كما يقول الشاعر الفرنسى المعاصر رينيه شار R. Char «الكشف عن عالم يظل أبداً فى حاجة إلى الكشف»[(٣)]

ومثل قوله: «فجوهر الشعر كما يقول بودلير: هو السير دائما ضد الحادثة»[(٤)]

وينقل أدونيس قول «رامبو»: «إن اكتشاف مالا يعرف يفترض أشكالا جديدة».

وهذا يوضح لنا أن أدونيس متأثر بشعراء الحداثة الفرنسيين إلى الحد الذى جعله يستشهد بآرائهم، وينقل إلى القارئ تجديداتهم لفمهوم الشعر، فكأنه بذلك أراد أن ينقل الفكر الشعرى الفرنسى، إلى الفكر الأدبى العربى، وهذا ما فعله، ولكن هل تغلبت النزعة الأدونيسية على المنحى التراثى فى مفهوم الشعر العربى؟.

هذا ماسوف نجيب عنه فيما لى:

أدونيس والنوع الشعري الجديد:

بناء على رؤية أدونيس الشعرية، وانطلاقا من مفهومه للشعر أخذ يكتب

---

(١) أضواء جديدة علي جبران ١٩٥.
(٢) زمن السعر ٩.
(٣) نفسه ١٠.

ومعه جماعة «شعر» دراسات تؤكد على تحرير التجربة الشعرية من وثينة الشكل، فالشكل -في رأيه - يلحق التجربة وليس العكس. وتعود جذور هذه الرؤية إلى التأثر - كما أسلفنا - بجبران والوعى الرومانتيكى ونتاجه الشعرى، تلك النظرة التى أكدت على أولية التجربة على البناء، وحالة الشعور على الصنعة، والإبداع على الشكل، والهدم على التنظيم. تبنى أدونيس هذه الرؤية النقدية وتجاوزها إلى التأكيد على أهمية البناء الداخلى للموقف الشعرى فى شكل تعبيرى جديد، وقد ألح هو وزميله أنسى الحاج فى الدعوة إلى ذلك، وهو ما يسمى بـ «قصيدة النثر».

يقول أدونيس موضحا موقفه من قضية الشكل: «إن لعبة الشكل فى الشعر العربى فقيرة إجمالا، لهذا جاءت كضامينه فقيرة هى أيضا، ولا يزال الشكل الشعرى القديم سائدا بحيث أنه يعيش حتى فى نتاج بعض الشعراء المعاصرين، والشكل يلحق التجربة، وبما أن التجربة متغيرة مفاجئة،، يأتى التعبير عنها متغيرا مفاجئا بالضرورة، والطريقة الحديثة فى كتابة الشعر هى البحث عن الطريقة، إن المعنى العميق فى الحركة الشعرية الحديثة هو تجاوزها لكل نهائية أو حتمية»(١)

أخذ أدونيس يكرر هذا المعنى بأساليب مختلفة؛ فالشعر فى نظره لا يُحَدُّ بالوزن، ولا يحدَّد بالعروض، لأن العروض ليس إلا طريقة من طرائق التعبير الشعرى، هى طريقة النظم . . . والإيقاع الخليلى خاصة فزيائية فى الشعر العربى، وهذه الخاصة للطرب فى الدرجة الأولى، وهى من هذه الناحية تكتفى بأن تقدم لذة للأذن . . . . والقافية فى العروض الخليلى علامة الإيقاع . . . وقوانين العروض الخليلى إلزامات كيفية تقتل دفعة الخلق أو تعرقلها، أو تقسرها؛ فهى تجبر الشاعر أحيانا أن يضحى بأعمق حدوسه الشعرية فى سبيل مواضعات وزنية كعدد التفعيلات أو القافية . . .(٢)

وأدونيس لم يحدد القواعد والقوانين العلمية التى تقوم عليها قصيدة النثر، غير أنه ذكر مقولات عامة لا تفى بالمقصود، ولا تذكر بديلا عن الوزن والقافية، فقد ذكر بدائل هى عبارة عن تهويمات غير محددة سماها: موسيقى الاستجابة للتجارب الجديدة: «فى قصيدة النثر - إذن - موسيقى، لكنها ليست موسيقى

---

(١) يراجع: محود جمال باروت، الحداثة الأولى ص ٢١٠.
(٢) مقدمة للشعر العربي (بتصرف) ص ١١٤، ١١٥.

الخضوع للإيقاعات القديمة، بل هى موسيقى الاستجابة لإيقاع تجاربنا وحياتنا الجديدة، وهو إيقاع يتجدد كل لحظة»[1]

ولعله أراد أن يكون الشاعر حرا بلا حدود، ولا قوانين ولا قواعد حتى يستطيع «إخضاع اللغة وقواعدها وأساليبها لمتطلبات جديدة بحيث أنها تثير من جديد فى تراثنا العربى معنى الشعور بالذات»[2]

كان القول بقصيدة النثر مرتبطا بإيمان «جماعة الشعر» بالحريات الفكرية والفنية إلى أقصى حد، ولو كان ذلك على حساب القواعد الموروثة. والحريات الفنية فى نظرهم تشكل مع الحريات الفردية والعامة القاعدة الأساسية لموقفهم الاجتماعى والسياسى، لذلك يتحول الوعى بـ «قصيدة النثر» من مشكلة إعادة النظر فى معنى الشعر إلى مشكلة إعادة النظر فى معنى الثقافة العربية كلها وأسسها الاجتماعية الفكرية، وبالتالى لا يرتبط القول بها، بالعصيان على الشكل الشعرى التقليدى وحسب، بل والعصيان على سياقه الإجتماعى، الثقافى هكذا يكتب أدونيس عام ١٩٦٠ : «إن قصيدة النثر تعبر عن تطلعاتنا العميقة، هى الرفض السرى فى كل حياتنا والحركات الروحية الغامضة، والوجه المختبئ فى الظل والعتمة، والذى هو مع ذلك أكثر تعقيدا وغنى وصحة، إنها تصدر عن وضعنا الإنسانى بفيض لا هدف له إلا أن يتجاوز هذا الوضع ويتخطاه، هذا الفيض هو فى آنٍ واحد طوفاننا وسفينتنا»[3]

ومن هنا تصبح قصيدة النثر فى بنية هذا الوعى رفضا يهز عالم المواضعات والتقاليد النهائية والمحدودية فى الحياة العربية حيث يقول أدونيس: «إن عصر المواضعات والتقاليد النهائية والمحدوية هو العصر الذى يسود الفكر والحياة فى العالم العربى، لابد لهذا العالم إذن، من الرفض الذى يهزه، لابد له من قصيدة النثر كتمرد أعلى فى نطاق الشكل الشعرى، وللآخرين فى المجالات الفنية والأدبية والفكرية الأخرى أنِ يختاروا رفضهم وأشكاله»[4] .

هذا الرفض الذى يشمل الفن والواقع يبدو واضحا فى مسار جماعة شعر» كلها، فهم يرفضون القواعد الموسيقية رفضهم للواقع، يقول أنسى الحاج فى مقدمة ديوانه «لن» : «موسيقى الوزن والقافية موسيقى خارجية، ثم إنها مهما

(١) السابق ١١٦ .
(٢) السابق ١١٣ .
(٣) محمد جمال باروت، مرجع سابق ٢١٢.
(٤) أنسي الحاج: «لن» ص ١٢.

أمعنت فى التعمق، تبقى متصفة بهذه الصفة، إنها قالب لشاعر كان يصلح لها، وكان فى عالم يناسبها وتناسبه، لقد ظلت هذه الموسيقى كما هى، ولكن فى عالم تغير، لإنسان تغير ولإحساس جديد»[1]

وحول هذا المعنى يقول أدونيس: «إن جسدنا يعيش فى عالم حديث، وفكرنا يعيش فى عالم قديم»[2]

ويبدو من رواد هذه المحاولة أن ثورتهم لم تكن ثورة فنية تتعلق بالشعر فقط، ولكنها كانت -كذلك- لونا من التمرد على أوضاع المجتمع بما فيه ومن فيه، فقد كانوا ساخطين على كل شئ. يقول أنسى الحاج: «إن أمام هذه المحاولة إمكانين؛ فإما الاختناق، وإما الجنون. بالجنون ينتصر المتمرد ويفسح المجال لصوته كى يسمع. ينبغى أن يقف فى الشارع ويشتم بصوت عال، يلعن وينبئ هذه البلاد، وكل بلاد متعصبة لرجعتها وجهلها، ولا تقاوم إلا بالجنون»[3]

وكانوا جميعا يريدون التدمير والهدم، التدمير للماضى، والهدم لكل موروث: «أول الواجبات التدمير، الخلق الشعرى الصافى سيعطل أمره فى هذا الوجود العاصف، لكن لابد، حتى يستريح المتمرد إلى الخلق، لا يمكنه أن يقطن بركانا، سوف يضيع وقتا كثيرا، لكن التخريب حيوى ومقدس»[4].

وهنا نسأل سؤالا: من أين كان لأدونيس وجماعة شعر هذا الحماس لقصيدة النثر، هل كانت الروافد عربية، أم غربية؟

كان أدونيس أول من تناول هذا الموضوع بالعربية فى العدد الرابع عشر من مجلة شعر ١٩٦٠، وأخذ منذ ذلك الحين وحتى الآن يدعو له ويدافع عنه فى حماس بالغ وعنف شديد. ونحن عندما نتأمل فيما كتب حول هذا الموضوع نجد أن جماعة شعر ومنهم أدونيس يصرحون بطريق مباشر حينا، وحينا آخر بطريق غير مباشر، بأنهم اقتبسوا هذا الجنس الأدبى الجديد من الأدب الفرنسى، فقد تناولته «سوزان برنار» فى كتاب لها بعنوان: «قصيدة النثر من بودلير إلى أيامنا» يقول أنسى الحاج فى مقدمة ديوانه «لن»: «يحتاج توضيح قصيدة النثر إلى مجال ليس متوافرا، وإننى أستعير بتلخيص كلى هذا التحديد

(١) أنسي الحاج: «لن» ص ١٢.
(٢) مقدمة للشعر العربي ١٠١.
(٣) أنسي الحاج: «لن» ص ١٤.
(٤) السابق ص ١٥.

من أحدث كتاب في الموضوع بعنوان: قصيدة النثر من بودلير إلى أيامنا، للكاتبة الفرنسية سوزان برنار»، وحدد ملامح قصيدة النثر نقلا عن الكاتبة الفرنسية فقال: «لتكون قصيدة النثر قصيدة حقا لا قطعة نثر فنية أو محملة بالشعر، شروط ثلاثة: الإيجاز (أو الاختصار)، التوهج، والمجانية»، ثم أخذ يوضح هذه الشروط الثلاثة فقال: «فالقصيدة، أي قصيدة كما رأينا لا يمكن أن تكون طويلة، يجب أن تكون قصيدة النثر قصيرة لتوفر عنصر الإشراق . . . وفي كل قصيدة نثر تلتقي معا دفعة فوضوية هدامة، وقوة تنظيم هندسي، وأول وأفضل مثال على ذلك قصائد رامبو النثرية»(١)

وقد تُرجم كتاب سوزان برنار إلى العربية، وقام بهذا العمل د. زهير مجيد مغامس، ونشر في بغداد سنة ١٩٩٣، وحاول المترجم شرح تلك الملامح الضبابية، فقال:

«إن قصيدة النثر التي يستحق أن يطلق عليها هذا المصطلح لابد أن تتوافر لها الشروط الجمالية التالية:

أولا: ينبغي أن تكون وحدة عضوية مستقلة؛ بحيث تقدم عالما مكتملا يتمثل في تنسيق جمالي متميز، يختلف عن الأشكال النثيرة الأخرى من قصة قصيرة أو مقالة أو رواية مهما كانت شاعريتها وتفترض إرادة واعية للانتظام في قصيدة.

ثانيا: يتعين أن تكون وظيفتها الأساسية شعرية، وهذا يتطلب أن تكون بنيتها اعتباطية أو مجانية، بمعنى أنها تعتمد على الفكرة اللازمنية، بحيث لا تتطور نحو هدف، ولا تعرض سلسلة أفكار أو أفعال منتظمة، مهما استخدمت من وسائل سردية أو وصفية.

ثالثا: على قصيدة النثر أن تتميز بالتركيز والتكثيف، وتتلافى الاستطراد والتفصيلات التفسيرية، لأن قوتها الشعرية لا تتأتى من رقى موزونة، ولكن من ترتيب مضيء مثل قطعة البلور، فالاقتصاد أهم خواصها ومنبع شعريتها»(٢)

ولعل أقدم دراسة نقدية عربية عن خصائص قصيدة النثر، هي تلك التي كتبها أدونيس عام ١٩٦٠، غير أنه يعتمد في مقاربته لهذه الخصائص بشكل

(١) أنس الحاج: «لن» ص ١٨.
(٢) ينظر: أساليب الشعرية المعاصرة، د. صلاح فضل ٢٢٠.

شبه حرفى على أطروحة سوزان برنار، وتحديدا على مقدمتها، حيث يقترح فواصل جمالية مهمة بين قصيدة النثر والنثر الشعرى، يحددها كما يلى:

١- يجب أن تكون صادرة عن إرادة بناء وتنظيم واعية، فتكون كلا عضويا مستقلا، تكون ذات إطار معين، وهذا ما يتيح لنا أن نميزها عن النثر الشعرى الذى هو مجرد مادة، يمكن بها بناء أبحاث وروايات وقصائد، فالوحدة العضوية خاصة جوهرية فى قصائد النثر، فعليها مهما كانت معقدة أو حرة فى الظاهر أن تشكل كلا وعالما مغلقا، وإلا ضاعت خاصيتها كقصيدة.

٢- هى بناء فنى متميز ليست رواية ولا قصة ولا بحثا، مهما كانت هذه الأنواع شعرية فقصيدة النثر لا غاية لها خارج ذاتها، سواء كانت هذه الغاية روائية أو أخلاقية أو فلسفية أو براهنية، وإذا هى استخدمت عناصر الرواية أو الوصف أو غيرها، فذلك مشروط بأن تتسامى وتعلو بها لغاية شعرية خالصة، فهناك مجانية فى القصيدة، ويمكن تحديد المجانية بكفرة اللازمنية، بمعنى أن قصيدة النثر لا تتقدم نحو غاية أو هدف كالقصة أو الرواية أو المسرحية أو المقالة، ولا تبسط مجموعة من الأفعال والأفكار بل تعرض نفسها كشئ، ككتلة لا زمنية.

٣- الوحدة والكثافة؛ فعلى قصيدة النثر أن تتجنب الاستطرادات والإيضاح والشرح، وكل ما يقودها إلى الأنواع النثرية الأخرى، فقوتها الشعرية كامنة فى تركيبها الإشراقى، لا فى استطراداتها، ذلك أن قصيدة النثر ليست وصفا؛ هى تأليف من عناصر الواقع المادى والفكرى يؤلف الشاعر موضوعا استثنائيا أو شيئا فنيا - ينظم عالما معقدا يتجاوز هذه العناصر، ولهذا يمكن أن يسمى خالقا له[1]

فى تحديد أدونيس لملامح قصيدة النثر ينقل حرفيا من سوزان برنار.

وكان أدونيس - على الرغم من تأثره الواضح بآراء سوزان برنار والشعراء الفرنسيين - ينكر التأثر بالأدب الفرنسى، ويرى أن هناك فروقا بين الأدب العربى والأدب الفرنسى فى هذا المجال، ويقول: « قصيدة النثر فى اللغة العربية وقصيدة النثر فى اللغة الفرنسية أو غيرها، يجمع بينهما الاسم الواحد، أو النوع

(١) أدونيس: في قصيدة النثر، مجلة شعر عدد ١٤ سنة ١٩٦٠ ص ٧٥، وانظر كذلك: الحداثة الأولي، محمد جمال باروت ص ٢٠٤.

الأدبى الواحد، لكن ما أعظم الفروقات الشعرية بينهما، وما أكثر التباينات الفنية وأعمقها! إنهما تفترقان بخواص ومزايا يفرضها فرق اللغة والعمل اللغوى كالخاتم يجمعهما جنس واحد، ثم يكون بينهما الاختلاف الشديد فى الصنعة والعمل» .[1]

وأدونيس يرد بذلك على من قال: إن شعراء مجلة شعر ومن سار فى خطهم سرقوا أو انتحلوا قصيدة النثر، ويقول: «إذا صح القول إن الشاعر العربى سرق أو انتحل قصيدة النثر، فلماذا لا يصح القول أيضا إنه سارق عندما يكتب بأوزان لم يبتكرها، بل انتحلها؟ ولماذا لا يطبق هذا القول على الموسيقى الذى يؤلف على غرار من سبقه: السيمفونية، والكونشيرتو، والبالاد، وغيرها؟»

وكأنه يذلك يريد أن يدعى أن لقصيدة النثر العربية أصالة تنبع من داخلها ولم تتأثر بالآداب الأخرى، ولعل قراءة ما كتبته سوزان برنار فى قصيدة النثر يثبت - بالأدلة - أن أدونيس وجماعة «شعر» قد تأثروا فى هذا اللون الأدبى بالأدب الفرنسى، فقد ترجم الفصل الأول من كتاب سوزان برنار ترجمة كاملة، ونشر فى مجلة «نزوى العمانية» فى العدد الحادى عشر يوليو ١٩٩٧ ، وفيها نقرأ أن بودلير كتب قصائد النثر فى دواوين ثلاثة هى: لوحات باريسية، وأزهار الشر، وسأم باريس، وكان يحظى بتأييد من الناقد الفرنسى:سانت بيف، وتقول : «ربما يكون بودلير أول من أدرك بوضوح الإمكانات التى يتيحها النثر كشكل للشعر الحديث، الذى يحتفى بكل تناقضات الحياة الحديثة[2] . . وللتعبير عن هذه التناقضات يحتاج بودلير إلى شئ أكثر حرية من الشعر المنظوم الذى يلبى متطلبات أخرى بحركته الموزونة والمنتظمة والقابلة لترجمة السكينة والنظام والانسجام» .

وكتب بودلير القصائد النثرية فى الأدب الفرنسى بين سنة ١٨٥٥ وسنة ١٨٦٦ ، وكان بودلير يريد بهذا اللون: «خلق شكل جديد للشعر، قابل لاستقبال كافة الأصداء، وكل التنافرات والأصوات التى تمنح قصص معاصريه نبرة حديثة، إنه يريد خلق غنائية حديثة . . . إنه يصوغ سخرية قاسية[3] ، وكان بودلير يرفض أن يفترض على نثره قيودا سابقة، أو أطرا جاهزة سلفاً، وزخارف

(١) ها أنت أيها الوقت ١٦٩.
(٢) مجلة «نزوي» ع ١١ يوليو سنة ١٩٩٧ ص ١٩ ، مقال بعنوان: بودلير والغنائية الحديثة، ترجمة : راوية صادق ، ومراجعة : رفعت سلام.
(٣) السابق . . . بتصرف ص ٢٤.

مموهة، ويبحث عن سلسلة من الجمل الشفافة . . . وهو من ناحية أخرى يشعر تماما بأن العمل الفنى لا يمكن أن يوجد بدون قدر من التعقيد، أو على نحو أدق من التركيب الذى يكشف التدخل الفنى للشاعر الذى يفرض على المادة شكلا وانسجاما بحيث يكون قادراً على التوفيق بين تموجات الحياة والتماثلات الثابتة لخطوط الجمال».

ويهمنا هنا أن نسأل: إلى أى مدى تقبل القارئ الفرنسى هذا اللون الجديد عليه حينذاك؟ وهل صادف قبولا أم لقى صدا وإعراضا؟.

عرضت الكاتبة «سوزان برنار» لآراء القارئ الفرنسى، ثم عقبت برأيها الخاص وقالت: البعض يعجب ببودلير، ويرى الآخرون أن قصائده فى «سأم باريس» إنما هى نثر خالص، وأما هى فقالت: «ونلوم بودلير لأنه أدار ظهره فحسب إلى الشعر عن عمد، كى يدلف إلى الأخاديدِ المرسومة سلفا للشئ المرئى، وللصحافة ذات الشعرية المزيدة، بل أيضا لأنه سمح لكل مؤلفى المستقبل الفاشلين، ولكل العاجزين عن نظم الشعر بأن يطلقوا على كتاباتهم الوصفية الباهتة اسم: قصيدة النثر . . . فعلينا أن نعترف بأن بودلير تخطى بذلك كل رجاء، ولا شك أن النثر لا يمكنه أن يفكر فى منافسة الشعر على أرضه الخاصة به، أرض النظام، فنسيجه الأقل انشداداً يمنعه من تبلورات معينة وتراكيب ساطعة . . .

ثم تقول: كان ذلك هو الاتجاه الطبيعى لقصيدة النثر التى إن لم تقبل التضحية لتجنب الإخفاق بلا كلل فإنها سترتطم بالأرض.

ثم توضح أسباب إخفاق قصيدة النثر فى المنظور الفرنسى، فتقول : وقد تحققنا مما سبق من أنها تنجم عن بنية ضعيفة الإحكام على نحو زائد وتخضع لمصادفات الحديث، بدلا من تنظيم المادة طبقا لقوانين فنية لأنها تشوه بالاستطرادات نقاء الأرابيسك الشعرى، إن سوء استخدام الإطالة وانقطاعات النغمة المعتادة، أو دخول النثرية فى الشكل، كل هذا يرد القصيدة إلى النثر ويرتخى التوتر العضوى الذى يضم جميع هذه العناصر معاً، لم تعد القصيدة تتبلور، لم يعد للمعجزة الشعرية من وجود»[١]

---

(١) السابق ٣٥.

وبناء على ماتقدم يمكننا القول إن الذوق الفرنسى لم يتقبل قصيدة النثر، ولم يستطع أن يدخلها فى نسق الشعرية الجديدة. وهناك بعض النقاد الذين وجدوا فيها نمطا جديدا جديرا بالتشجيع مثل «سانت بيف» وصوت غراب واحد لا ينهض دليلا على حلول وقت الربيع.

ثم ظهرت قصيدة النثر فى الأدب العربى، ولكنها لم تصبح حتى الآن – فى الشعر العربى المعاصر – نوعاً أدبيا مستقلا، قد استقرت أعرافه وتأصلت تقاليده، بالرغم من سوابقه العريقة – غير المقصودة – فى الشعرية الحديثة خاصة عند جبران والرافعى، وبالرغم من ظهور دواوين شعرية فيها هذا النمط الأدبى، ومن أشهر من كتبوها من المعاصرين محمد الماغوط فى ديوانه «وحى القمر» وأنسى الحاج فى ديوانه «لن» وأدونيس فى «أغانى مهيار الدمشقى»، ثم توالت الإصدارات فى الدوريات الحديثة مثل «إبداع» ، وإخبار الأدب . . . وغيرها.

فما صدى ظهور هذا اللون الجديد لدى النقاد العرب؟

عندما ظهرت قصيدة النثر والدعوة إليها فى مطلع الستينات، كان رد الفعل الباكر عند الناقدة والشاعرة العراقية «نازك الملائكة» فى كتابها «قضايا الشعر العربى» والذى صدرت طبعته الأولى فى عام ١٩٦٢ وكتبت فيه تقول: «شاعت فى الجو الأدبى فى لبنان بدعة غريبة فى السنوات العشر الماضية، فأصبحت بعض المطابع تصدر كتبا تضم بين دفاتها نثرا طبيعيا مثل أى نثر آخر، غير أنها تكتب على أغلفتها كلمة «شعر»، ويفتح القارئ تلك الكتب متوهما أنه سيجد فيها قصائد مثل القصائد، فيها الوزن والإيقاع والقافية، غير أنه لا يجد من ذلك شيئا، وإنما الذى يطالعه فى الكتب نثر عادى مما يقرأ فى كتب النثر، وسرعان ما يلاحظ أن الكتاب خلو من أى أثر للشعر، فليس فيه بيت، ولا شطر، ولا وزن، فلماذا كتبوا على الغلاف أنه شعر؟ تراهم يجهلون حدود الشعر أو أنهم يحدثون بدعة لا مسوغ لها؟»(١)

فنازك الملائكة تعد هذا اللون بدعة لا صلة لها بالشعر العربى، وإنما هو نثر لا يدخل ضمن الشعر العربى المعترف به لدى القراء والنقاد، وليس فى هذا النوع مصلحة لا للأدب العربى ولا اللغة العربية، ولا للأمة العربية نفسها.

ثم خلصت إلى نتيجة ، هى: «أن تسمية النثر شعرا نكسة فكرية

---

(١) قضايا الشعر العربي المعاصر ص ٢١٢، ٢١٣.

وحضارية يرجع بها الفكر العربى إلى الوراء قرونا كثيرة».

وتقول: «ولعلنا نلاحظ أن تسميتنا للنثر شعرا، هى فى حقيقة الأمر كذبة لها كل ما للكذب من زيف وشناعة، وعليها أن تجابه كل ما يجابهه الكذب من نتائج . . . والواقع أن هذه الكذبة، وكل كذبة مثلها، خيانة للغة العربية وللعرب أنفسهم بالتالى . . .»، ورأت أن هذا النوع يفقد أهم عناصر الشعر، وهو الوزن «إن الوزن هو الروح التى تكهرب المادة الأدبية وتصيرها شعرا، فلا شعر من دونه مهما حشد الشاعر من صور وعواطف، لا بل إن الصور والعواطف لا تصبح شعرية بالمعنى الحق إلا إذا لمستها أصابع الموسيقى ، ونبض فى عروقها الوزن»[1]

ثم حملت على دعاة هذا اللون بعد أن قرأت ديوان محمد الماغوط «حزن في ضوء القمر»: «لأنهم لم يعترفوا بأن الشعر شعر، والنثر نثر، فلابد أن يعترفوا بأن بينهما فرقا واضحا، وهذا يدحر كل مناقشة قد يرددونها، إن هناك شيئا اسمه الوزن، وهو يفرض عليهم نفسه مهما تجاهلوه»[2]

وقد أثارت آراء نازك الملائكة حول قصيدة النثر حفيظة جماعة «شعر» فكتبوا فى مجلتهم يردون عليها، وجاء في ردهم عليها:إن «هناك فى رأينا، اصطلاحا، ثلاثة أنواع من الشعر عرفناها فى أدبنا العربى المعاصر.

- شعر الوزن، ويدخل فيه تنوع التفعيلات.

- والشعر الحر، وهو الخالى من الوزن والقافية، والمحافظ على نسق البيت، مثل شعر: محمد الماغوط، جبرا إبراهيم جبرا، إبراهيم شاء الله، توفيق صايغ . . . إلخ.

- وقصيدة «النثر»[3]

والملاحظ أن الرد السابق على نازك الملائكة كتب جماعيا باسم مجلة «شعر»، ولم يكتب باسم واحد من كتابها، ثم توالت - بعد ذلك - ردود فردية من يوسف الخال، وجبرا إبراهيم جبرا، فكتب يوسف الخال فى مناقشته لها

---

(١) قضايا الشعر العربي المعاصر ص ٢٢٥.
(٢) نفس المصدر ص ٢٢٧
(٣) محمد جمال باروت، مرجع سابق ٢٠٨.

يقول: «قصيدة النثر شكل مختلف عن الشعر الحر فى آداب العالم بأنه يستند إلى النثر ويسمو به إلى مصاف الشعر، فيما يستند الشعر الحر إلى الشعر التقليدى، ومن هنا كان التزامه الأشطر شكلا مكتسبا من النثر العادى عفويته وبساطته وحريته فى الأداء والتعبير، وبعده عن الخطابية والبهلوانية البلاغية والبيانية».

ويعيد جبرا إبراهيم جبرا فى دراسة له عن «الشعر الحر والنقد الخاطئ» هذه الفروق بين قصيدة النثر والشعر الحر.

ثم حاول أدونيس أن يأخذ «مسوغا» لشرعية قصيدة النثر من عميد الأدب العربى الدكتور طه حسين؛ فذكر أنه ذهب إلى زيارته فى بيته، واستمع إليه يتحدث بالعربية والفرنسية عن الشعر والتجديد الشعرى، كما تحدث عن الموسيقى، وكتب أدونيس ذلك الحديث فى مجلة «لسان الحال»، بيروت، أكتوبر سنة ١٩٦٦، ثم نشر مادار بينهما من حوار فى كتابه: «النظام والكلام» (صدرت الطبعة الأولى منه سنة ١٩٩٣)، يقول أدونيس: «كنت أحب أن أظل صامتا أصغى إليه، إلا أن ماسمعه منه حول التجديد أثار فىَّ شوقا لاستطلاع رأيه فى قضية يقف منها شيوخ الأدب العربى المعاصر موقف رفض حاسم، وهى قضية التعبير شعرا بالنثر، أى قضية قصيدة النثر»، فرد طه حسين قائلا: «ولم لا؟ يستطيع الشاعر اليوم أن يكتب قصائد النثر، هذا تخصيب للشعر العربى»، ثم عقَّب أدونيس قائلا: «لكن من يكتب قصيدة النثر يتجاوز المصطلح الشعرى العربى»، فقال طه حسين: «إن قصيدة النثر إضافة لا تجاوز، لنا الحق أن نضيف، وليس لنا الحق أن نتجاوز، لم لا نتخذ الحرية التى كان يتخذها أسلافنا؟ أبو نواس مثلا؟ أبو تمام؟ لماذا نسمح لشاعر كأبى تمام أن يجدد حتى أنكره المحافظون ولا نسمح لشعرائنا اليوم أن يجددوا؟ لكن التجديد كما قلت ليس غاية بذاته. الغاية هى الشعر، فالشرط الوحيد الذى يعطى التجديد معناه وضرورته هو أن يجئ بشعر جميل»(١)

هذا كلام نقلناه مما كتب أدونيس، وهو عندنا محل نظر وموضع تساؤل، لأن طه حسين لم يكتب فى كتاب من كتبه - حسب علمنا - أنه أجاز هذا اللون الشعرى «قصيدة النثر» إن الرجل كان حريصا على العربية نطقا وكتابة، وحريضا على الشعر وزنا وقافية، صحيح أنه لم ينفر من التجديد بل دعا إليه،

---

(١) النظام والكلام ص ٢٢١، ٢٢٢.

وهو – على مانعلم – صاحب العبارة المشهورة: «لغتنا العربية يسر لا عسر، ونحن نملكها كما كان القدماء يملكونها، ولنا أن نزيد فيها من عبارات لم تكن مستعملة من قبل». فهو من رواد التجديد فى الحركة النقدية الحديثة، وقد أجاز التجديد في الشعر، ولكن – كما قال هو :– «لى شرطان؛ الأول هو أن التجديد لا يجوز أن يكون تقليدا، خصوصا للأساليب غير العربية، فالتجديد نقيض التقليد، والثانى: هو أن يأتى التجديد بشعر له مقومات الشعر من الصور الرائعة، أعنى أن يجئ بشعر رائق رائع»[1]، وهذا ما نقله عنه أدونيس.

وهنا نحس بشئ من التناقض فيما نسبه أدونيس إلى د. طه حسين؛ إذ كيف يكون الشعر رائعا ورائقا ومشتملا على التصوير وبعيدا عن التقليد، وفى ذات الوقت يكتب نثرا! ولذلك أجد فى نفسى شيئا يحيك فى صدرى مما نقله أدونيس !!

ولعله بذلك أراد أن يكتسب لقصيدة النثر مبرراً مَن شخصية أدبية لها أثرها فى تجديد الفكر النقدى الحديث.

وهذا يقودنا إلى أن نسأل السؤال الأخير، وهو: هل استطاع أدونيس أن يؤسس لنظرية شعرية من خلال رؤيته النقدية التى شرحناها، والتى تأثر فيها بالروافد الغربية إلى جانب الروافد العربية؟،

لقد استمر مشروع أدونيس النظرى ما ينيف على الأربعين عاما، ولا يزال حتى الآن يواصل تقديمه داعيا إلى التحرر من التقاليد القديمة فى الأدب والشعر خاصة، حاملا لواء الدعوة إلى الحداثة، وإلى قصيدة النثر على نحو ما عرضنا، ولكن هذا المشروع – على الرغم من الحماس البالغ له، وكثرة الكتابة فيه – لم يستطع حتى الآن أن يكون اتجاها نقديا يقوم على أسس فنية أو قواعد علمية بها يقتنع المتلقى للعمل الأدبى إبداعا ونقدا فى آن معاً، ونرى أن العوامل التى أدت إلى ذلك ترجع إلى عدة أسباب أهمها ما يأتى:

الأول: الربط بين ماهو «شعرى» وما هو «نظامى» فى المجتمع العربى، بمعنى أن أدونيس ومعه جماعة «شعر» لم يكن متوجها إلى العمل الأدبى فحسب، وإنما كان داعيا إلى الإصلاح الاجتماعى والسياسى والثقافى كذلك، ولذلك بدل أن يركز همه فى الفن أراد أن يستخدم القيم الجمالية والمعانى

---

(١) النظام والكلام ص٢٢١.

الفنية فى نقد المجتمع وإظهار فساده، فتوزع اهتمامه بين الاتجاه الأيديولوجيا التغييرية، والصياغات الفنية، ولهذا لم تنتج الثورة العشوائية على المجتمع نتائج إيجابية، ولم تصبح أدبا عظيما، بل مقالات يبدو فيها اللون الحماسى الإصلاحى[1] ، ويكتب أدونيس: «إن مستقبل هذا الشعر رهن بتحرر المجتمع العربى ذاته تحررا شاملا، موضوعيا وذاتيا، اجتماعيا وفرديا، ولعل القيمة الحاضرة للشعر العربى كامنة فى مدى تعبيره عن طاقات التحول فى المجتمع العربى، واحتضانه القيم والآفاق التى تختزنها هذه الطاقة أو تكشف عنها»[2] ، فهو يربط بين مستقبل الشعر، وتحرر المجتمع العربى، ويرى أن الشعر العربى لابد أن يعبر عن الطاقات الكامنة فى هذا المجتمع، ويغالى فى هذا الاتجاه عندما يتحول إلى داع للثورة على المجتمع حتى يتم التغيير الشامل لكل أجهزته السياسية فى الدولة، يقول: «يحتاج المجتمع العربى إلى تغير جذرى وشامل، لا يتم إلا بالثورة، هذا يعنى أن الثورة العربية لا يجوز أن يقتصر طموحها على تغيير الأجهزة السياسية للدول، أو تغيير أجهزتها الأيدلوجية القديمة، وإنما يجب أن تطمح إلى تغيير الإنسان العربى فى أعمق أعماقه، وهذا لا يتم بمجرد تغيير نظام الحياة حوله، بل يجب أن يرافقه تغيير لنظام الفكر»[3]

ونلاحظ هنا أن رسالته كشاعر وناقد تتسع لتضم إلى جانب هدفها الأساسى أهدافا أخرى ثانوية ذات طابع إصلاحى إجتماعى، وظل هذا الاتجاه باديا فى مجلة «شعر» وملازما لها معلنا التغيير فى الحركة الشعرية والاجتماعية معاً، لا على مستوى المجتمع العربى فحسب، بل ومجتمع بلاد البحر الأبيض المتوسط أيضا، فكتب فى مجلة «شعر»: «الخطر على الشعر لا يكمن فقط فى ذلك الفهم المغلق للتراث العربى، لذلك دخلت منذ اللحظة الأولى، التاريخ الشعرى والثقافى الحى، ليس العربى فحسب، بل والمتوسط أيضا».

من هنا نفهم أن مشروع أدونيس تأسس كعمل نهضوى له وظيفته السياسية الأيدلوجية إلى جانب الوظيفة الأدبية الفنية، فلم يبلغ ما أريد له فى الحالتين، هذا التوجه سرى إلى أدونيس من المفكر السورى «أنطون سعادة» وكتابه «الصراع الفكرى فى الأدب السورى»، وقد اعترف أدونيس بذلك قائلا: «كان (هذا الكتاب) صاحب الأثر الأول فى أفكارى وتوجهى الشعرى، ولأنه

(١) يراجع جريدة الحياة، الملحق الثقافي «آفاق»، عدد ١٢٦١٠، ٨ سبتمبر سنة ١٩٩٧.
(٢) الثابت والمتحول، صدمة الحداثة ٢٥٢.
(٣) السابق ص ٢٧٣.

بالإضافة إلى ذلك أثر أثرا كبيرا فى جيل كامل من الشعراء»[1]

ولذلك نرى أدونيس عندما يسأل: كيف يتم التجديد فى الأدب؟ يجد الجواب فى كتاب أنطون سعادة السابق فيقول: «يرى أنطون سعادة فى كتابه هذا أن الأدب لا يحدث بنفسه ومن تلقائه تجديدا، وإنما يمكن أن يحدث هذا التجديد إذا كان مرتبطا بحركة تجديدية شاملة للمجتمع ذاته، بمستوياته كلها، وهو نفسه نتيجة لهذا التجدد فى الفكر والشعور الحاصل من النظرة التجديدية الشاملة، ومن حركة المجتمع التجددية، هكذا تكون المهمة الأساسية للأدب «أن يقدم فهما جديدا للحياة» كما يعبر. وكل تجديد لا يرقى لهذه المهمة يكون من قبيل اللهو الباطل»[2]

الثانى: ان الرؤية التنظيرية لم تؤازرها أعمال تطبيقية منهجية، فأدونيس يتقدم خطوة كبيرة فى بحثه النظرى، ولكنه حين يتدخل فى التطبيق، لا يقدم أية قراءة نقدية تدعم رؤيته، بل يقدم التأويل فحسب، فهو يقدم النظرية، ولا يقدم أبنية المنهج العملى، ومثال ذلك قوله: «كيف نقرأ العمل الشعرى شعريا، ويمكن أن نطرح السؤال العام: كيف نقرأ شعريا تراثنا الشعرى؟ سأعمد إلى التبسيط فى محاولة الإجابة عن هذا السؤال؛ لنقرأ لزهير بن أبى سلمى هذا البيت :

تَزَوَّد إلى يومِ المَمَاتِ فإنَّهْ　　　وإنْ كَرِهتْهُ النَّفْسُ آخِرُ مَوْعِدِ

ولتقرأ له هذا البيت الآخر:

تراهُ إِذَا مَا جِئْتَهُ مُتَهَلِّلاً

كأَنَّكَ تُعْطِيه الذى أنتَ سَائِلُهْ

ثم يسأل: ما الفرق بينهما شعريا؟ ويجب: كلاهما من البحر الطويل، وزن واحد، إيقاع واحد، لكن الشعر فيهما مختلف. البيت الأول: إخبارى، حكمى ، عقلى، يقول المعروف، يكرر، يدخل فى سياق المألوف. والبيت الثانى: يصور و يقيم علاقات جديدة بين السائل والمجيب، الأخذ والعطاء، يعطى معنى جديداً للعطاء . . . .»[3]

---

(١) ها أنت أيها الوقت ١٠٧.

(٢) السابق ١٠٦، وانظر كذلك ص ١١ص٩ ومابعدها في كتاب : الحداثة الأولي لمحمد جمال باروت.

(٣) النوايا النظرية تقرأ الشعر، عبد الرحمن طهمازي، جريدة الحياة، العدد السابق.

نجد أدونيس يؤول البيتين تأويلا غريبا لا يكشف عن جماليات الفن الشعرى، ونجده كذلك يوازن بين بيتين فى مضمونين مختلفين لمجرد اتحادهما فى البحر، ولماذا لم يختر بيتين مختلفين لزهير فى الموت ليصل إلى موازنة شكلية، أو بيتين مختلفين فى مدح المعطى، ولماذا لم يعقد موازنة فى البناء اللغوى لكلا البيتين: أسلوب الطلب فى البيت الأول، وأسلوب الخبر فى الثانى، كمية الأفعال واسمى الفاعلين، مع عدد الضمائر الظاهرة والمستترة فى البيت الثانى، خصوصا أنه فضله من ناحية التصوير؟ ولماذا لم يتساءل عن إخفاق الشاعر فى موضوع من موضوعات الوجود الكبرى كالموت؟ وكيف يتاح للشاعر أن ينجح فى مضمون ولم ينجح فى مضمون آخر؟ وهل هى مشكلة البحر الطويل يتقبل هيكله مضمونا ولا يتقبل مضموناً آخر؟.

إن مشكلات النظرية بعيدة، ومحاولة التطبيق أبعد عند أدونيس، فالنظرية عجلى، والتطبيق يعوزه الدقة الفنية، ومن ثم كان الانشطار بينهما.

الثالث: كان العداء للتراث، والشعر التقليدى، وقصيدة التفعيلة، ضاريا يمثل هزة كبرى للكثير من الثوابت الجمالية والفنية التى استقر عليها الشعر العربى قرونا عديدة، والتراث كان - ولا يزال - يمثل قيمة فنية وأدبية لا يستطاع جحودها أو التنكر لها، فكانت النظرية وتطبيقها تمثلان ريحا معاكسة للسياج الراسخة لمفهوم الشعر ووظيفته، وكانت فى أحيان كثيرة عدوانية ومتعالية وعابثة، فساهم كل ذلك فى إعاقة تطورها المرتقب، ولم تصبح حاجة ثقافية وجمالية للمتلقي من جهة، ولم تكن من جهة أخرى موضوعا للنظر النقدى الرصين المتأمل(١).

الرابع: غياب المواهب الكبيرة التى يمكن أن تلعب دورا مؤثرا فى قلب النماذج الشعرية المتميزة التى كتبت فى حقل (قصيدة النثر)، فنحن إذا استثنينا أدونيس، ومحمد الماغوط، لم نجد شعراء مهمين يدفعون بها إلى مكانة الشعر العربى، أو يمهدون لها الطريق، بما لهم من تاريخ شعرى ومنجزات راسخة، ويضمنون لها الوصول إلى درجة الفاعلية.

ولذلك كان من الصعب الوصول بقصيدة النثر إلى منزلة تمكنها من اختراق المجال الثقافى والجمالى، ولم تستطع حتى الآن رغم مرور أربعين عاما أن

---

(١) مجلة نزوي، العدد الأول يناير سنة ١٩٩٤ ص ٣٤.

تكون نمطا أساسيا فى الشعر العربى، ولا فى الشعر الفرنسى الذى أخذت عنه واقتبست منه.

ومن ثم كانت النهاية التى عبر عنها عصام محفوظ فى العدد قبل الأخير من مجلة «شعر» ، يقول: «تعبنا نحن؟ ما تعب فينا هو تطرفنا فى التحدى بقدر ما تعب وخف التحريض فى الطرف الآخر . . . . منا من يئس، على صعيد المجلة، ومنا من بلغ يأسه حد التخلى، ولكن المجلة ظللت سبع سنوات، وسنظل تجسيدا لهذا الجرح الفاغر فمه الذى فتحناه بيننا وبين عالمنا»[1]

وتوقفت مجلة «شعر» بعد أن أعلن ذلك يوسف الخال سنة ١٩٦٤ فى بيانه الذى افتتح به العدد الأخير من المجلة وأكد فيه على انتهاء الحركة إلى أفق مسدود من جهة، وعلى استشراف مبهم لـ «فتح أبواب جديدة» فى الحركة الشعرية الجديدة، وانعكس الأفق المغلق فى بيان الخِال فى شكل اصطدام الحركة «بجدار اللغة، فإما أن نخترقه، أو تقع صريعة أمامه . . . وجدار اللغة هذا هو كونها تكتب ولا تحكى».

وواضح أن الخال تجاهل فى بيانه أن الحركة إنما وقعت صريعة لأن التراث العربى يحمل بين جنباته عوامل القوة والصمود التى استطاع بها أن يقاوم معاول الهدم لدى أصحاب هذا التيار، مما دفعهم إلى أن يتحولوا إلى مسار آخر باحثين عن وجهة جديدة هى «الحداثة»، وهذا موضوع آخر يخرج عن مسار بحثنا، ولكننا بعون الله سوف نعالجه فى بحث مستقل، نسأل الله التوفيق.

---

(١) عصام محفوظ : شعر ربيع سنة ١٩٦٤ ص ٨.

أهم المراجع

- أساليب الشعرية المعاصرة: د. صلاح فضل، دار الأدب، بيروت ١٩٩٥.

- بنية القصيدة القصيرة فى شعر أدونيس، د/ على الشرع، اتحاد الكتاب العرب ١٩٨٧.

- الثابت والمتحول (ثلاثة أجزاء) أدونيس، دار العودة، بيروت ١٩٨٣.

- الحداثة الأولى، د/ محمد جمال باروت، اتحاد كتاب أدباء الإمارات ١٩٩١.

- الحداثة فى الشعر العربى المعاصر،د/ محمد حمود، دار الكتاب اللبنانى ١٩٨٦.

- زمن الشعر، أدونيس، دار الفكر ١٩٨٦.

- الشعرية العربية، أدونيس ، دار الآداب – بيروت ١٩٨٤.

- فى الشعر والنقد، منيف موسى، دار الكتاب اللبنانى (بدون)

- قضايا الشعر المعاصر، نازك الملائكة، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٣.

- (لن) أنسى الحاج، دار الجديد، بيروت ١٩٩٤.

- مقدمة للشعر العربى، أدونيس، دار الآداب بيروت ١٩٨٤.

- النص القرآنى وآفاق الكتابة، أدونيس، دار الكتاب، بيروت ١٩٩٣.

- ها أنت أيها الوقت، أدونيس، دار الآداب، بيروت ١٩٩٣

- الدوريات

- مجلة شعر، أعداد ١٩٦٠، ١٩٦١، ١٩٦٢، ١٩٦٣

- مجلة نزوى، العدد الأول ، والثالث، والحادى عشر

- جريدة الحياة: الملحق الثقافى: آفاق.

حديث الشعر عن حقوق الآباء على الأبناء حتي نهاية العصر العباسى

بقلم الدكتور/ محمد عبد الجواد فاضل

الأستاذ المساعد فى قسم الأدب والنقد

تمهيد:

عُنى الشعـر العـربىّ بصلة الرحم وبرّ ذوى القـربى، وتوثيق عُـرى المودّة بينهم: فـهذا دعبل بن علىّ الخزاعىّ يرى أن هذه الصلة لابد منهـا، فـهى أمر مقطوع به، وإن تعارض ذلك مع رغبة زوجه:

أحببت قومى ولم أعـدل بحبهـــم ... قالوا تعصّبت جهلاً قول ذى بهت

دعنى أصل رحمى إن كنت قاطعها ... لابدّ للرحـــم الدنيـــا من الصّلة

فاحفظ عشيرتك الأدنين إن لهــم ... حقـا يفرّق بين الزوج والمــرة[١]

وورد فى الشعر العربىّ ما يحذّر من قطيعة الرحم؛ لأنّها تحصد الأعمار، وتفضى إلى الدمار؛ فهذا رجل من بنى ضبّة أُدّ يقول لبنى تميم بن مر بن أد:

أبنى تميم إننى أنا عمكـــــــم ... لا تحــر من نصيحة الأعمـــــام

إنى أرى سبب الفناء وإنمــــــا ... سبب الفنـــــاء قطيعة الأرحـــام

فتداركـــــوا بأبى وأمى أنتـــم ... أحسابكـــم برواجح الأحـــلام[٢]

وهناك نصوص أخرى لا يتسع المقام لذكرها تدعو إلى حفظ العشيرة والإحسان إليها، والإبقاء على حياة أفرادها[٣]

ولا شك فى أن أولى الناس بحسن البرّوالصّلة هما الوالدان؛ لأنهما سبب ظاهر فى وجود الإنسان، وقد غذّياه وربّياه، فضلاً عن دورهما فى اختيار العقيدة

(١) الكامل للمبرّد - عارضه بأصوله وعلّق عليه/ محمد أبو الفضل ٢/٩-١٠- دار الفكر العربيّ - القاهرة. والمرة لغة في المرأة.

(٢) المصدر نفسه ١/٢٩٩.

(٣) ديوان زهير بن سُلمي تحقيق وشرح / كرم البستاني ص ٨٧ - دار صادر - بيروت - لبنان.

الصحيحة له، ووضعه على الطريق الصحيح منذ نعومة أظفاره.

وإذا كان الإسكندر قد سُئل: ما بال تعظيمك لمؤدّبك أكثر من تعظيمك لأبيك؟ فقال: «لأن أبى سبب حياتى الفانية، ومؤدبى سبب حياتى الباقية»[١]، فلست أرى رسالة الوالدين تقتصر على ما ذكر؛ لأنهما سبب ظاهر – أيضاً – فى حياته الباقية، إن أحسنا تأديبه وتهذيبه فى الصغر.

من هنا نجد الإمام علياً كرّم الله وجهه تتسع دائرة البرّ والإحسان فى شعره حتى تشمل الأباعد، ولكنه يجعل الوالدين فى الصدارة فيقول:

عليك ببـــر الوالدين كليهمــــا وبر ذوى القربى وبـرّ الأباعـــد[٢]

على أن المتأمّل فى الشعر العربىّ يمكنه أن يجد أكثر من نصّ يحمل فى طياته شكاية أو عتاباً من أحد الوالدين أو وصية بحسن معاملتهما، أما العكس فقلّما يجد؛ ذلك لأن الفطرة وحدها كفيلة برعاية الوليد من قبل والديه، فالإنسان مدفوع بفطرته إلى رعاية الجيل الناشئ، لضمان امتداد الحياة كما يريدها الله.

«أمّا الوليد فهو فى حاجة إلى الوصية المكررة؛ ليلتفت إلى الجيل المضحّى المدبر . . الذاهب فى أدبار الحياة بعد ماسكب عصارة عمره وروحه وأعصابه للجيل المتجه إلى مستقبل الحياة. . .»[٣]؛ فقد حدثنا الشعر العربىّ – فى أكثر من موضع – عن آيات الكبر، مبيّنا أنه ما شبّ الوليد إلا بعد ما أشاب والديه فصارا على النحو الذى صوّره أبو كبير[٤] الهذلىّ بقوله[٥]:

أزهيرُ إنْ يصبح أبـــوك مُقصّـرا طفلاً ينوء إذا مشى للكلكـل[٦]

---

(١) زهر الآداب وثمر الألباب لأبي إسحاق الحصريّ ٢١٢/١ – الطبعة الثانية – الحلبي.

(٢) مجمع الحكم والأمثال في الشعر العربيّ للأستاذ/ أحمد قبّش ص ٧ – مطبعة دار العروبة – دمشق. ولم أجد هذا البيت في ديوانه بتحقيق الدكتور/ محمد عبد المنعم خفاجي.

(٣) لقمان الحكيم وحكمه/ محمد خير رمضان ص ١٥١ – الطبعة الثانية ١٤١٥ هـ – دار القلم – دمشق.

(٤) عامر بن الحليس الهذليّ، أبو كبير، من بني سهل بن هذيل: شاعر فحل من شعراء الحماسة، قيل: أدرك الإسلام وأسلم، وله خبر مع النبيّ صلي الله عليه وسلم. له «ديوان شعر – ط» مع ترجمة فرنسية وشرح لأبي سعيد السكريّ: الأعلام للزركلي جـ ٣ ص ٢٥٠ – دار العلم للملايين – بيروت – لبنان – الطبعة السابعة ١٩٨٦.

(٥) أسرار الحماسة للمرصفي ١١٤/١.

(٦) ينوء: يسقط. للكلكل: يريد علي الكلكل. وهو الصدر

يهدى العمودُ له الطـــريق إذا هُـــمُ ظعنوا ويعمد للطريق الأسهـــل[١]

فلقد جمعت من الصحـــاب سريـّة خُد بألدات غير وخش سُخَّـل[٢]

فهذه الأبيات فيها من الصور الفنيّة مايدل على تنكيس الخلْق، وضعف البدن، وذهاب النظر. وشبيه بهذا قول قردة بن نفاثة[٣]:

أصبحت شيخاً أرى الشخصين أربعة والشخص شخصين لما مسّنى الكبرُ

لا أسمع الصوت حتى أستدير لـــه وحال بالسمع دونى المنظر القصـر

وكنت أمشى على الساقين معتدلا فصرت أمشى على ماتنبت الشجر

إذا أقـــوم عجنت الأرض متكئـاً على البراجم حتى يذهب النّفر[٤]

فهذه الأبيات- أيضا- شاهد صدق على تبدّل الحال بانحناءة الظهر، وذهاب القوة، وفقد الحواس، وفى البيت الأخير صورة فنية غاية فى الإبداع، وحافلة بالدلائل والرموز، تجسّد لنا كل مظاهر الضّعف هذه؛ فقد شبه لنا هيئته أثناء محاولاته القيام متكئاً على مفاصل الإصبع، وتعثره فى كلّ محاولة (حتى يذهب النفر) بهيئة إنسان يعجن الأرض بكلتا يديه.

وبقدر ما تنبئ هذه الصورة عن القوة فى جانب المشبّه به، ترمز إلى الضعف فى جانب المشبه، وفيها كناية عن شدّة العجز وعدم المقدرة على النهوض دفعة واحدة.

ووفد الهيثم بن الأسود[٥] على عبد الملك بن مروان، فقال له: كيف تجدك؟ قال: أجدنى قد ابيضّ منّى ماكنت أحب أن يسودّ، واسودّ منى ماكنت

---

(١) العمود: العصا يتوكأ عليها.

(٢) خدباً: جمع أخدب وهو الذي يركب رأسه جُرأة . لدات: أتراب متوافقون في السن، الواحد: لدة. الوخش: رذالة الناس، سُخَّل: ضعفاء أرذال.

(٣)من بني عمرو بن مُرّة بن صعصعة بن معاوية بن بكر بن هوزان، قدم علي رسول الله صلي الله عليه وسلم في جماعة من بني سلول، فأمره عليهم بعدما أسلم وأسلموا: نهاية الأرب للنويري ١٨/ ١٢٠ - ط دار الكتب - الطبعة الأولي ١٣٤٧ هـ

(٤) نفسه ١٢١/١٨ والبراجم = جمع بُرمجة - : المفصل الظاهر أو الباطن من الأصابع أو هي مفاصل الإصبع كلها.

(٥) الهيثم بن الأسود النّخعيّ المذحجي، أبو العريان: خطيب شاعر من ذوي الشرف والمكانة في الكوفة، من المعَمرين، كان ثقة في الرواة، من خيار التابعين، توفي ١٠٠ هـ : الأعلام ١٠٣/٨.

أحب أن يبيضّ، واشتدّ منى ماكنت أحبّ أن يلين، ولان منى ما كنت أحبّ أن يشتدّ، ثم أنشد:

اسمع أنبئك بآيـات الكبـر	نـوم العشـاء وسُعال بالسحـر
وقلّة النوم إذا الليـل اعتكـر	وقلّة الطعْم إذا الـزادُ حضـرْ
وسرعة الطرف وتحميج النظـر	وتركى الحسناء فى قبْل الطُّهـر
وحـذراً أزداده إلى حـذر	والناس يبلوْن كما يبلى الشجر[1]

فهذه المقطوعات الثلاث تحدثنا عن آيات الكبر وما فيه من شدّة الضعف والخوف، وقلة النوم والطعم، والاتكّاء على تنبت الشجر، بعد أنٍ صار الإنسان طفلاً كبيراً، كما كان فى أوّل الأمر طفلاً صغيراً «ومن نعمّره ننكسه فى الخلق»[2].

إن هذا الاتكاء الحسىّ على البراجم والعصىّ إنما هو رمز لحاجة الآباء إلى اتكاء معنوىّ على أبنائهم وفلذات أكبادهم.

من هنا جاءت النصوص الشعرية - فضلاً عن الشرعيّة - تحدثنا أن للوالدين حقوقاً لا تنتهى بانتهاء حياتهما، بل تمتدّ - أيضاً - إلى مابعد رحيلهما، وإنى - إذ أحاول أن أجلي هذه الحقوق فى ضوء النصوص الشعرية - لأبادر بتقديم اعتذارى إليكم - أيها الآباء -؛ لعدم إمكان الوفاء بحقكم: فالسابق إلى افتتاح الودّ تقتصر عنه المجازاة ولو بلغت من المراتب أقصى حدّ، (والأب القاطع أحنى من واصل الأولاد[3].

اولاً-حقوق الوالدين في حياتهما:

للأبوين فى أبنائهما مآرب، ولهما عليهم حقوق حدثنا الشعر عنها بطرق مختلفة؛ بأن جاءت النصوص معبرة عن هذه الحقوق صراحة، أو جاءت تحمل عتاباً موجهاً إلى الأبناء، أوشكاية منهم أو هجاء لهم على تقصيرهم فى حق والديهم، وإلحاق الأذى بهم، مما جعل الآباء يشعرون بخيبة الأمل فى أبنائهم وفلذات أكبادهم.

---

(١) البيان والتبيين للجاحظ - تحقيق/ عبد السلام هارون جـ ٢ ص ٦٩-٧٠ مطبعة الدجوي بالقاهرة - الطبعة الرابعة - ١٣٩٥ هـ

(٢) يس ٦٨. (٣) من شعر المتنبي كما سيأتي.

وسواء أكان التعبير عن هذه الحقوق بطريق الإيجاب صراحة أم بطريق السلب عتاباً وشكاية فإن هذه الحقوق يمكن اختصارها في كلمة واحدة هي «البرّ»، أما تفصيل القول فيها فيكون على النحو التالي:

(١) الوفاء لهما والإحسان إليهما:

وردت كلمة (بر الوالدين) في شعرنا العربي في تلك الفترة عدّة مرّات بلفظها، كما وردت بمعناها مراداً بها الطاعة والإكرام[١]

وأول موجبات البرّ أن يتحلّى الأبناء بخلق الوفاء، ويحسنوا إلى والديهم في الكبر، لقاء إحسانهما إليهم في الصغر، انطلاقاً من قول لبيد:

فإذا جوزيت قرضاً فاجزه[٢]

وقول أبي تمام:

أولى البرية طراً أن تواسيه	عند السرور الذى واساك فى الحزن
إنّ الكرام إذا ما أيسروا ذكروا	من كان يألفهم فى المنزل الخشن[٣]

فإذا كان الوفاء للماضى مطلوباً فى حقّ من أسدى إلينا معروفاً، وفرّج عنا كُربة، كان ذلك فى حق الوالدين ألزم وأوجب؛ فلطالما تحمل الآباء فى سبيل أبنائهم من العنت والمشقة، وآثروهم على أنفسهم حنواً وإشفاقاً عليهم.

من هنا رأينا أكثر من شاعر يعاتب ولده على إنكاره حق الأبوّة، ويذكّره ما كان ينبغى له أن يتذكر، وقد غذاه مولوداً، وعاله يافعاً، وألقمه بأطراف البنان، على نحو ما نرى فى قول أميّة بن أبى الصلت لابنه معاتباً:

غذوتك مولوداً وعلتك يافعاً	تُعلّ بما أسعى عليك وتنهل
إذا ليلة نابتك بالشكو لم أكن	بشكواك إلا ساهراً أتململ
كأنى أنا المطروق دونك بالذى	طرقت به دونى فعينى تهمل

---

(١) يُنظر ص ١٥٦، ١٦٠، ١٦٣، ١٦٦، ١٧٥، ١٨٠.

(٢) شرح ديوان لبيد بن ربيعة - حققه وقدم له الدكتور/ إحسان عباس ص ١٧٩ - الكويت - ١٩٦٢م.

(٣) محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء للراغب الأصبهاني ٣/ ١٥ ومجمع الحكم والأمثال ص ٣٩.

تخاف الرّدى نفسى عليك وإنها لتعلم أن الموت وقت مؤجل

فلما بلغت السنّ والغاية الـتى إليها مدى ماكنت فيك أؤمّل

جعلت جزائى غلظة وتجبّرا كأنك أنت المنعم المتفضل

فليتك إذ لم ترع حق أبوتى فعلت كما الجار المجاور يفعل

وسمّيتنى باسم المفندّ رأيه وفى رأيك التّفْنيد لوكنت تعقل[1]

إن المتأمل فى هذه الأبيات ليرى فيها عتاباً مفعماً بالمرارة والأسى؛ لضياع حق الإبوَة حتى صارت أمانىّ الوالد محصورة فى أن يعامل معاملة الجار؛ فأنى يستساغ هذا الغدر، والقيام بواجب التربية فى الصغر كان يحتم على مثل هذا الابن أن يكون وفياً لوالديه فى الكبر؟! فإلى الله أشكو ضعف الأمين، وخيانة القوىّ!!

٢- الطاعة في غير معصية:

طاعة الوالدين من دلائل البر بهما، والإحسان إليهما، أما العصيان فعقوق يحزنهما، ويولّد الحيرة والأسى فى نفسيهما، وهذا ما يفهم من قول عبدة بن الطبيب[2] يوصى بنيه:

أوصيكم بتقى الإله فإنه يعطى الرغائب من يشاء ويجمع

وبرّ والدكم وطاعة أمره إن الأبرّ من البنين الأطوع

إن الكبير إذا عصاه أهلُه ضاقت يداه بأمره ما يصنعُ[3]

ففى هذا النّص دلالة واضحة على أن الطاعة من لوازم البر، وبقدر ما تكون هذه الطاعة يكون حجم هذا البر.

---

(١) ديوان أميَة بن أبي الصلت - جمعه بشيريموت ص ٤٥ - المطبعة الوطنية في بيروت - الطبعة الأولي ١٣٥٢ هـ - والمؤتلف والمختلف للآمدي تحقيق / عبد الستار أحمد فراج ٢٤٥ - الحلبي ١٩٨٣م.

(٢) عبدَة بن يزيد (الطبيب) شاعر فحل، من مخضرمي الجاهلية والإسلام كان أسود شجاعاً، شهد الفتوح وقتال الفرس مع المثني بن حارثة والنعمان بن مقرن بالمدائن وغيرها، وكانت له في ذلك آثار مشهودة وله فيها شعر، توفي نحو ٢٥ هـ : الاعلام ١٧٢/٤.

(٣) المفضليات تحقيق/ أحمد محمد شاكر، وعبد السلام هارون ص ١٤٦ - الطبعة السابعة - دار المعارف.

من هنا رأينا أميّة بن الأسكر[1] يُعاتب ولده؛ لعصيانه أمرِ والديه بإصراره على الهجرة إلى البصرة أيام عمر، سعياً وراء الجهاد بعدما كَبِر الشيخ وكفَّ بصره فقال:

لمن شيخان قد نشدا كلابـا ... كتابَ اللـه إنْ حَفِظَ الكتابـا؟

إذا هتفت حمامةُ بْطـن وجّ ... على بيْضَاتها ذكـرا كلابـا[2]

تركتَ أبـاك مرعشةً يداه ... وأمّك ما تسيغُ لهـا شرابـاً

تمسّح مُهْره شفقاً عليـه ... وتجنيه أباعرهـا الصِّعابـا

فإنك قد تركت أباك شيخاً ... يُطارق أينقاً شُزبـاً طِرابـا[3]

وإنك والتماس الأجر بعدى ... كباغى المـاء يتبع السرابـا[4]

وقد وفَق الشاعر هنا فى عتابه واستعطافه، وتسديد شَكايته، وتوضيح مدى حاجته إلى ولده، وفى البيت الأخير صورة فنية رائعة تعرّى جهاد هذا الابن عن الثواب، وتجعله كمن يبحث عن ماء فى السراب، والشاعر فى تصويره هذا ليس مبالغاً ولا متجنياً؛ فقد صار شيخاً هرماً، مكفوف البصر، فاقد السيطرة على حواسه وجوارحه، فكان هو والأم أولى بالرعاية والمجاهدة[5].

ولم تعرف البشرية قط مثلا يحتذى فى طاعة الوالدين أروع مما جاء فى قصة أبى الأنبياء الخليل إبراهيم عليه السلام، حيث رأى فى المنام أنه يذبح ولده (إسماعيل) عليه السلام ورؤيا الأنبياء وحى لا ينكر، فقال لابنه: يا بنى، إنى أصدقك الحق وقد خاب من افترى، يابنى إنى أرى فى المنام أنى أذبحك فانظر ماذا ترى؟

---

(١) أميّة بن حُرثان بن الأسكر، عُمِّر في الجاهلية عمراً طويلاً، وألفاه الإسلامُ هرماً، وله شعر في الجاهلية وشعر في الإسلام: طبقات فحول الشعراء لابن سلام قرأه وشرحه محمود محمد شاكر ١/ ١٩٠ - مطبعة المدني بالقاهرة، الأغاني ٢١/ ٩.

(٢) وجّ: الطائف، وهي كثيرة الحمام. (٣) يطارق: يطابق. شُزُباً: ضامرة.

(٤) طبقات فحول الشعراء ١/ ١٩٠، والأغاني تحقيق / عبد الكريم العزباوي ٢١/ ١٠ - ١١

(٥) ورد في الحديث النبوي ما يفيد أن بر الوالدين مقدم على الجهاد في سبيل الله؛ فعن أبي عبد الرحمن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: سألت النبي صلى الله عليه وسلم: أيّ العمل أحبّ إلى الله تعالى؟ قال: «الصلاة على وقتها». قلت: ثم أيّ؟ قال: «بر الوالدين». قلت: ثم أيّ قال: «الجهاد في سبيل الله»: يُنظر فتح الباري تحقيق عبد العزيز بن باز الحديث رقم ٥٩٧٠، ورقم ٥٩٧٢.

فتلقى القضاء بالرضا، وقال: «يا أبت افعل ما تؤمر ستجدنى إن شاء الله من الصّابرين[1]».

وقد عبرّ الفرزدق عن هذا الموقف الإيمانى للخليل وولده فقال:

أرجو الدُّعاء من الذى تلّ ابنـــــه لجبينـــه ففداه ذو الإنعـــــام

إسحق[2] حيث يقول لما هابـــــه لأبيه، حيث رأى من الأحــلام

امضى وصدْق ما أُمــرت فإننـــى بالصبر محتسباً لخيــر غُلام[3]

على أن طاعة الوالدين مشروطة بألا تؤدّي إلى معصية؛ فقد ورد من النصوص الشعرية ما يدل على أن وشيجة العقيدة فوق كل وشيجة، فهذا مسلم ابن الوليد يقول مادحاً يزيد بن مزيد الشيبانى:

قطعت فى الله أرحام القريب كما وصلت فى الله أرحاما وأرحاما[4]

وهذا ابن الرومى «كان يحسّ بواشجة رحم بينه وبين نظرائه ممن يعتنقون مذهب الاعتزال الذى كان معروفاً حينئذ بمبدأين يجادل فيهما أصحابه طويلاً، وهما العدْل على الله بحيث لا يعطل حرّيّة الإرادة عند الإنسان حتى يكون مسئولاً عن أعماله، وينالـه ما يستحق من الثواب والعقاب، فلا جبر ولا حتم ولا إلزام، ثم التوحيد وما يطوى فيه من تنزيه الله عن مشابهة المخلوقين، فهو ليس بجسم ولا عرض، ولا يحده زمان ولا مكان، وإلى ذلك يشير فى بيان علاقته الوثيقة ببعض معاصريه قائلاً له:

إن لا يكن بيننا قُرْبى فآصــــرة للدين يقطع فيها الوالدُ الولــدا[5]

مقالةُ «العدْل والتوحيد» تجمعنـا دون المضاهين: من ثنى ومن جحدا

وواضح أنه يجعل لُحمة الاعتزال فوق لُحمة القربى، وكأنه يؤمن بأن القربى دم، أما الاعتزال فعقل وروح، وهو لذلك فوق القربى وشائج وأواصر»[6]

(١) الصّافات ١٠٢.
(٢) الذبيح هو إسماعيل كما يرجح سياق السيرة والسورة: مختصر تفسير ابن كثير ١٨٦/٣ - وفي ظلال القرآن ٢٩٩٤/٥ ط ١٢
(٣) ديوان الفرزدق ٢٨٤/٢ دار صادر للطباعة والنشر - بيروت ١٣٨٥هـ
(٤) شرح ديوان صريع الغواني - تحقيق د/ سامي الدهان ص ٦٧- الطبعة الثانية - دار المعارف بمصر ١٩٧٠م.
(٥) ديوان ابن الرومي تحقيق د/ حسين نصار ٦٤٧/٢ - طبعة دار الكتب ١٩٧٤م.
(٦) العصر العباسي الثاني د/ شوقي ضيف ص ١٩٨ - الطبعة الثالثة - دار المعارف - ١٩٧٧م.

فما ذهب إليه هذان الشاعران يوافق ما جاء فى الشرع من أنه لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق[1]، وبناء عليه يكون فى قول الإمام على كرّم الله وجهه:

وأطع أباك بكل ما أوصى بـــه   إن المطيع أباه لا يتضعضع[2]

إطلاق يحتاج الى تقييد، وتعميم يحتاج إلى تخصيص؛ لأن الطاعة ينبغى ألا تكون فى معصية.

(٣) كف الأذي عنهما:

يقول عبيد بن الأبرص[3] من قصيدة يفخر فيها بعفته وكرمه، ويهجو الأخلاق الراذلة:

وأكرم والدى وأصون عرضـــى   وأكره أن أعدَّ من الحـــراص[4]

وها هو أبو العلاء ينصح بإكرام الأم حتى ولو كانت مشركَة[5] فيقول:

أكْرِم عجوزكَ إن كانت موحّـدة   على التحنّف أو كانت بزنـــار[6]

فإذا كان الإنسان مأموراً بإكرام الوالدين – حتى ولو كانا مشركين– فإن مقتضى هذا الإكرام ألا يؤذيهما بيده أو بلسانه أو حتى بهيئته؛ فأىّ ضرب من صنوف الإيذاء خروج عما يحق لهما من البرّ والإكرام، والتجلّة والاحترام.

من هنا نجد أم ثواب الهزانية[7] تشكو عقوق ولدها، وتستند فى شكايتها منه إلى مفارقة عجيبة بين الحالة التى كان عليها من الضعف والافتقار إلى الرعاية والحدب، وبين ما آل إليه أمره من الغلظة وسوء الأدب، فهى تتعجّب من سفاهة ولدها، وامتداد يده بالإساءة إليها، وكان مبعث هذا التعجب أن الجزاء لم يكن من جنس العمل، وأن النتيجة لم تكن إفرازاً طبعياً للمقدمة:

(١) يُنظر الآية ١٥ من لقمان.

(٢) جواهر الأدب في صناعة إنشاء العرب / أحمد الهاشمي ص ٥١٦ الطبعة الخامسة – مطبعة النيل. و«الضَعضعة»: الخضوع والتذلّل: لسان العرب

(٣) شاعر من دهاة الجاهلية وحكمائها، وهو أحد أصحاب «المجمهرات» المعدودة طبقة ثانية عن المعلّقات، عاصر امرأ القيس وله معه مناظرات ومناقضات، وعمر طويلاً حتي قتله النعمان بن المنذر : الأعلام ٤/٨٨.

(٤) ديوان عبيد بن الأبرص ص ٨٦ – دار بيروت للطباعة والنشر – بيروت ١٤٠٤هـ.

(٥) الشرع يؤيد ذلك: لقمان ١٥، وصحيح مسلم جـ ٧ ص ٧٩ – بيروت.

(٦) اللزوميات ١/ ٣٩٠، الزنّار: زنّر الرجل ألبسه الزُنّار وهو علي وسط النصاري والمجوس

(٧) هي امرأة من عَنَزة بن أسد بن ربيعة بن نزار: الكامل للمبرّد ١/٢٣٩.

ربّيته وهو مثل الفرخ أعظمُـــــه أم الطعام ترى فى ريشه زغبـــــا[1]

حتى إذا آض كالفُحّال شذّبـــه أباره ونفى عن متنـه الكربـــــا[2]

أنشا يمزّق أثوابـــى يؤدّبنـــى أبعد ستين عندى يبتغى الأدباء؟![3]

وهناك من الشعر ما يصّور الإيذاء بالكلمة، وأوضح مثال لهذا نجده عند الحطيئة الذى انسحبت بذاءته حتى على نفسه وضيفانه ووالديه، وكان من سفاهته وسوء معاملته قوله لأبيه:

لحاك الله ثم لحاك حقـــــاً أبا ولحـــاك من عـــم وخـــال

فنعم الشيخ أنت لدى المخـــازى وبئس الشيخ أنت لـدى المعالـــى

جمعت اللـؤم لا حيّاك ربّـــى وأبواب السفاهـــة والضّـــلال[4]

وقوله لأمه:

تنحّى فاجلسى منّا بعيــــداً أراح اللــــه منـــك العالمينـــا

أغر بالاً إذا استودعتِ ســـراً وكانونـــاً على المتحدثينـــا[5] ؟

ألم أوضـح لكِ البغضاء منّـي ولكن لا إخا لـــكِ تعقلينـــا

حياتك ما علمت حياة سَـوْءٍ وموتُكِ قد يسـرّ الصالحينـــا![6]

فمثل هذا الخِطاب لا يتفق وأدنى مراتب البرّ والإكرام، بل هو جُرم عظيم فى حق الوالدين، عنى الشعر بتصويره، وبيّن أنه عقوق يبلغ الغاية فقال الفرزدق:

وما حملتْ أمّ امرئ فى ضلوعها أعقّ من الجانى عليها هاجيـــا[7]

على أن هذه الدرجة من العقوق يستوى فيها ما إذا كان الهجاء صادراً عن الابن مباشرة أم كان ردّ فعل لهجاء صادر عنه؛ فالإنسان لا يكفيه براً بوالديه أن يكفّ عنهما لسانه، بل عليه كذلك ألا يتعرض لسبّ الآخرين،

---

(١) أم الطعام: المعدة. (٢) أبّاره: هو الذي يصلحه، يُقال: أبّرت النخل إذا لقّحته.
(٣) الكامل للمبرّد ١/٢٣٩ - ٢٤٠ وشرح ديوان الحماسة «أبو تمام» ٢/١٣٤.
(٤) ديوان الحطيئة تحقيق/ نعمان أمين طه ص ٢٧٦ - الحلبي - الطبعة الأولي ١٣٧٨هـ.
(٥) الكانون - كما جاء في لسان العرب -: الثقيل من الناس.
(٦) ديوان الحطيئة ص ٢٧٧ (٧) ديوان الفرزدق ١/٣٦٧.

فيطرح والديه في ألسنتهم، ويكون سبباً في هجائهما على نحو ما كان من ذي الأهدم[1] حينما توثب على الفرزدق فهجاه، فجاءت أمه إلى قبر غالب فعاذت به، فقال الفرزدق:

عجوزٌ تُصلى الخمس عاذت بغالب ... فلا والذي عاذت به لا أضيرها

لئن نافع لم يرْع أرحام أمّه ... وكانت كدلو لا يزال يُعيرها[2]

لبئس دم المولود مسّ ثيابها ... عشية نادى بالغلام بشيرها

وإنى على إشفاقها من مخافتي ... وإن عقها بى نافع لمجيرها

ولو أن أم الناس حوّاء حاربت ... تميم بنى مرّ لم تجد من يجيرها[3]

فقول الفرزدق في البيت الرابع: (وإن عقهابى نافع لمجيرها)، يشير إلى أن ذا الأهدم – بإقدامه على هجاء الفرزدق – قد عق أمه، فعرضها للهجاء، وجعلها تستجير بوالد الفرزدق مما عساها أن تتعرّض له من مقالة السوء، فأجارها الفرزدق براً بوالده وإن كان ميتاً، وإشفاقاً عليها وإن كان ابنها عاقاً لها.

من هنا كان لزاماً على الأبناء البررة ألا يتطاولوا بألسنتهم على الناس من حولهم، صيانة لحرمة والديهم، كما أن عليهم أن يلزموا جانب الحطية والحذر، فينأوا بوالديهم عن دائرة الخلاف فيما بينهم، حتى لا يلحقهما سباب أو أذى، وقد روعى هذا الجانب في الشعر العربى حتى قال رجل لأخيه: لأهجونك. قال: وكيف تهوجنى وأبونا واحد وأمّنا واحدة؟! فقال:

غُلام أتاه اللؤم من شطر نفسه ... ولم يأته من نحو أم ولا أب[4]

وقال المغيرة بن حبناء[5] لأخيه:

أبوك أبي وأنت أخي ولكن ... تفاضلت الطبائع والظروف

---

(١) هو المتوكل بن عياض كان معاصراً للفرزدق، وبينهما مهاجاة: الأعلام ٢٧٥/٥.

(٢) «كدلو لايزال يعيرها»: أي تهون عليه، فيطرحها في ألسنة الشعراء يستخرجون بها هجاءه وهجاءها.

(٣) طبقات فحول الشعراء ٣١٣/١ – ٣١٤، وديوان الفرزدق ٣٦٧/١.

(٤) الأمالي لأبي عليّ القالي ٨٢/٢ – دار الكتب العلمية – بيروت.

(٥) شاعر إسلامي اشتهر بنسبته إلي أمه، وقيل: حبناء لقب غلب علي أبيه لجبنه واسمه حبين، وكان المغيرة وأخواه (صخر ويزيد) شعراء فرساناً، وأبوهم شاعر، وكان المغيرة يهاجي أخاه صخراً، ومات شهيداً في نسَف (بين جيحون وسمر قند) علي مقربة من بخاري سنة ٩١ هـ: الأعلام ٢٧٨/٧.

وأمُّك حين تنسب أم صـــدق ولكن ابنهـــا طبـــع سخيـــف

وقومك يعلمون إذا التقينـــا من المرجـــوّ منـــا والمخـــوف[1]

على أن من صنوف الإيذاء عبوس الوجه وتقطيب الجبين، فهذا لون من العقوق يتنافى مع البرّ والإكرام والتجلّة والاحترام؛ فأدنى مراتب البرِّ بشاشة الوجه، وإلانة القول، وكفّ السباب، وحسن الخطاب، يقول سفيان بن عيينة[2]:

أبنيّ ، إن البـــرّ شيء هيّن وجهٌ طليـــق وكـــلام ليّـن[3]

(٤) ألا يساوي بهما زوجه:

من واجب الابن أن يستمسك بوالديه، وألا يؤثر عليهما زوجه، أو يجعلها في مصافّهما؛ لأن مجرّد هذه التسوية عقوق بالوالدين شرعاً[4] وأدباً، فحبّ المرأة زوجها نفعيّ في المقام الأول، بل يمكن أن يكون زائفاً تفضحه نوائب الدهر، وما أروع قول علقمة[5] فيهن - وهو البصير بأدواء النساء-:

إذا شاب رأس المرء أو قلّ ماله فليس لـه من ودهـــنّ نصيـب[6]

أما حب الوالدين لأبنائهما فهو صادق لا تزيده عوادى الزمان إلا تجدداً ورسوخاً، وآية ذلك أن «غزا صخر[7] بن عمرو بن الشريد بنى أسد بن خزيمة فاكتسح إبلهم، فأتى الصريخ بني أسد، فركبوا حتى تلاحقوا بذات الأثل، فاقتتلوا قتالاً شديداً، فطعن ربيعة الأسدىّ صخراً فى جنبه، وفات القوم بالغنيمة،

---

(١) الأمالي ٢/٨٢.

(٢) محدّث الحرم المكيّ من الموالي، ولد بالكوفة وسكن مكة وتوفّي بها ١٩٨ هـ، كان حافظاً ثقة، واسع العلم كبير القدْر: الأعلام ٣/١٠٥.

(٣) مجمع الحكم والأمثال في الشعر العربّي ص ١٥

(٤) يشهد لهذا حديث النفر الثلاثة الذين أووا إلي غار في جبل : فتح الباري جـ ٥ ص ١٦ - الحديث رقم ٢٣٣٣.

(٥) شاعر جاهلي من الطبقة الأولي ، كان معاصراً لامرئ القيس، وله معه مساجلات. توفي نحو ٢٠ ق. هـ: الأعلام ٤/٢٤٧.

(٦) المفضّليات ص ٣٩٢، وشرح ديوان علقمة/ أحمد صقر ص ١١- المطبعة المحمودية بالقاهرة ١٣٥٣ هـ

(٧) أخو الخنساء، كان من فرسان بني سُليم وغُزاتهم مات نحو ١٠ ق. هـ ولأخته الخنساء شعر في رثائه : الأعلام ٣/٢٠١.

ومرض صخر من الطعنة قريباً من الحول حتى ملّه أهله، فسمع امرأة من جاراته تسأل سلمى امرأته: كيف بعلك؟ قالت: لا حيّ فيرجى، ولا ميّت فينسى، لقد لقينا منه الأمرّين!

وكانت أمه إذا سُئلت عنه تقول: أرجو له العافية إن شاء الله! فقال في ذلك:

أرى أم صخر لا تملّ عيادتي ... وملّتْ سُليمى مضجعي ومكاني

فأيّ امرئ ساوى بأم حليلة ... فلا عاش إلا في أذى وهوان»[1]

فالشاعر في بيته الأول يُقابل بين معنيين أو موقفين، ويتخذ من هذه المقابلة دليلاً على صحة حكمه في البيت الثاني؛ حيث دعا فيه على من ساوى بأمه زوجه أن يعيش في مذلّة وهوان، وشقاء وحرمان، وهي دعوة لا ينبغي أن يتهم صاحبها بالتحيّز لطرف على حساب طرف آخر؛ لأنه قدّم الدليل، وعايش التجربة، وعاين الموقف، ولسان التجربة أصدق، وليس مع العين أين؛ فقلب الأبوين معروف بتفرّده، وامتلائه بالحبّ الصادق والعطف الغامر على الوليد إذا كان عاقاً، فكيف إذا كان باراً؟ ألم يقل الصُّولي[2]:

أرضى عن ابنى إذا ما عقنى حذرا ... عليه أن يغضب الرحمن من غضبى؟[3]

على أن الابن لا يستطيع أن يُنصف والديه من زوجه إلا إذا تنبه لمكائد هذه الزوج وتحريضها له على عصيانهما، فهذا أوس بن حجر[4] يقول في زوجه «لميس» وتحريضها له على عصيان والديه:

دع العجوزين لا تسمع لقيلهما ... واعمد إلى سيّد في الحيّ جحجاح[5]

وهذه أم ثواب الهـزانيّة تشكو عقوق ولدها، وسوء معاملته لها، وامتداد يده

(١) نهاية الأرب في فنون الأدب للنويري جـ ١٥ ص ٣٦٨ - الطبعة الأولي - دار الكتب ١٣٤٧ هـ.

(٢) إبراهيم بن العباس بن محمد بن صول، أبو إسحاق، كاتب العراق في عصره، أصله من خراسان، نشأ في بغداد فتأدب وقربه الخلفاء فكان كاتباً للمعتصم والواثق والمتوكل توفي ٢٤٣ هـ : الأعلام ٤٥/١.

(٣) مجمع الحكم والأمثال في الشعر العربي ص ٩.

(٤) هو أوس بن حجر بن عتاب بن عبد الله عدّي بن نمير بن أسَيد بن عمر بن تميم: جمهرة أنساب العرب لابن حزم ص ٢١ ط دار المعارف بمصر ١٣٨٢ هـ.

(٥) ديوان أوس بن حجر تحقيق د/ محمد يوسف نجم ص ١٤ دار بيروت للطباعة والنشر - بيروت ١٤٠٦ هـ والمراد بالعجوزين: الأب والأم، - الجحجاح: السيد الكريم.

بالإساءة إليها، ثم تبين موقف زوجه منها فتقول:

أنشـــا يمزّق أثوابي يؤدّبنـــي — أبعد ستين عندي يبتغي الأدبـــا؟!

قالت له عِرْسُه يوماً لتسمعنـــي — رفقاً فـــإن لنا في أمّنا أرَبـــــا!

ولـــــو رأتني في نارٍ مسعّـــرة — من الجحيم لزادت فوقها الحطبا[1]

فهذه الأبيات ترمز لشيء عجيب ينبغي للابن أن يفطن له، وهو مكائد زوجه لوالديه وخاصة أمه: فقد تتظاهر المرأة أمام زوجها بالحرص على والديه والرفق بهما، بينما هي في الواقع تكيد لهما، وتسيء معاملتهما، وللأسف الشديد يستساغ هذا النفاق، لبلاهة الزوج، ولكونه عاقاً لوالديه، فقد رأينا في أبيات هذه الأم سفاهة ولدها، وسوء معاملته لها، وامتداد يده بالإساءة إليها حتى قالت له زوجه هازئة به وبأمه:

(مهلاً فإن لنا في أمّنا أربا)!

ولما كانت القلوب تجازي القلوب، أحست الأم من مقولة هذه الزوج أنها ليست على ظاهرها، بل هي مكيدة من مكائدها، وسخرية مرّة لا من هذه الأم فحسب، بل أيضاً من بلاهة هذا الزوج، وسوء معاملته لأمه، فجاء البيت الأخير يكشف هذه المؤامرة، ويفضح هذا النفاق، فقالت الأم عن هذه الزوج :

ولو رأتني في نـــار مسعّـــرة — من الجحيم لزادت فوقها الحطبـــا!

(٥) أن يكون عوناً لهما على نوائب الدهر:

برّ الإنسان بوالديه يُلزمه أن يكونٍ عوناً لهمـا على نوائب الدهر، فيذود الردى عنهما، ويكون فداءً لهما؛ فقد سئل عمر بن ذرّ[2] عن برّ ابنه به فقال: «ما مشى معي بنهار قطّ إلا قدّمني، ولا بليل إلا تقدمني، ولا رقى سطحاً وأنا تحته»[3]

وها هو الشعر يسجّل لنا طرفاً من هذه التضحية، وهذا التكريم، ويبين أثر

---

(١) الكامل للمبرِّد ٢٣٩/١ - ٢٤٠، وشرح ديوان الحماسة «أبو تمام» للتبريزي ١٣٤/٢.

(٢) كان صالحاً عابداً كبير القدْر. كما كان من المرجئة، وتوفي سنة ست وقيل خمس وخمسين ومائة: وفيات الأعيان ٢٤٢/٣ - ٤٩٣ - دار الثقافة - بيروت ١٩٧٢م.

(٣) الكامل للمبرِّد ١١٧/١ والعقد الفريد لابن عبد ربه ت/ محمد سعيد العريان ٢٣٩/٢ ومحاضرات الأدباء ٣٢٧/١.

الأبناء في الذّود عن الآباء؛ فقد روى المبرّد أبياتاً للسُّليك بن السلكة[1] أحسنَ فيها التعبير عما كان يرهقه ويضنيه من وجود إماء قد أذلهنّ الرّقّ، وأزرى بهنّ التبذّل، مع قصور يده عن افتدائهن جميعاً كرامة لأمه - وكانت جارية حبشية - فقال في ذلك:

أشاب الرأس أنّي كــلّ يــوم ... أرى لي خالــة وسْط الرِّحــــال

يشقّ عليّ أن يلْقَيْــن ضيمــاً ... ويعجِز عن تخلّصهنّ مالـــي[2]

فهنا نرى آية الاهتمام، وصدق الاعتذار عن عدم المقدرة على افتداء هؤلاء الإماء، وتخليصهنّ من رقّ العبوديّة لمجرّد أن الأم كانت واحدة منهنّ.

وها هو أبو فراس يحمل هموم والدته وهو في الأسر، فيوصيها بالصبر الجميل، ولولاها لاستوت عنده الحياة والموت، وإن حدبه عليها ليدفعه إلى الدنيّة وطلب الفداء ليدفع الضّيم عنها:

لولا العجـــوز بمنبـــج ... ماخفت أسبـــاب المنيّـــه

ولكـــان لي عمّـــا سألـ ... ـت من الفـــدا نفْس أبيّـــه

لكـــن أردت مرادهـــا ... ولو انجذبـــت إلى الدنيّـــه

وأرى محـــاماتـــي عليـ ... ـها أن تضـــام من الحميّـــه

أمســـتْ بمنبـــج حُـــرّه ... بالحزن من بعـــدي حريّـــه

يـــا أمّتا لا تحـــزنـــي ... وثقي بفضـــل اللــه فيّـــه

يـــا أمتـــا لا تيأســـي ... للـــه ألطـــاف خفيّـــه

كم حادث عنّـــا جـــلا ... هُ، وكم كفانا مـــن بليّـــه

أوصيـــك بالصبـــر الجميـ ... ـل فإنه خير الوصيّـــه[3]

وهناك شعراء كثيرون[4] رثوا أبناءهم، واعترفوا بتأثيرهم في حياتهم،

---

(١) شاعر أسود من شياطين الجاهلية، يلقب بالرئبال، كان أدلّ الناس بالأرض وأعلمهم بمسالكها، قتله أسد بن مدرك نحو ١٧ ق.هـ الأعلام ١١٥/٣.

(٢) الكامل للمبرّد ١١٨/٢.

(٣) ديوان أبي فراس الحمداني - شرح / نخلة قلفاط ص ٣٦ - ٣٧- المطبعة الأدبية - بيروت ١٩١.

(٤) منهم أبو تمام في منتقيات أدباء العرب في الأعصر العباسية لبطرس البستاني ٧٠/٤ - دار نظير عبود - ١٩٩٠م.

وكيف كانوا - بأبنائهم - أعزة، فصاروا - بفقدهم - أذلة، فهذا أبو عبد الله العتبى[1] توفى له بنون فجع بهم، ومات فى آخرهم ابن له يكنى أبا عمرو، وكان يقول الشعر، فقال يرثيه:

لقد شمت الواشون بى وتغيّرت وجوه أراها بعد موت أبى عمـــر

تجرّى علىّ الدهرُ لما فقدتــــه ولو كان حياً لاجترأت على الدهر

من هنا دخل أبو العتاهية على الفضل بن الربيع يعزيه بابنه فقال:

الحمد لله الذى جعلنا نعزيك به، ولا نعزيه بك، قال الموسوىّ[2]:

فتسلّ عن سيف طبعت غـراره وأعرت صفحته سناً ومضـــاء

فالابن للأب إن تعرّض حادث أولى الأنام بأن يكون فــداء[3]

وعاتب المتلمس الضّبعى[4] ابنه على تخلّيه عن نُصرته، منوّهاً بأهميته فى حياة ابنه، وأن أحداً لا يغنى غناءه أو يقوم مقامه فى نصرته؛ فالإخوان مهما كثروا يجتمعون عند الطمع ويتفرقون عند الفزع، أمّا الأب فهو الثابت على مودّته، المؤازر لابنه فى محنته فيقول:

لعلّك يوماً أن يسرّك أننــــى شهدت وقد رَمّتْ عظامى فى قبرى

فتصبح مظلوماً تُســـام دنيّة حريصاً على مثلى فقيراً إلى نصرى

وتهجرك الإخوان بعدى وتبتلى وينصرنى منك المليك فلا تــدرى

ولو كنت حياً قبل ذلك لم تُرم له خطةً خسفاً وشُوّرت فى الأمر[5]

(١) هو محمد بن عبد الله من آل عتبة بن أبي سفيان أديب أخباريّ من أهل البصرة، له شعر جيد وتصانيف حسان، توفي سنة ٢٢٨ هـ: الفهرست لابن النّديم، وشرح ديوان الحماسة للمرزوقي ١٠٧١/٣.

(٢) يوجد أكثر من علم يحمل هذا اللقب (الموسويّ): فهناك - علي سبيل المثال - الحسين الموسوي (٣٠٤ - ٤٠٠هـ) نقيب العلويين في بغداد، ووالد الشريفين: الرضي والمرتضي، وقد توفي ضريراً، وهناك أبو الفتوح الموسوي، شريف من الأمراء ولي مكة سنة ٣٨٤هـ وطالت مدة إمارته فكانت ٤٣ عاما وتوفي بمكة ٤٣٠ هـ، وهناك أيضا عدنان بن الشريف الرضي محمد بن الحسين الموسوي الحسيني الهاشمي المتوفي ببغداد ٤٤٩ هـ . . . . والموسويّ نسبة إلي موسي الكاظم: الأعلام ١٨٦/٢، ٢٦٠، جـ ٢١٩/٤.

(٣) محاضرات الأدباء ٥٠٨/٤.

(٤) جرير بن عبد العزي أو عبد المسيح، شاعر جاهليّ من أهل البحرين مات ببصري نحو ٥٠ ق .هـ : الأعلام ١١٩/٢.

(٥) ديوان المتلمس تحقيق / حسن كامل الصيرفي ص ١٩٨ - ١٩٩-١٣٩٠هـ.

فإذا حُرِم الآباءِ النُّصْرة من أبنائهم على هذا النحو كان العقم أمنية صعبة المنال يتمنى الآباء تحقيقها، وفى هذا يقول أبو العلاء :

خير النساء اللواتى لا يلدْن لكم ... فإن ولدْن فخير النسل مانفعا

وأكثر النسل يشقى الوالدان به ... فليته كان عن آبائه دُفعا

أضاع داريْك من دنيا وآخرة ... لا الحىّ أغنى، ولا فى هالك شفعا[1]

وقول أبى العلاء: (لا الحىّ أغنى ولا فى هالك شفعا) يوضح كيف تكون الذريّة نافعة للآباء، ومعينة لهم على نوائب الدهر، وبهذا يتفق مع الموسوىّ الذى جعل الابن أولى الناس بافتداء أبيه، وإن كان الموت لا يقبل من أحد شفاعة ولا فدية.

٦- تحقيق آمالهما:

تحمل الآباء فى تربية أبنائهم مالا يدركه وصف أو يُفصح عنه لسان، وكان الأمل يحدوهم فى أن يجدوا من أبنائهم - فى قابل الأيام - متكأ للراحة، وعدة يواجهون بها نوائب الدهر ومحن الزمان بعد أن خارت قواهم، ووهنت عزائمهم، وتوقف الدم فى عروقهم، بل اتسعت آمالهم فى أن يحقق أبناؤهم مالم يتمكنوا هم من تحقيقه، فضلاً عن أن يضيفوا لبنات جديدة إلى الصرح الذى شيّده آباؤهم.

من هُنا نجد الميدانى[2] يشكو عقوق ولده له، وإخلاف ظنّه به، وخيبة أمله فيه فيقول:

فيا عجباً لمن ربيت طفلا ... أُلْقمه بأطراف البنان!

أعلمه الرِّماية كلّ يوم ... فلمّا اشتدّ ساعدُه رمانى!

أعلّمه الفتوّة كلّ وقت ... فلمّا طرّ شاربُه جفانى!

وكم علّمته نظم القوافى ... فلما قال قافية هجانى![3]

---

(١) اللزوميات لأبي العلاء المعري تحقيق/ أمين عبد العزيز الخانجي ٢/ ٩١ - ط الخانجي - القاهرة ١٩٢٤م.

(٢) ولد الميدانيّ ونشأ وتوفيّ في نيسابور (حاضرة خراسان) ونسبته إلي «ميدان زياد» محلّة فيها. توفي سنة ٥١٨ هـ : الأعلام ١/ ٢١٤.

(٣) مجمع الحكم والأمثال في الشعر العربي ص ١٠.

فهذه صورة تقابليّة يتجسّد فيها الغدْر من قبل هذا الولد، مقابَلاً بالوفاء من قبل هذا الوالد!

وقد مرّت بنا نصوص كثيرة فى الشكوى والعتاب تجسّد الشعور بخيبة الأمل، وتبيّن الفرق الشّاسع بين ما كان يأمله الآباء، وما وصل إليه حال الأبناء!

لذا كان من برّ الإنسان بوالديه تحقيق آمالهما المنعقدة عليه، والطريق إلى هذا يكمن فى أمرين:

الأول - أن يتحلّى الأبناء بخلق الوفاء الذى تحدّثنا عنه فى مستهل هذه الحقوق(١)

الثانى - أن يعمل الأبناء بقول أبى الطيّب:

وما كنت ممن أدْرك المجد بالمنـــى   ولكن بأيّام أشبن النواصيـــــا(٢)

فتحقيق الآمال لا يكون بالمنى؛ فالعلا ذات أثقال وأعباء، فإذا التزم الأبناء بقول أبى الطيّب وعملوا بمقتضاه استطاعوا أن يحفروا فى الصخر لأنفسهم مكانة سامية ومنزلة عالية، وهنا ينسحب المدح والثناء على كل من الآباء والأبناء، بل إن شرف الابن كثيراً ما يمحو خسة أبويه فينسبان إليه قياساً على قول ابن الرومى:

وكم أب قد علا بابن ذُرى شرف   كما علت برسول الله عدنـــان(٣)

على أن الابن مهما علا قدره، وتسامت منزلته لا ينبغي له أن يحقّر من شأن أبويه أوينكر نفسه منهما أو يتبرأ من نسبته إليهما ظناً منه أنهما دونه فى الشرف والمنزلة على نحو ما نرى فى قول الفرزدق هاجياً:

فخرت بشيخ لم يلْدك ودونـــه   أب لك تخفى شخصه وتضائله!(٤)

إن هذا البيت يشير إلى واقع مرير فى حياة بعض الأبناء؛ فقد يضطر أحد الوالدين إلى أن يلتقى بولده فى مقرّ عمله، فإذا بهذا الولد يعتريه الخجل

---

(١) ص ١٥٩ ومابعدها.
(٢) ديوان أبي الطيّب المتنبي بشرح العكبري ٤/ ٢٩١ - دار المعرفة - بيروت - لبنان.
(٣) نهاية الأرب في فنون الأدب للنويري ٧/ ٤٦.
(٤) ديوان الفرزدق ٢/ ١٧٤ - وأراد بالشيخ : عُتبة بن الحارث.

والضجر فيتوارى منه، أو يقدمه للناس على استحياء، وقد تصل به السفاهة إلى تقديمه للناس على أنه خادم عنده، فيصدق فيه قول الفرزدق المشار إليه، وقول أبى العلاء:

وكم سليل رجاه للجمـــال أبٌ فكان خزياً بأعلى هضبة رُفعـــا[1]

ولما كان هذا المسلك من أحط درجات العقوق - إن لم يتبوأ سنامها - اتخذه الفرزدق مادة للهجاء على نحو ما رأينا.

من هنا نجد الواحدى يقرأ قول المتنبى:

لا بقومى شرفت بل شرفــوا بى وبنفسى فخـــرت لا بجـــدودى

وبهم فخْر كلٍّ من نطق الضّـــا دَ وعَوْذ الجانى وغوث الطـــريد[2]

ثم يثنى على ماجاء فيه من التكميل والاحتراس بقوله:

«لو اقتصر أبو الطيّب على هذا البيت (الأول) لكان ألأم الناس نسباً، لكنه قال: (وبهم . . . الخ»[3]

وقد يدرك الأبناء المجد بالإرث لا بالحرث، فعليهم - إن أرادوا أن يحققوا آمال والديهم - ألا يتكلوا على ما كان لهما من الحسب والنسب، وأن يدركوا تمام الإدراك أن من فاته حسب بدنه فلا حسب له لقول ابن الرومى:

إذا العود لم يثمر وإن كان شعبة من المثمرات اعتدّه الناس فى الحطبْ[4]

فالشرف إنما يكون بالهمم العالية لا بالرم البالية، فإن اتكل الأبناء على تراث الآباء، وركنوا إليه، وعبثوا به صحّ فيهم قول الأصمعيّ:

«دخلْت خضراء رَوح بن زُنباع[5] فإذا أنا برجل من ولده يفسُق فى موضع كان أبوه يهب فيه المال، ويضرب فيه أعناق الرجال، فقلت: يافضيحة، هذا موضع كان أبوك يهب فيه!، فأنشأ:

(١) اللزوميات ٢/٩١. (٢) ديوان المتنبي ١/٣٢٢ - ٣٢٣.
(٣) ديوان أبي الطيّب ١/ هامش ٣٢٣.
(٤) محاضرات الأدباء ١/٣٣٥.
(٥) رَوح بن زُنباع بن روح بن سلامة الجذامي، أبو زرعة أمير فلسطين، وسيد اليمامة في الشام وقائدها وخطيبها وشجاعها، كان عبد الملك بن مروان يقول: جمع رَوح طاعة أهل الشام، ودهاء أهل العراق، وفقه أهل الحجاز. توفي ٨٤ هـ: الأعلام ٣/٣٤.

ورثنا المجد عن آبـاء صـدق ... أسأنا في ديارهـم الصّنيعـا
إذا الحسبُ الرفيع تعاورتـه ... ولاة السّوء أوشك أن يضيعـا»[1]

إن هذه الواقعة التي ذكرها لنا الأصمعيّ إنّما تعبّر عن واقع مرير تعيشه بعض الأسر ذات الثراء الفاحش والشرف التليد والمجد العريض، فكثيراً ما ينشأ فيها الأبناء وقد شغلوا أنفسهم بتوافه الأمور، وصاروا غثاء كغثاء السيل، فكان شرف آبائهم زيادة في خسّتهم، بعد أن عاثوا في الأرض فساداً محققين قول أبي العتاهية:

إن الشباب والفراغ والجده ... مفسدة للمرء أيّ مفسده[2]

إذا كان الأبناء كذلك انتهى إليهم حسب والديهم، وكان شرفهما زيادة في خسّتهم وصّح فيهم قول أبي الطيّب:

ولم أر في عيوب الناس شيئاً ... كنقص القادرين على التمام[3]

بل حاقت المذمّة بالأصول والفروع، وصحّ فيهم قول حسّان هاجياً:

بئس البنون وبئس الشيخ شيخهم ... تباً لذلك من شيخ ومن عقب[4]

وإنما كانت الإساءة منسحبة على الآباء كذلك؛ لأنهم سيُعرفون بأبنائهم، وينسبون إليهم.

لذا كان من أوجه البر أن يعمل الإنسان على رفعة شأنه وشأن والديه، فيبدأ من حيث انتهيا محققاً فيه آمالهما، وملتزماً قول عبد الله بن معاوية[5]:

لسنـا وإن كرمت أوائلنـا ... يوماً على الأحساب نتّكـلُ
نبني كمـا كانت أوائلنـا ... تبني ونفعل مثل مافعلـوا[6]

بهذا ينتهي حديث الشعر عن حقوق الوالدين وهما على قيد الحياة، أمّا

---

(١) محاضرات الأدباء ١/٣٣٦
(٢) ديوان أبي العتاهية ص ٩٤٥ - دار التراث - بيروت ١٣٨٩هـ.
(٣) ديوان أبي الطيّب المتنبي ٤/١٤٥.
(٤) ديوان حسّان بن ثابت تحقيق/ الدكتور سيد حنفي ص ٢٩٣ - دار المعارف ١٩٧٣م.
(٥) من شجعان الطالبيين وأجوادهم وشعرائهم، يتّهم بالزندقة، وكان فتاكاً سئ الحاشية، طلب الخلافة في أواخر دولة بني أميّة ١٢٧ هـ بالكوفة، وبايع له بعض أهلها، ثم قاتله عبد الله بن عمر (والي الكوفة) فتفرق عنه أصحابه، توفي ١٣١ هـ : الأعلام ٣/١٣٩.
(٦) العقد الفريد ٢/١٢٩.

حديثه عن كيفية البرّ بهما بعد رحيلهما، فهذا ما نعرفه الآن.

ثانيا: حقوق الوالدين بعد مماتهما:

ذكرت ما أفصح عنه الشعر من حقوق الآباء وهم على قيد الحياة، ولكن برّ الإنسان بوالديه لا ينتهي بموتهما، وهذا أمر منصوص عليه في الشرع[(1)]، فإذا جئنا إلى الشعر ليحدثنا عن هذا الجانب وجدنا فيه نصاً يشير إلى معتقد قديم يرقى إلى حدّ الأسطورة أو الرمز مفاده أن «من مات فحفر له قومه حفيرة فأقاموا فيها بعيراً لا يعلفونه ولا يسقونه حتى يموت، يكون ذلك مركباً له إلى عرصات القيامة، ولا احتاج أن يحضر راجلاً حافياً، وكان ذلك البعير يسمّى بليّة»[(2)]

فقد سيطر الموروث الثقافيّ على أحد الشعراء فرمز إلى هذا المعتقد وقال:

احمل أباك على بعير صالـــح يوم القيامة إن ذلـــك أصـوب

لا تتركنّ أباك يسعى خلفهـــم تعباً يخرّ على يديـــه وينكُب[(3)]

وبغضّ النظر عن كون هذا المعتقد غير صحيح من الوجهة الشرعية إلا أن فيه إشارة أو رمزاً إلى استمرارية بر الوالدين بعد موتهما، وفي الشعر تصريح بهذا على نحو صحيح؛ فقد ذكرنا سلفاً أن ذا الأهدم حينما توثّب على الفرزدق فهجاه، جاءت أمّه إلى قبر غالب فعاذت به مما عساها أن تتعرض له من مقالة السوء، فأجارها الفرزدق براً بوالده وإن كان ميتاً، وإشفاقاً عليها وإن كان ابنها عاقاً لها[(4)]، وهذا أبو العلاء ينصح بالعدل والإنصاف مع الوالد حياً وميتاً، ويخص الأم بمزيد من البرّ تكريماً لها فيقول:

وأعط أباك النصّف حيا وميتـاً وفضّلْ عليه من كرامتها الأمّا[(5)]

فقوله: (حيّاً وميتاً) يدلّ على تواصل البرّ بهما، واستمرار الحقوق بعد رحيلهما.

ومن خلال النصوص الشعرية يمكن تصنيف هذه الحقوق – في هذه المرحلة اللاحقة – على النحو التالي:

---

(١) يُنظر الحديث الذي رواه أبو أسيد في سنن أبي داود برقم ٥١٤٢.

(٢) محاضرات الأدباء ١/١٥٥.

(٣) محاضرات الأدباء ١/١٥٥

(٤) يُنظر ص ١٦٥.

(٥) اللزوميات ٢/٢٨٩.

(١) الدعاء لهما والترحم عليهما:

من حق الوالدين الدعاء لهما، والترحّم عليهما، رجاء أن تُمحى عنهما السيئات، وتضاعف لهما الحسنات، وترفع لهما الدرجات، ومن النصوص الشعرية الدالّة على ذلك قول أبى العلاء يرثى أباه ويدعو له:

مضى طاهر الجثمان والنفس والكرى ... وسُهْد المنى والجيب والذّيل والرُّدْن[١]

يُوافيك عن ربِّ العُلا الصِّدقُ بالرضا ... بشيراً وتلْقاك الأمانة بالأمن[٢]

فتراه يثنى على أبيه بأنه كان طاهراً، نقىّ العرض والثوب، زكىّ النّفس فى الأحوال كلها، ثم يرجو له من رب العزّة الرحمة والأمان، والعفو والرضوان.

(٢) إكرام صديقهما:

«الطيور على أُلافها تقع»[٣] مثل عربىّ شهير، له نظير فى الإنجليزية يقول:[٤] "Birds of a feather flock together"

وإذا كانت الطيور المتآلفة يُصادق بعضها بعضاً - كما هو واضح فى المثلين - كان ذلك دليلاً على أن شبيه الشيء منجذب إليه، سواء أكان هذا الشبه من حيث الشكل والمظهر أم من حيث الروح والجوهر؛ إذ الأرواح جنود مجندة، فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف، وقديماً قال عدىّ بن زيد[٥]:

عن المرء لا تسأل وسلْ عن قرينه ... فإن القرين بالمقارن مُقتدى[٦]

فهناك رباط وثيق، وتلازم قوىّ بين الصديقين، الأمر الذى يجعل أحدهما يعرف بالآخر، وليس الدّخان على النار بأدلّ من الصاحب على الصاحب.

---

(١) الرُّدن: هو أصل الكُم، كناية عن العفّة وزكاء النفس أي أنه كان عفيفاً زكيّ النفْس في الأحوال كلّها.

(٢) شرح التنوير علي سقط الزند لأبي العلاء المعرّي جـ ١ ص ٢٥٥، ١٦١ - مطبعة الإسلام - الطبعة الأولي - ١٣٢٤هـ.

(٣) مجمع الأمثال ٢/٣٠٦.

(٤) English proverbs Explained P. 32

(٥) شاعر من دهاة الجاهليين كان قروياً فصيحاً يحسن العربية والفارسية، تزوج بنت النعمان بن المنذر ووشي به أعداء له إلي النعمان مما أوغر صدره فسجنه وقتله في سجنه بالحيرة نحو ٣٥ ق.هـ : الأعلام ٤/٢٣٠.

(٦) الحماسة للبحتريّ ضبط وتعليق/ كمال مصطفي ص ٣٣٦- الطبعة الأولي ١٩٢٩م- المطبعة الرحمانية.

وإذا كان الإنسان من الممكن أن يحب أعداءه لمجرّد أنهم يشبهون أحبابه، على حدّ قول أبى الشيص الخزاعى لمحبوبته:

أشبهتِ أعدائي فصرتُ أحبّهـــم ... إذ كان حظّى منكِ حظّى منهمُ[1]

كان هذا قياساً استدلالياً من الشعر يدلّ على أن صديق الوالدين أولى بالحبّ والإكرام والتجلّة والاحترام، وفى هذا كله برّ بالوالدين؛ لما بيّناه من روابط الصلة وعمق التلازم، ولما أنشده أبو حاتم[2] فى عتاب صديقه:

تودّ عدوّى ثم تزعم أننـــى ... صديقك إنّ الرأى عندك لعـــازب

وليس أخى من ودنى رأى عينـه ... ولكن أخى من ودّنى وهو غائب[3]

فإذا كان إظهارك المودّة لمن هـو عدوّ لصديقك مـعاداة لهذا الصـديق - كما هو واضح فى البيتين - كان إكرام صديق الوالدين براً بهما وإكراماً لهما.

لذلك أوصى أبو الأسود الدؤلى[4] ابنه بأن يكون مكرماً لصديق أبيه حيثما لقيه فقال:

أكرم صديق أبيك حيث لقيتــه ... واحْبُ الكرامة من بدا فحباكها[5]

(٣) إنفاذ عهدهما:

ينبغى للابن أن يفى بعهد والديه، ويحقق ما أوصياه به ولما كان الإنسان من طبعه النسيان، وكان الموصَّون بنى سهوان، وجدنا نصوصاً شعرية كثيرة تحث على احترام هذه العهود وتتمدح بالوفاء بها، فهذا مالك بن الريب يرثى نفسه ويوصى خليليه فيقول:

ولا تنسيا عهدى خليليّ إنّنى ... تقطّع أوصالى وتبلى عظاميا(٦)

---

(١) الشعر والشعراء لابن قتيبة ٢/٨٤٣.

(٢) أبو حاتمٍ السجستاني (سهل بن محمد) من كبار العلماء باللغة والشعر من أهل البصرة، كان المبرِّد يُلازم القراءة عليه - له نيف وثلاثون كتاباً، منها كتاب «المعمَّرين» توفي ٢٤٨ هـ: الأعلام ٣/١٤٣.

(٣) سجع الحمام في حكم الإمام عليّ بن أبي طالب - جمع وضبط وشرح الدكتور/ علي الجندي وآخرين ص ٢٢٥ - المطبعة الفنّية الحديثة ١٩٦٧.

(٤) ظالم بن عمرو بن سفيان، كان من سادات التابعين وأعيانهم، وهو أول من وضع النحو، توفي بالبصرة سنة تسع وستين في طاعون الجارف: وفيات الأعيان ٢/٥٣٥ رقم ٣١٣

(٥) الأغاني ١٢/٤٤٩٨ ط دار الكتب.

(٦) جمهرة أشعار العرب للقرشي ص ٢٧١ - بيروت ١٣٩٨ هـ

فإذا كان الوفاء بالعهد فى حق الصديق أمراً لازماً، كان فى حق الوالدين ألزم وأوجب من هنا امتدح جرير عبد العزيز بن الوليد بقوله:

فقد أوصــى الوليد أخـا حفـاظ ... فما نسى الوصاة ولا أضاعـا[1]

على أن الوفاء بالعهد - كالطاعة - واجب مالم يكن إثماً فليس كل ما يوصى به الوالدان يستحق الوفاء، فهذا دويد بن زيد[2] يوصى بنيه لما حضرته الوفاة فيقول:

«أوصيكم بالناس شراً، لا ترحموا لهم عَبرة، ولا تقيلوهم عثرة . . .»[3]

فمثل هذا القول لا ينبغى حمله أو الأخذ به إلا على سبيل التوقِّى والحذر.

وهذا لبيد بن ربيعة يو صي ابنتيه فيقول:

تمنى ابنتاى أن يعيـش أبوهمـا ... وهل أنا إلا من ربيعة أو مُضَـر؟

ونائحتان تندبان بعـاقـل ... أخا ثقـة لاعين منه لا أثـر

وفى ابنى نزارٍ أسوة إن جزعتمـا ... وإن تسألاهم تُخبرا فيهم الخبـر

وفيمن سواهم من ملوكٍ وسوقـة ... دعائم عرش خانه الدهر فانقعـر

فقوما فقولا بالذى قد علمتمـا ... ولاتخمشا وجهاً ولا تحلقا شعـر

وقولا هو المرء الذى لا خليلَـه ... أضاع ولا خان الصديق ولا غدَر

إلى الحول ثم اسم السلام عليكمـا ... ومن يبك حولاً كاملاً فقد اعتـذر[4]

فجميل أن يعهد الشاعر إلى ابنتيه ألا تفعلا شيئاً من أمور الجاهلية كلطم الخدود، وشقّ الجيوب، وجميل - أيضاً - أن يعهد إليهما بحسن التآسّى بالغابرين، وأن تذكرا مآثره، وما كان يتحلى به من أمانة ووفاء، أما الحداد فوق ثلاث - فى البيت الأخير - فلم يشرع فى هذه الحال[5]

(١) ديوان جرير تحقيق / كرم البستاني ص ٢٨٩ - دار صادر - بيروت ١٣٨٤هـ.
(٢) دُويد بن زيد، قيل: إنه عمر ٤٥٦ سنة، ويعدّ معمراً عند العرب من عاش ١٢٠ سنة فصاعداً، ولما حضره الموت قال:
ألقي عليَّ الدهرُ رجْلاً ويداً ... والدهرُ ما أصلح يوماً أفسدا
المعمرون من العرب للسجستاني ص ٢٠ -» وأمالي المرتضي جـ ١ ص ٢٣٦ - ٢٣٧
(٣) أمالي المرتضي جـ ١ ص ٢٣٦. (٤) ديوان لبيد ص ٢١٣ - ٢١٤.
(٥) فقد ورد في الحديث عن أم عطية عن النبيّ (ﷺ) قالت: «كنا نُنهي أن نحدّ علي ميت فوق ثلاث إلا علي زوج أربعة أشهر وعشرا . . .» : فتح الباري ٤١٣/١ - الحديث رقم ٣١٣.

(٤) صِلة الرّحم التي لا توصَل إلا بهما:

ينبغى للإنسان أن يصل أهل ودّ أبويه، وقد عُنى الشعر العربىّ بهذه الصلة، فورد فيه من النصوص ما يدعو إلى حفظ العشيرة والإحسان إليها.، والإبقاء على حياة أفرادها وتوثيق عرى المودّة بين أبنائها، فقال زهير:

ومن يك ذا فضل فيبخل بفضلــه   على قومه يُستغن عنه ويُذمــم[١]

واتسعت دائرة البر والإحسان فى شعر الإمام علىّ حتى قال:

عليك ببــر الوالدين كليهمـــا   وبرّ ذوى القربى وبرّ الأباعــد[٢]

وقد فصّلنا القول فى هذا الجانب فى مستهلّ هذا البحث[٣]

هذا حديث الشعر عن حقوق الآباء فى حياتهما وبعد مماتهما، وقد بدا واضحاً أن هذه الحقوق وإن تعدّدت جوانبها إلا أنها - فى الحقيقة - تدور حول محور واحد هو البرّ أو الوفاء؛ فالبارّ بوالديه أو الوفىّ لهما يمكنه أن يؤدى ما حدّثنا عنه الشعر من حقوق، بيد أن الوفاء بها على الوجه الأكمل أمر غير محتمل؛ فالابن إن استطاع أن يحصيها عداً، فإنه سيعجز - لا محالة - عن إدراكها كيفاً؛ فالعاطفة جدّ مختلفة، وما بذلاه كان بالغريزة والفطرة وحبّ البقاء له، ومابذله يمكن أن يكون تكلّفا وتأففاً، وأملاً فى أن يأفل نجمهما ويطوى سجلّهما من تلك الحياة، فلو أنّ إنساناً كان باراً بأمه، فأطعمها وسقاها، وحملها على عاتقه وطاف بها ما استطاع أن يؤدّي حقها ولا بزفرة واحدة؛ لأنها خدمته في وقت ضعفه مريدة حياته، وخدمها مريداً مماتها، وشتان بين الموقفين؛ فقد عبرّ الشعر عن حرص الوالدين على استبقاء الحياة لابنهما، ويبدو ذلك واضحاً فى قول أبى الحسن التّهامى فى رثاء ولده وقد مات صغيراً:

بنفسى هلال كنت أرجو تمامــه   فعاجله المقدار فى غُــرة الشّهــر

وشبل رجونا أن يكون غضنفــرا   فمات ولم يجرح بنابٍ ولا ظُفُرْ[٤]

كما عبّر عن عظم حق الوالدين وعجْز الأبناء عن الوفاء به كاملاً،

---

(١) ديوان زهير بن أبي سُلمي تحقيق وشرح/ كرم البستاني ص ٨٧ - دار صادر - بيروت - لبنان

(٢) مجمع الحكم والأمثال في الشعر العربي ص ٧، ولم أجد هذا البيت في ديوانه بتحقيق د/ محمد عبد المنعم خفاجي.

(٣) تُراجع ص ١٥٥ .

(٤) ديوان أبي الحسن التهامي ص ٣٣٣.

فحدّث المازنى[1] عمّن حدّثه قال: رأيت رجلاً يطوفُ بالبيت، وأمه على عُنقه وهو يقول:

أحمل أمي وهى الحمّالـــــه ترضعنى الدِّرّة والعُلالــــه[2]

ولايُجـــازّي والـــــد فعالــه

لماذا؟؛ لأن الولد لا يملك، ولا يبلغ أن يعوّض والديه بعض ما بذلاه، ولو وقف عليهما عمره؛ فالوالد القاطع أبر بولده من الولد الواصل لأبيه، وأحنى منه عليه، ألم يقل أبو الطيّب فى كافور:

إنّما أنت والد والأب القا طع أحنى من واصل الأولاد؟[3]

ما اختصت به الأم:

حدثنا الشعر عن عظم حق الوالدين وعجز الأبناء عن الوفاء به على الوجه الأكمل، أمّا حديثه الآنَ فعمّا اختصّت به الأم من متاعب تجعلها جديرة بأن تحظى بأكبر قدْر من البر والإحسان، فيقول أبو العلاء:

العيش ماضٍ فأكرم والديك بــــه والأمّ أولى بإكـرام وإحســـــان

وحسْبها الحملُ والإرضاع تدمنــه أمران بالفضْل نالا كلّ إنسان[4]

فالبيت الأوّل يُوصى ببرّ الوالدين، ويخصّ الأمّ بمزيد من البرّ والإكرام.

أمّا البيت الثّانى فهو تعليل موجز ومركّز يبيّن أن هذا الإيثار مردّه إلى ما اختُصّت به الأم من متاعب الحمل والإرضاع.

وفى موضع آخر يُفصّل أبو العلاء حيثيات هذا الإيثار أو التفضيل فيقول:

وأعط أباك النّصف حيــاً وميتــاً وفضّل عليه من كرامتها الأمّــا[5]

أقلّك خفّا إذ أقلّتك مُثقـــــلا وأرضعت الحولين واحتملت تمـا

وألْقتك عن جُهْدٍ وألقاك لـــــذّة وضمّتْ وشمّت مثلما ضمّ أو شمّا[6]

---

(١) قد يكون حزْن بن كهف بن أبي حارثة المازني الشاعر من سادات مازن وفرسانها، وقد يكون بكر بن حبيب بن بقية، أبا عثمان المازني، من مازن شيبان، أحد الأئمة في النحو، من أهل البصرة، توفي ٢٤٩هـ ، وقد يكون غيرهما: الأعلام ٢/١٧٥، ٦٩.

(٢) الكامل للمبرّد ٣٣٨/١، ومحاضرات الأدباء ٣٢٧/١-، والدِّرّة: ما يُدَرّ من ثدييْها، ابتداء كان ذلك أو غيره، والعُلالة: لا تكون إلا بعد.

(٣) ديوان المتنبي ٣٣/٢ (٤) اللزوميات ٣٨٠/٢.

(٥) النصف: الإنصاف: وإيثار الأم علي الأب مأخوذ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه إذ يقول: جاء رجل إلي النبي صلي الله عليه وسلم فقال: «من أحق الناس بحسن صحابتي؟ قال: أمك، قال ثم من؟ قال: أمك. قال:ثم من؟ قال: أمك قال ثم من؟ قال: أبوك»: فتح الباري جـ ١٠ ص ٤٠١ - الحديث رقم ٥٩٧١. (٦) اللزوميات ٢٨٩/٢.

فتراه يعقد موازنة دقيقة بين الوالدين تبين إسهام كلٍّ منهما فى وليدهما:

فقد حمله أبوه خفًا، وحملته أمّه مُثقلاً، ووضعه شهوة، ووضعته كرْها، وأرضعته حولين كاملين، فكان بطنها له وعاء، وحجرها له فناء وثديها له سقاء، (وضمّت وشمّت مثلما ضمّ أو شمّا)

من هنا نقول: إذا كان المتنبى قد بالغ فى الثناء على كافور حينما قال له – فيما سبق –[1]: (إنّما أنت والد . . .)، فإن الفرزدق يبدو مغاليا فى الثناء على ممدوحه أسد بن عبد الله؛ إذ عدَل فضلَه عليه بفضل الأم على ابنها فقال:

لا فضل إلا فضْل أمّ على ابنهـــا كفضل أبى الأشبال عند الفرزدق[2]

هيهات، هيهات؛ ففضل الوالدين لا يعد له فضل أحد من البشر، ولا ينهض به ولد ولو كان بارا[3].

عقوق الوالدين وأسبابه:

حدثنا الشعر كيف يكون الابن باراً بوالديه أولاً فى حياتهما، فإذا هو قد فعل ذلك يرجى منه أن يكون باراً بهما – أيضا – بعد مماتهما، أمّا إذا كان عاقًا لهما فى الأولى ضعف الرجاء منه فى الثانية على نحو ما نرى فى قول عبيد بن الأبرص لأبى كرب عمرو بن الحارث:

لا أحسبنك بعد الموت تنفعنـــى وفى حياتى ما زوّدتنى زادى[4]

وقول شاعر آخر فى المعنى ذاته:

إذا مافات فى الدنيا الذى بك أرتجى فنفْعك عنّى فى المعاد قليلُ[5]

وقد رأينا – فيما سبق[6] – نصوصا شعريّة تقطر أسى وتفيض بالشكوى والعتاب بسبب عقوق الوالدين وعدم الوفاء لهما.

---

(١) ص ١٨٠. (٢) ديوان الفرزدق ٢/٥٢.

(٣) فعن أبي هريرة – رضي الله عنه – قال: قال رسول الله (ﷺ): «لا يجزي ولد والداً إلا أن يجده مملوكاً، فيشتريه فيعتقه»: سنن أبي داود ج ٤ – كتاب الأدب – باب بر الوالدين ص ٣٣٥– الحديث رقم ٥١٣٧ وسنن الترمذي ج ٦ – كتاب ٢٨ – باب ٨ ماجاء في حق الوالدين ص ١٦٣ – الحديث رقم ١٩٠٧.

(٤) محاضرات الأدباء ٢/٦٠٧، وديوان عبيد بن الأبرص ص ٦٣.

(٥) محاضرات الأدباء ٢/٦٠٧.

(٦) ص ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٧٠، ١٧١.

إن هذا العقوق مردّه- في الأصل - إلى سوء التربية، وعدم الأخذ فيها بمنهج الإسلام[1] فيصبح الوالد عاقاً لابنه قبل أن يصير هذا الابن عاقاً له، وهنا يقال لمثل هذا الوالد ما قاله خالد بن زهير[2]

فلا تجزعنْ من سُنّة أنت سرتهـــا   فأوّل راضٍ سُنّةً من يسيرهـــا[3]

وقد يدّعي بعض الفلاسفة أن مجيء الأبوين بابنهما إلى الحياة سبب كاف لكونه عاقاً لهما فقد «قيل لبعض الفلاسفة: لم تعق والديك؟ قال: لأنهما أخرجاني إلى الكون والفساد!»[4] وفي هذا يقول أبو العلاء:

جنى أب وضع ابناً للرّدى غرضـــاً   إنْ عقّ فهو على جُرم يُكافيه![5]

وهذا احتجاج باطل لا ينبغي للابن أن يركن إليه، ويتخذه ذريعة في عقوقه لوالديه.

وقد يكون العقوق من قبل الأبناء مردّه إلى أن الوالد نفسه كان عاقاً لوالديه فانتقم الله منه ؛ فقد كان لمنازل بن فرعان[6] ابن يقال له خَليج فعقّ أباه منازلاً، فقدّمه إلى إبراهيم بن عربي والي اليمامة مستعدياً عليه وقال:

تظلّمني حقّي خليجٌ وعقّني   على حين كانت كالحني عظامي

لعمري لقد ربّيته فرحـــاً بـــه   فلا يفرحن بعدي امرؤ بغــلام[7]

فأراد الوالي ضربه ، فقال: أصلح الله الأمير، لا تعجل عليّ، أتعرف هذا؟ قال: لا، قال : هذا منازل بن فرعان الذي عقّ أباه[8] وفيه يقول[9] :

جزت رحمٌ بيني وبين منــــازل   جزاء كما يستنزلُ الدّيــن طالبـــه

لربّيته حتى إذا آض شيظمـــا   يكاد يساوي غاربَ الفحل غاربه[10]

(١) تربية الأولاد في الإسلام للأستاذ / عبد الله ناصح علوان ١٠٠٣/٢ - الطبعة الثامنة - ١٤٠٥هـ - مطبعة رجائي المحدودة - سنغافورة.

(٢) خالد بن زهير بن محرّث - بتشديد الراء المفتوحة - ابن أخت أبي ذؤيب: الشعر والشعراء ٦٥٤/٢.

(٣) مجمع الأمثال ٢١٥/٣ (٤) محاضرات الأدباء ٣٢٨/١ (٥) اللزوميات ٤٣٢/٢.

(٦) هو منازل بن فُرعان بن الأعرف: شاعر من بني مرة بن عبيد بن الحارث: المؤتلف والمختلف للآمدي ص ٦٥ وشرح ديوان الحماسة للمرزوقي ١٤٤٥/٣.

(٧) شرح ديوان الحماسة للتبريزي ١٠/٤-، ومحاضرات الأدباء ٣٢٨/١.

(٨) أبو منازل فُرعان بن الأعرف أحد بني مرة بن عبيد بن الحارث، المؤتلف والمختلف للآمدي ص ٦٥ وشرح ديوان الحماسة للمرزوقي ١٤٤٥/٣.

(٩) شرح ديوان الحماسة للخطيب التبريزي ١٠/٤، ومحاضرات الأدباء ٣٢٨/١.

(١٠) آض: صار. الشيظم: الطويل ولا يُستعمل إلا مع الزيادة. وأصل الغارب في الإبل وهو ماقدام السنام ثم استعير حتي قبل لأعالي كل شئ غواربه.

فلّما رآني أبصر الشخص أشخصـــا قريباً وذا الشخص البعيد أقاربه

تغمّد حقى ظالماً ولوى يــــدى لوى يدَه الله الذى هو غالبــه

فقال الوالي: ياهذا عقَقت فعُققت . . . .[1]

هذا هو عدل السماء، ولكن آفة الإنسان فى تلك الحياة أنه ينشُد العدالة مظلوماً وينكرها ظالماً!.

وقد تتخلّف القاعدة فيحسن الوالد التربية، ويكون باراً بوالديه، ومع ذلك ينشأ الولد عاقاً! وثمرة العقوق سيجنيها الأبناء دعاءً عليهم من قبل آبائهم، وعقوقاً لهم من قبل أبنائهم، على نحو ما رأينا فى قصة منازل بن فرعان، وكيف كان عقوقه لأبيه – سابقا– مسوّغا لعقوق ابنه له لاحقاً! كذلك ثمرة البر يجنيها الأبناء دعاءً لهم ورضا عنهم لا فى حياتهم فحسب بل أيضاً بعد مماتهم؛ فهذا عمر بن ذر كان ولده باراً به – على نحو ما أسلفنا[2]– وكان من ثمرة هذا البرّ أن دخل هذا الوالد على ابنه هذا وهو يجود بنفسه، فقال: «يابنيّ، إنه ما علينا من موتك غضاضة، ولا بنا إلى أحد سوى الله حاجة، فلما قضى وصلّى عليه، وواراه وقف على قبره، فقال: ياذرّ، إنه قد شغلنا الخزن لك عن الحزن عليك؛ لأنا لا ندرى ما قلت ولا ما قيل لك، اللهم إنى قد وهبت له ما قصّر فيه من حقّك، واجعل ثوابى عليه له، وزدنى من فضلك، إنى إليك من الراغبين»[3]

ولما كان العقوق لا يثمر إلا مثله، كان البر كذلك؛ لأن المرء يحصد مازرع، والجزاء من جنس العمل؛ فقد أنشد أبو عبيدة:

واعلم وأيقن أن ملكـك زائــــل واعلم بأن كما تدين تُـدان[4]

الخصائص الفنية:

بعد أن استمعنا لحديث الشعر عن حقوق الآباء، وفرغنا من الجانب التـاريخى و الموضـوعى نكون قد أدركنا تمام الإدراك أن هذا الحديث بأبعـاده المختلفة إنما يدور حول معنى البرّ أو الوفاء.

ثم نأتى هنا الى الجانب الفنىّ لنقف على السمات أو الخصائص الفنية لما ورد من الشعر فى هذا الموضوع.

(١) شرح ديوان الحماسة للتبريزي ٤/ ١٠،-، ومحاضرات الأدباء ٣٢٨/١.
(٢) ص ١٦٨. (٣) الكامل للمبرّد ١١٦/١.
(٤) نفسه ٣٢٨/١ – والبيت من شعريز بن الصعق الكلابي

ولكى نتبيّن هذه السمات أو الخصائص بدقّة – ينبغى لنا ألا نغفُل عن أمور ثلاثة:

أولاً - أن موضوع البحث يتعلّق بحقوق الآباء، ووردت فى ثناياه كلمة «حق» مضافة إلى الأبّوة فى أكثر من موضع[١]، والحقّ أبلج، ومسالكه واضحة.

ثانياً: - ليست كل النّصوص الشعرية الواردة فى ثنايا البحث تنصّ على هذه الحقوق وتؤصّلها، بل منها ما هو كذلك، ومنها ماهو تمهيد لها أو توضيح لمجملها أو تقييد لمطلقها[٢]

ثالثاً- أن الشعر قد حدّثنا عن هذه الحقوق من خلال أغراض معينة تتمثل فى الشكوى والعتاب والوصايا والرثاء ثم الهجاء، ونادراً ما كان يخرج عن هذه الأغراض الخمسة؛ فقد تبيّن لي – من خلال المراجعة الدقيقة لجلّ دواوين الشعر ومصادره فى تلك الفترة – أن النصوص الشعرية التى هى لبّ هذا الموضوع، والتى تؤصّل ما تناولناه من الحقوق يمكن تصنيفها – من حيث الكم والكيف – إلى ما يأتى:

أولاً - هناك قصيدة واحدة مستقلة لأميّة بن أبى الصّلْت يُعاتب فيها ابنه، لعدم مراعاته حق الأبوّة، وتعدّ هذه القصيدة ركناً أساساً من أركان هذا البحث.

ثانياً- هناك ثنتا عشرة مقطوعة مستقلّة يختلف عدد أبياتها من ٢ إلى ٦ ، هذه المقطوعات كان بعضها يعرض هذه الحقوق من خلال الشكوى والعتاب والهجاء، أما البعض الآخر فكان يعرضها من خلال الوصيّة أو الرثاء ونادراً ما تخرج هذه المقطوعات عن الأغراض الخمسة[٣]

ثالثاً: - هناك أبيات منثورات تتحدّث عن برّ الوالدين وتتخلّل بعض القصائد والمقطوعات،[٤] وهذه الأبيات فى مجموعها قد لا تتجاوز العشرين بيتاً.

وقد بدا لنا من خلال هذا التصنيف أن النصوص الشعرية المؤصّلة لهذه الحقوق تكاد تنحصر فى أغراض خمسة هى الشكوى والعتاب والوصايا والرثاء ثم الهجاء.

وتوجيه ذلك أن الشكوى والعتاب والهجاء أغراض ثلاثة مردّها–فى

---

(١) ص ١٦٠، ١٨٢، ١٨٣. (٢) كبيت مسلم بن الوليد، وبيتي ابن الرومي ص ١٦٣.
(٣) كالمقطوعة التي رواها المازني ص ١٨٠
(٤) كبيتي عبيد والإمام علي ص ١٦٣ والأبيات الخمسة لأبي العلاء ص ١٨٠.

الأصل- إلى الغضب، وهو شعور طبعيّ حينما يؤتى الحِذر من مأنه، ويُفجأ الوالدان بما لم يكن متوقعاً فى الحسبان، ألم يقل طرفة:

وظلم ذوى القربى أشَدُّ مضاضــــة   على المرء من وقع الحسام المهند؟[١]

وقد يُوغل الشاعر فى الشكوى والعتاب ويحتدّ فيهما فيصل إلى نوع من الهجاء[٢] علاوة على أن عقوق الوالدين قد اتخذه بعض الشعراء-كالفرزدق - مادة خصبة للهجاء[٣]

فإذا جئنا إلى الرثاء وجدنا بعض الشعراء يرثون أباءهم أو أبناءهم، فتظهر لنا بعض الحقوق من خلال هذا الرثاء[٤]

أما عن الوصّية فكان ظهورها فى هذا الموضوع أمراً طبعياً،فقد ذكرنا فى التمهيد أن الإنسان مدفوع بفطرته إلى رعاية أبنائه، فالأصل فيه أنه لا يحتاج إلى وصيّة تذكره واجبه نحوهم، أمّا الأبناء فهم فى أشد الحَاجة إليها ليلتفتوا إلى الجيل المضحّى الذاهب فى أدبار الحياة بعد ماسكب عصارة عمره، فبين العاطفتين بون شائع وفرق كبير، ألم يقل أبو الطيّب:

(والأب القاطع أحنى من واصل الأولاد) ؟!

من خلال هذا البيان المقرون بالنّظرة التأمليّة فى النصوص الشعريّة نطمئن إلى القول بأن النصوص المؤصّلة لهذه الحقوق جاءت ألفاظها واضحة وضوح الحق، لا تحتاج إلى استشارة المعاجم باستثناء ألفاظ قلائل وجدناها عند بعض الشعراء مثل أميّة بن الأسكر[٥] وأم ثواب الهزانيّة[٦]

ولما كانت العاطفة صادقة[٧] تفيض بالحبّ - وإن كانت مفعمة بالأسى فى الشكوى والعتاب والرثاء والهجاء (الصادر عن الآباء) - ألقت بظلالها على بقيّة الخصائص فجاءت الأساليب - أيضا - تفيض عذوبة ورقة؛ لأنها صادرة فى نهاية الأمر - عن ناصح شفيق أو أب عطوف أو أم حنون، وقد تبنّت نصوص الشكوى والعتاب أسلوب الموازنة القائم على رصد موقفين: موقف بذل فيه الآباء لأبنائهم - وقت أن كانوا ضعافاً - كلّ ما يملكون، وآخر منى فيه

(١) شرح المعلّقات السبع للزوزني تحقيق الدكتور محمد خير، ومراجعة مصطفي قصّاص ص ٦٩ - دار احياء العلوم - بيروت - الطبعة - الأولي ١٤١١ هـ - ١٩٩٠م
(٢) ص ١٦٠، ١٨٢، ١٨٣   (٣) ص ١٦٥، ١٧٢   (٤) ص ١٧٠، ١٧٦
(٥) ص١٦١   (٦) ص١٦٣
(٧) فليس هناك حديث - بعد الله وآياته ورسله - أولي بالصدق من حديث الوالد لولده.

الآباء بخيبة الأمل فى أبنائهم وفلذات أكبادهم بعد أن صاروا شباباً فتياً، فكانت المقابلة لها دور رائد، وإسهام كبير فى توضيح المفارقات العجيبة بين مازرعه الآباء مؤملين فى أبنائهم، وبين ما حصدوه من العقوق وخيبة الأمل فى فلذات أكبادهم، وجاءت المعانى عميقة تقطر أسى، وتفيض حزناً لبعد الشُّقة بين ماهو كائن وما ينبغى أن يكون، ولما كانت هذه المعانى معبرة عن حق مفروض، وواقع مشهود جاءت خالية من التعليل إلا ماكان منها يحتمل الجدال كالنصح بطاعة الوالدين،واختصاص الأم بأوفر حظ من البرّ، ونهى الابن عن يساوى بها زوجه، فلما كانت هذه المعانى من الأمور التى يمكن أن يثار فيها الجدل، ويحدث التمرد والعصيان جاءت مقرونة بما يبررها. ولما كان الحق فرداً وطرقه مفردة تلاقت أكثر معانى الشعر بنظائرها من الشرع، وحدث توافق بينهما على نحو بيّن، وقد نبهت فى الهامش لكثير من وجوه التلاقى[1]، ولا غرابة فى ذلك؛ فالشعر ديوان العرب، وهو لا يجافى القيم والفضائل، وإن كان لا يلزم بها، ولا تعارض بينه وبين الخير الإنسانىّ العام.

وكما ألقت العاطفة بظلالها على المعانى والأساليب ألقت بظلالها أيضاً على الصور الفنيّة فجاءت انعكاساً صادقاً لهذه العاطفة المفعمة بالأسى على نحو ما نرى فى قول أم ثواب الهزانيّة:

ربّيته وهو مثل الفرخ أعظمــــه	أمّ الطعام ترى فى ريشه زغبـــا
حتى إذا آض كالفُحّال شذّبــه	أبّاره ونفى عن متنه الكربـــا
أنشا يمزق أثوابى يؤدّبنــــى	أبعد ستين عندى يبتغى الأدبا؟!

فلما كانت العاطفة هنا تفيض حسرة وأسى، جاءت الصور الفنية كاشفة عن السرّ فى هذا، فقولها: (وهو مثل الفرخ . . . .) تشبيه يدلّ على ما كان عليه أمر هذا الولد من الضعف وشدّة الحاجة إلى الرعاية والحدب.

وقولها: (آض كالفحّال . . .) تشبيه آخر يدلّ على مآل إليه أمر هذا الولد من القوة وسوء الأدب.

وفى قولها: (شذّبه أبّاره ونفى عن متنه الكربا) إشارة إلى أن عقوق هذا الولد لم يكن مردّه إلى سوء التربية؛ حيث قامت الأم بواجبها نحوه خير قيام،

---

(١)يُنظر ص ١٦١، ١٦٣، ١٦٦، ١٨١.

فأدّبته وهذّبته ونحّت عنه عوامل الانحراف – تماماً – كما يفعل المؤبّر بالنخل والشجر، وهذا هو ما يحزنها، وهنا نرى مزجاً كلياً بين العاطفة والتصوير والمعنى، وارتباط كل عنصر منها بالآخر على نحو لا ينفكّ عنه أبداً.

بهذا ينتهي حديث الشعر عن حقوق الآباء، فإن وفّى الأبناء بها قيّض الله لهم من الذريّة من يوفيهم مثلها؛ فالأيادى قروض، والأيام دول، والجزاء من جنس العمل، وإن عجزوا عن الوفاء بها كاملة فأدنى مراتب البر بشاشة الوجه، وإلانة القول، وكفّ السباب، وحسن الخطاب، وليسعد النطق إن لم تسعد الحال[1]

فإن لم يرع الأبناء حق والديهم، وضنّوا عليهم حتى بالكلمة الطيبة، فلا أقلّ من أن يسدل السّتار، ويبقى حسن الجوار.

فليتك إذ لم ترع حق أبوّتي فعلت كما الجار المجاور يفعل[2]

فإن ضَن الأبناء على والديهم حتى بحسن الجوار «فالحكم لله العليّ الكبير»[3] وعند الله تنتصف الخصوم.

(١) اقتباس من قول أبي الطيّب في مدح أبي شجاع فاتك:
لا خيل عندك تهديها ولا مال فليسعد النطق إن لن تسعد الحال (ديوان أبي الطيب ٣/٢٧٦)
(٢) من شعر أمية بن أبي الصلت ص١٥٩، ١٦٠. (٣) غافر ١٢.

ثبت المصادر والمراجع

أولا -في العربية[1]

١- القرآن الكريم

٢- مختصر تفسير ابن كثير - اختصار وتحقيق/ محمد على الصابونى- دار القرآن الكريم - بيروت - لبنان - الطبعة الثالثة ١٣٩٩ هـ.

٣- فى ظلال القرآن للشيخ/ سيد قطب - الطبعة الثانية عشرة ١٤٠٦ هـ - دار العلم للطباعة والنشر.

٤- فتح البارى بشرح صحيح البخارى - للإمام الحافظ / أحمد بن على بن حجر العسقلانىّ - حققه/ عبد العزيز بن عبد الله بن باز، ورقّم كتبه وأبوابه وأحاديثه/ محمد فؤاد عبد الباقى، وصحّحه وأشرف على طبعه / محب الدين الخطيب - دار المعرفة - بيروت - لبنان.

٥- صحيح مسلم بشرح الإمام النووى - دار الكتب العلمّية - بيروت

٦- الجامع الصحيح (سنن الترمذىّ) لأبى عيسى محمد بن عيسى بن سَوْرة الترمذىّ (٢٠٩ - ٢٧٩ هـ) - تحقيق/ أحمد محمد شاكر - دار الفكر للطباعة والنشر - بيروت - لبنان - ١٤٠٨ هـ.

٧- سنن أبى داود للإمام الحافظ أبى داود السجستانى الأزدى - إعداد وتعليق/ عزت عبيد الدعاس - دار الحديث - حمص - سورية - الطبعة الأولى ١٣٨٨ هـ.

٨- أسرار الحماسة للمرصفى

٩- الأعلام لخير الدين الزركلى - دار العلم للملايين - بيروت - لبنان - الطبعة السابعة - ١٩٨٦ م.

(١) مستثنى من الترتيب الأبجدىّ القرآن الكريم وتفسيره ، وكتب السنة الصحيحة.

١٠- الأغانى لأبى الفرج الأصبهانى - تحقيق/ إبراهيم الأبيارى - طبعة دار الشعب - عن طبعة دار الكتب بمصر - ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩م.

١١- الأمالى لأبى على القالى - دار الكتب العلميّة - بيروت.

١٢- أمالى المرتَضى (غرر الفوائد ودُرر القلائد) للشريف المرتضى على بن الحسين الموسوىّ العلوىّ (٣٥٥ هـ - ٤٣٦ هـ) - تحقيق / محمد أبو الفضل - الحلبى - الطبعة الأولى ١٣٧٣هـ.

١٣- البيان والتبيين للجاحظ - تحقيق وشرح / عبد السلام هارون - الطبعة الرابعة - الخانجى - ١٣٩٥ه.

١٤- تربية الأولاد فى الإسلام - عبد الله ناصح علوان - الطبعة الثامنة

١٥- جمهرة أشعار العرب لأبى زيد القرشى - دار بيروت للطباعة والنشر- بيروت - ١٣٩٨ هـ - ١٨٧٨).

١٦- جمهرة أنساب العرب لابن حزم - طبعة دار المعارف بمصر ١٣٨٢ هـ.

١٧- جواهر الأدب فى صناعة إنشاء العرب / أحمد الهاشمى - الطبعة الخامسة - مطبعة النيل.

١٨- الحماسة للبحترى - ضبط وتعليق / كمال مصطفى - الطبعة الأولى - ١٩٢٩ م- المطبعة الرحمانيّة.

١٩- ديوان أبى الحسن التهامى - تحقيق/ محمد بن عبد الرحمن الربيع - مكتبة المعارف - الرياض - الطبعة الأولى ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢م.

٢٠- ديوان أبى الطيّب المتنبى بشرح أبى البقاء العكبرى - دار المعرفة - بيروت.

٢١ - ديوان أبى العتاهية - دار التراث - بيروت - ١٣٨٩ هـ.

٢٢- ديوان أبى فراس الحمدانى - شرح / نخلة قلفاط- المطبعة الأدبيّة- بيروت - ١٩١٠م.

٢٣- ديوان أميّة بن أبى الصّلت - جمعه بشيريموت - المطبعة الوطنية فى بيروت - الطبعة الأولى - ١٣٥٢ هـ.

٢٤- ديوان أوس بن حجر - تحقيق وشرح الدكتور / محمد يوسف نجم - دار

بيروت للطباعة والنشر - بيروت ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦م.
٢٥- ديوان ابن الرومى - تحقيق/ الدكتور حسين نصّار - طبعة دار الكتب ١٣٩٣ هـ.
٢٦- ديوان جرير - تحقيق/ كرم البستانى - دار صادر - بيروت - ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤م.
٢٧- ديوان حسّان بن ثابت تحقيق/ الدكتور سيد حنفى - دار المعارف ١٩٧٣م.
٢٨- ديوان الحطيئة شرح ابن السكيت وآخرين - تحقيق / نعمان أمين طه - الحلبى - الطبعة الأولى ١٣٧٨ هـ - ١٩٥٨م.
٢٩- ديوان زهير بن أبى سُلْمى تحقيق وشرح / كرم البستانى - دار صادر - بيروت .
٣٠- ديوا عبيد بن الأبرص - دار بيروت للطباعة والنشر - بيروت - ١٤٠٤ هـ.
٣١- ديوان الفرزدق - دار صادر - بيروت - لبنان ١٣٨٥هـ.
٣٢- ديوان لبيد بن ربيعة - حققه وقدّم له الدكتور/ إحسان عباس - الكويت - ١٩٦٢م.
٣٣- ديوان المتلمس الضبعى - تحقيق / حسن كامل الصيرفى ١٣٩٠هـ.
٣٤- زهر الآداب وثمر الألباب لأبى إسحاق الحصرى - الطبعة الثانية - الحلبى.
٣٥- سجع الحمام فى حكم الإمام علىّ بن أبى طالب - جمع وضبط وشرح الدكتور/ على الجندى وآخرين - المطبعة الفنيّة الحديثة - ١٩٦٧م.
٣٦- شرح التنوير على سقط الزند لأبى العلاء المعرّى - الطبعة الأولى- مطبعة الإسلام بمصر - ١٣٢٤ هـ.
٣٧- شرح ديوان الحماسة «أبو تمام» للخطيب التبريزىّ - عالم الكتب- بيروت.
٣٨- شرح ديوان الحماسة للمرزوقى (توفى ٤٢١ هـ) - نشره / أحمد أمين وعبد السلام هارون - الطبعة الثانية - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر -

١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨م.

٣٩- شرح ديوان صريع الغواني - تحقيق د/ سامى الدهان - الطبعة الثانية - دار المعارف بمصر ١٩٧٠م.

٤٠- شرح ديوان علقمة الفحل للسيد / أحمد صقر - المطبعة المحمودية بالقاهرة - ١٣٥٣ هـ - ١٩٣٥م.

٤١- شرح المعلّقات السبع للزوزنى - تحقيق الدكتور./ محمد خير أبو الوفا - دار إحياء العلوم - بيروت - الطبعة الأولى - ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.

٤٢- الشعر والشعراء لابن قتيبة - تحقيق/ أحمد محمد شاكر - دار المعارف بمصر ١٩٦٦م.

٤٣- طبقات فحول الشعراء لابن سلام - قرأه وشرحه/ محمود محمد شاكر - مطبعة المدنى القاهرة.

٤٤- العصر العباسىّ الثانى - الدكتور/ شوقى ضيف - الطبعة الثالثة - دار المعارف - القاهرة - ١٩٧٧م.

٤٥- العقد الفريد لابن عبد ربّه - تحقيق/ محمد سعيد العريان - دار الفكر - بيروت - ١٣٩٥هـ.

٤٦- الفهرست لابن النديم - دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت - لبنان - ١٣٩٨ هـ.

٤٧- القاموس المحيط للفيروز آبادى - دار إحياء التراث العربى - بيروت- لبنان - الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.

٤٨- الكامل للمبرد - عارضه بأصوله وعلّق عليه / محمد أبو الفضل إبراهيم - دار الفكر العربىّ - القاهرة.

٤٩- اللزوميات لأبى العلاء - تحقيق/ أمين عبد العزيز الخانجى - الطبعة الأولى - مكتبة الخانجى - القاهرة - ١٩٢٤م.

٥٠- لسان العرب لابن منظور-

٥١- لقمان الحكيم وحكمه - محمد خير رمضان - دار القلم - دمشق - الطبعة الثانية ١٤١٥هـ.

٥٢- المؤتلف والمختلف للآمدى تحقيق/ عبد الستّار أحمد فراج - القاهرة - ١٣٨١ هـ - الحلبى.

٥٣- مجمع الأمثال لأبى الفضل الميدانى - تحقيق / محمد أبو الفضل إبراهيم - الحلبى.

٥٤- مجمع الحكم والأمثال فى الشعر العربىّ للأستاذ/ أحمد قبّش - مطبعة دار العروبة - دمشق - ١٩٧٩م.

٥٥- محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء للراغب الأصبهانى - دار مكتبة الحياة - بيروت ١٩٦١م.

٥٦- معجم الشعراء للمرزبانى تحقيق/ عبد الستار أحمد فراج - ١٣٧٩ هـ - ١٩٦٠- الحلبى

٥٧- المعمرون من العرب لأبى حاتم السجستانى - المكتبة المحمودية التجاريّة.

٥٨- المفضليات - تحقيق / أحمد محمد شاكر، وعبد السلام هارون - الطبعة السابعة - دار المعارف.

٥٩- منتقيات أدباء العرب فى الأعصر العبّاسيّة لبطرس البستانى - دار نظير عبود - ١٩٩٠م.

٦٠- نهاية الأرب فى فنون الأدب للنويرى - الطبعة الأولى - مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة - ١٣٤٧ هـ - ١٩٢٩م.

٦١- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلكان - تحقيق الدكتور/ إحسان عباس.

ثانيا: فى الإنجليزية:

62- English proverbs explained by Ronald Ridout & Clifford witting - printed in Lebanon by Typopress 1967.

الرحلة
في شعر شوقى

دكتور/حسن أحمد عبد السلام

تمهيد

هيأت الأقدار لأحمد شوقى من الظروف ما مكنه من الاطلاع على ألوان من المعارف والتعرف على أنماط من الحضارة والحياة على نحو لم يتح لغيره من شعراء جيله[1].

ومن يقرأ شعره وشعر نظرائه يتبين أنه كان على قدر كبير من الثقافة التاريخية ومعرفة أخبار الأمم وأحوال الحضارات،و ولقد كان لأسفاره ورحلاته وتجواله فى غرب العالم وشرقه أثر واضح فى هذه الثقافة.

وتمثل الرحلة دافعاً نفسياً ومثيراً فنياً–إلى جانب كونها رافداً من روافد الثقافة – فى كثير من قصائده، كما تمثل عنصراً مهماً فى البناء الشعرى عنده.

ويهدف هذا البحث إلى دراسة الرحلة فى شعر شوقى بوصفها رافداً علّ منه ونهل، واستمد منه كثيراً من المعارف والصور، وبوصفها مثيراً أثار شاعريته ودفعها إلى القول وأغراها به فى كثير من الأحيان. ثم إلى الوقوف على مدى إفادة شوقى من الموروث الشعرى، الذى اتخذ من الرحلة مادته الفكرية وصورته الفنية، ومعرفة ما يمكن أن يعد إضافة أو تطويراً أو ابتكاراً يحسب لشوقى فى هذا المجال.

* * *

(١)ولد أحمد شوقي سنة ١٨٦٩ م بالقاهرة، وتعلم في مدارسها الابتدائية والثانوية إلي أن تخرج في مدرسة الحقوق سنة ١٨٨٧ فعين بالقصر الملكي في عهد توفيق، ثم أرسل إلي فرنسا لاستكمال دراسته فيها، وهو نابغة الشعر العربي في العصر الحديث، توفي سنة ١٩٣٢.

الرحلة رافداً ومثيراً :

أسفاره إلى فرنسا :

أدرك الخديو توفيق أهمية الثقافة الحديثة لشاعره (شوقى) وضرورة اطلاعه على ما بلغته الفنون والآداب فى الغرب، وما يصطنعه الناس هناك من نظم العيش وأنماط الحياة، فأوفده إلى فرنسا فى بعثة دراسية على نفقة القصر سنة ١٨٨٧م.

وكان سفر شوقى إلى فرنسا هو أول عهده بالرحلة، وكان من المقدر أو المخطط له فى بعثته أن يقضى عامين فى (مونبليه) إحدى مدن فرنسا لدراسة الحقوق، ثم عامين آخرين فى (باريس) العاصمة لدراسة الآداب والتاريخ.

ولما انقضى العام الأول أرسل الخديو إلى مدير البعثة أن يصحب الشاعر الموهوب فى رحلة إلى إنجلترا لمدة شهر ليطلع على ألوان من الثقافة وأنماط من الحياة عند الإنجليز، قد تختلف عما رآه عند الفرنسيين.

وعاد شوقى إلى فرنسا وأتم العام الثانى فى (مونبليه) ثم انتقل إلى باريس، وفيها أصيب بمرض، نصحه الأطباء على أثره أن يسافر إلى بلاد إفريقيا للاستجمام فارتحل إلى الجزائر وأمضى بها أربعين يوماً رجع بعدها إلى باريس ليكمل بعثته[١].

وعاد إلى مصر سنة ١٨٩١ ، وتعددت زياراته لفرنسا بعد ذلك.

ولقد تركت أسفاره إلى فرنسا آثاراً واضحة فى فكره ووجدانه، ووصلته بعالم جديد من المعارف والفنون والآداب، وألهمته ألواناً طريفة من الصور وساعدته على استحداث جنسين أدبيين فى لغة العرب هما الشعر المسرحى والقصص على لسان الحيوان[٢].

وتأثر شوقى بما شاهده فى فرنسا، وأعجب بمتنزهاتها، وبمعالم حضارتها وآثارها، وعبر فى بعض شعره عن هذا التأثر، وصدر فى بعضه عن هذا

---

(١)انظر شوقي شاعر العصر الحديث. د. شوقي ضيف ص ١٤.
(٢) انظر في الأدب الحديث، عمر الدسوقي جـ ٢ ص ٣٠٤، وتطور القصيدة الغنائية في الشعر الحديث. د. حسن الكبير ص ١٥٣، ومدارس ١٥٣، ومدارس الشعر العربي في العصر الحديث د. صلاح عبد التواب ص ٨١.

الإعجاب، فمن وحى أسفاره إلى فرنسا أنشأ شوقى عدداً من القصائد منها: قصيدة فى وصف قسم الأزهار والثمار فى معرض أقيم فى باريس سنة ١٩٠١م وفيها يقول[١] :

رزق الله أهل باريـــس خيــراً
وأرى العقل خير ما رزقـــوه
عندهم للثمار والزهــر ممـــا
تنجب الأرض معرض نسقـوه
جنة تخلب العقـــول وروض
تجمـع العين منه ما فرقَـوه
من رآه قال قد حرمـوا الفـر
دوس لكن بسحرهم سرقـــوه
ما ترى الكرم قد تشاكل حتى
لو رآه السقاة ما حققـــــوه
يسكـر الناظرين كـرماً ولمـا
تعتصـره يد ولا عتقـــــوه
صوروه كمـا يشاءون حتى
عجب الناس كيف لم ينطقوه
يجد المتقى يد الله فيـــه
ويقول الجحود قد خلقـــوه

والأبيات إشادة بأهل باريس، وبتفوقهم فى فن تنسيق الزهور، وقدرتهم على عرض ألوان من النبات والثمار عرضاً أخاذاً يظهر قدرة الله فى الخلق

(١) الشوقيات جـ ٢ ، ص ٨٠.

والإنبات للمؤمنين، ويفتن الجاحدين الذين لايرون يد الله الذى أحسن كل شئ خلقه.

ومن هذه القصائد أيضاً (على قبر نابليون) التى يقول مطلعها[1]:

قف على كنز بباريــــس دفـين

من فريد فى المعانــــى وثميـــــن

وفيها يستعرض تاريخ نابليون، وما حفلت به حياته من مجد وانتصار، وما انتهت به من هزيمة وانكسار، ويسمى بعض مواقعه التى انتصر فيها، ويشير إلى غزوه مصر ووقوفه خاشعاً أمام الأهرام، وقوله مخاطباً جنوده: «أيها الجنود إن أربعين قرناً تنظر إليكم من قمة الأهرام»، وفى نهايتها يخاطب شوقى ساكن القبر، ويذكر العبر التى استخلصها من استعراض حياته، والوقوف على قبره، فيقول[2]:

يا كثير الصَّيْد للصَّيْد العُــلا

قُمْ تأمل كيف صادتك المنون

قم تر الدنيا كما غادرتهــــا

منزل الغدر وماء الخـــادعين

وتر الحق عزيزاً فى القنـــــا

هيِّنا فى العزَّل المستضعفـين

وتر الأمر يداً فــوق يــــــد

وتر الناس ذئاباً وضئيــــــن

وتر العزَّ لسيـــــف نــــزقٍ

فى بناء الملك أو رأى رزين

سنن كانت، ونَظْمٌ لم يـزل

وفساد فوق باع المصلحين

(١) الشوقيات جـ ١، ص ٢٥٣.   (٢) الشوقيات جـ ١ ص ٢٥٩.

ومن وحى أسفاره إلى فرنسا أيضاً مقطوعته (ميدان الكونكورد) وهو الميدان الذى أعدم فيه الملك لويس السادس عشر أيام الثورة الفرنسية، وفيها يخاطب الميدان قائلاً[1]:

أتدرى أى ذنب أنت جـــان
وأى دم ذهبت بـه مـــــــراق
هوى فيك السرير ومن علـــيه
ومات الثائـــرون وأنـــت بـــــاقِ

ومن هذه القصائد أيضاً قصيدته (غاب بولونيا) وهو متنزه مشهور فى باريس كان مغنى من مغانى شباب الشاعر، ومرادا لمتعته ولهوه إبان إقامته فى باريس للدراسة، فحمل له فى نفسه حباً لا ينقضى عهده، وحنيناً لا ينتهى أمده، والقصيدة تجسد حالة من حالات استرجاع الماضى واستحياء ذكرياته، عاشها الشاعر عندما زار هذا المتنزه فى كهولته، فخاطبه بقوله[2]:

ياغـــاب بولـــون ولــــى
ذم عليك ولـــى عهـــــــود
زمن تقضى للهـــــوى
ولنا بظلك هـــل يعـــــــود؟
حلـــم أريـــد رجوعـــــه
ورجوع أحلامـــى بعيـــــــــد
وهب الزمـان أعادهـــــا
هـــل للشبيبة من يعيـــــــد؟
يا غاب بولـــــون وبــــى
وجد مـــع الذكـــرى يزيـــــد
خفقت لرؤيتك الضلـــــو
ع وزلـــــزل القلـــب العميـــــد

(١) الشوقيات جـ ٢ ، ص ٦٢.
(٢) الشوقيات جـ ٢، ص ٢٧.

وأراك أقسى ما عهـــــــد

ت فما تميـــل ولا تميـــــــــد

كم يا جماد قســـــــاوة

كــــــم هكذا أبــــدأ جحــــــود

هلا ذكرت زمان كنـــــا

والزمـــــــان كمـــــا نريـــد؟

نطوى إليك دجـى الليــــا

لـى والدجى عنـــــا يــــــذود

فنقول عندك ما نقــــــو

ل وليس غيـــرك من يعيـــــــد

نطفى هوى وصبابـــــــة

وحديثهـــــا وتـــر وعــــــــود

نسرى ونسرح فى فضائـــك

والـــرياح بــــه هجــــــــود

والطير أقعدها الكـــــرى

والناس نامـــت والوجــــــــود

فنبيت فى الإينــــاس يغـــ

ـــبطنا به النجـم الوحيــــــد

فى كل ركــــن وقفـــــة

وبكـــل زاويـــة قعــــــود

نسقى ونسقـــى والهـــوى

مـــا بين أعيننــــا وليـــــد

فمن القلـــــوب تمائـــم

ومن الجنوب لــــه مهــــود

والغصن يسجد فى الفضـــــاء

وحبـــــذا منه السجـــــود

والنجم يلحظنـــــا بعيـــن

ما تحـــول ولا تحيـــــد

حتى إذا دعـــت النـــوى

فتبدّد الشمــــــل النضـيد

بتنـــا ومـــا بيننـــــا

بحــــر، ودون البحــــر بيــد

ليلـــى بمصـــر وليلهــــا

بالغـــرب، وهو بها سعيـــــد

ولا شك أن هذه القصيدة تصور نمطاً من أنماط الحياة التى سعد بها شوقى إبان إقامته فى باريس، وهو نمط لم تكن التقاليد الاجتماعية تبيحه فى مصر أيام شوقى ونظن أنها لا تبيحه فى أيامنا.

كما تصور القصيدة أعماق النفس الشاعرة وما ترسب فيها من ذكريات وارتسم على صفحتها من أحداث لم تمحها يد الأيام.

ثم ترقى إلى النقل الكامل والأمين لإحساس الشاعر بالرغبة فى إرجاع أحلامه وشبابه، وعجزه التام عن ذلك.

ولم تكن ملاهى باريس ومتنزهاتها غير وجه واحد من وجوه كثيرة لهذه المدينة ، وهى وجوه تجمع إلى إشبـاع المتع وإرواء الرغبـات، مـجداً مـؤثلاً، وحضـارة راسخة الأركـان، فـهى قبلة الثـقـافة والأدب، ومـدينة النور، ومجلى الجمال، وكنز التاريخ، وأم النابغين من القادة والفرسان، والسابقين المبدعين فى كل ميدان.

ولقد رأى شوقى هذه الوجوه جميعاً فى باريس، وامتلأت نفسه إعجاباً بها، وأحس أنه يوشك على الغرق فى لجة الافتتان بها، فغادرها مرتحلاً إلى (رومة) رجاء أن يرد إلى نفسه سكينتها التى كاد سحر باريس يعصف بها.

وتدل المقدمة التى كتبها لقصيدة (رومة) على ما بلغته باريس من الرفعة والمجد، إذ يقول:

«صدرت عن باريس وكأنها بابل ذات البرج والجسر وهى في دولتها، أو طيبة فى الزمن الأول، إلا أنها مدينة الشمس، وباريس مدينة النور، أو رومة مقر القياصر، ومزدحم الأجناس والعناصر، وهى فى رفعة ملكها الفاخر، تموج بالأمم كالبحر الزاخر، أو الإسكندرية ذات المسلة - والمسلة فى باريس - وهى فى ذروة سعدها، وأوج كمالها، تغير الشمس فى سرير مجدها بجلالها وجمالها، أو بغداد فى إبان إقبالها، وأيمن أمرها، وأسعد حالها، فسبحان المنعم أعطى (مدينة المعرض) الأسماء كلها، وجلت قدرته، بعث المدائن فى واحدة».

ثم يقول: «برحتها وهى تجر الذيل على المدائن الكبر، وتزرى بالحضارات ما حضر منها وما غبر»[1]

ولم تفقد باريس سلطانها على نفسه، ولم ينقص حبه وإكباره لها، ولم تخب جذوةإعجابه بها، ولما أصابها ما أصابها من ويلات الحرب العالمية الأولى أنشأ قصيدة تفيض بمعاني الحب والإجلال، والإقرار بالفضل وشكر الصنيع، ومعانى الإشفاق والحزن لما أصابها، وتفتتح القصيدة بمطلع يشبه مطالع قصائد الغزل التى تصدر عن العشاق المتيمين، إذ يقول شوقى فى مخاطبة (باريس)[2]:

جهد الصبابة ما أكابد فيـــــك

لـــــــــو كان ما قد ذقته يكفيـك

ثم يقول:

ولقد أقـــــــــول وأدمعى منهلـــة

(باريز) لم يعرفك من يغــــــــزوك

ما خلت جنات النعيم ولا الدمـــى

ترمى بمشهـــــود النهـــــار سفـوك

زعموك دار خلاعـــــة ومجانـــــة

ودعارة يا إفك ما زعمـــــــــوك

---

(١) الشوقيات جـ ١ ، ص ٢٤٨.

(٢) الشوقيات جـ ٢، ص ٨٠.

إن كنت للشهوات رياً فالعُـــــلا

شهواتهـــن مُرَوَّياتٌ فيـــــك

تلدين أعلام البيان كأنهـــــم

أصحاب تيجان ملوك أريـــــك

فاضت على الأجيال حكمة شعرهم

وتفجرت كالكوثر المعـــــروك

والعلم فى شرق البلاد وغربهــــا

ماحجٌ طالبه سوى ناديـــــك

العصر أنت جمالـــه وجلالـــه

والركن من بنيانه المسمـــوك

أخذت لواء الحق عنك شعوبــه

ومشت حضارته بنور بنيـــــك

وخزانة التاريخ ساعة عرضهـــا

للفخر خير كنوزها ماضيـــــك

ومن العجائب أن واديــك الثَّرَى

ومراتع الغزلان فى واديـــــك

يا مكتبى قبل الشباب وملعبـــى

ومقيل أيام الشباب النـــــوك

ومراح لذاتى ومغداها علـــــى

أفق كجنات النعيم ضحكـــوك

وسماء وحى الشعـــر من متدفق

سلس على نول السماء محـــوك

لما احتملت لك الصنيعة لم أجـــد

غيـــر القوافـــي ما بـــه أجزيـــك

وصنيعة باريس لديه تتمثل - كما قال - في كونها مكتبه وملعبه، ومقيل أيام شبابه، ومراح لذاته ومغداها، وسماء الوحي التي منها تدفق شعره.

ويعد الدكتور سعد ظلام عودة شوقي من بعثته في فرنسا بداية جادة لحياته الفنية «بعد امتلاء وعائه الثقافي بالخصب والتنوع من الثقافة الأوربية، وتكون تجربته الشعرية وتثقفها بالفلسفة والأطر والمثال»(١):

رحلته إلى روما:

ذكر شوقي في مقدمته لقصيدة (رومة) أنه قصد بسفره إليها من باريس أن يستنقذ نفسه من نشوة الاغترار بما رأى في باريس من عجائب الاختراع وآيات الابتداع، (فرومة) أعرق في الحضارة من باريس وأقدم، وكان أهلها أصحاب سبق في البناء والتشييد، والنحت والتصوير والسياسة ونظم الحكم، ولم تسلم حضارتهم من سطوة الدهر، وهذا هو موضع الاعتبار الذي أراده من السفر إليها، يقول شوقي في هذه المقدمة:

«وقصدت إلى رومة لعلي أرد النفس إلى الخشوع، وأداوي الفؤاد من نشوة اغتراره بما رأى، فبلغتها، وإذا أنا بين أثر يكاد يتكلم، وحجر كان لكرامته يستلم، فوقفت أتأمل ذا الجدار وذا الجدار، وأنشد ذلك القصر وتلك الدار، إلى أن ثار الشعر، والشعر ابن أبوين: التاريخ والطبيعة»(٢).

ولما ثار الشعر ألقى بعبر الدهر بين عيني شوقي، واستحضر له أحداث زمن مضى، وأخبار قوم بادوا، وإذا بهذه العبر والأحداث والأخبار تتحول بموهبة الفن إلى صور جليلة تدعو إلى الاعتبار وتحمل على الخشوع.

عاد شوقي من رحلته إلى روما وقد رد إلى نفسه خشوعها، وداوى فؤاده من نشوة الاغترار بما رأى في باريس، وعادت هذه الرحلة على الشعر العربي

---

(١) مدخل إلى النقد الحديث ص ٢٨٩.
(٢) مقدمة قصيدة (رومة) في الشوقيات جـ ١ ، ص ٢٥٠.

بهذه القصيدة الجيدة التى بدأها الشاعر بمقدمة طللية تقول[1]:

قف بروما وشاهد الأمر واشهد

أن للملـــك مالكـــاً سبحانـــــه

دولة فى الثرى وأنقاض ملك

هدم الدهر فـــى العُلا بنيانـــــه

مزقت تاجه الخطوب وألقت

فى التـــراب الذى أرى صولجانـــه

طلل عند دمنة عند رســـم

ككتاب محـــا البلى عنوانـِــــه

وتماثيــل كالحقائـــق تزدا

د وضوحاً على المـــدى وإبانــــه

من رآها يقول هذى ملوك الــد

هر، هذا وقارهـــــم والرزانـــــه

وبقايـــا هياكل وقصـــور

بين أخذ البلى ودفـــع المتانــــه

عبث الدهر بالحوارى فيهـــا

و «بيلييوس» لـــم يهب أرجوانــــه

وجرت ها هنا أمـــور كبـــار

واصل الدهر بعدهـا جريانــــــه

راح دين وجاء دين وولـــى

ملك قوم وحـــل ملـــك مكانـــــه

(١) الشوقيات جـ ١، ص ٢٥١.

ثم يذكر الشاعر بعض مظاهر العظمة والقوة فى حضارة روما القديمة، وما بلغه ملكها من سلطان وثراء، ثم يسائلها عن ذلك كله، أين ذهب؟ وإلام انتهى؟!

رومة الزهو فى الشرائع، والحكمـــ

ـــــمة فى الحكم، والهوى والمجانه

والتناهى فما تعـــدى عـــزيزاً

فيك عزٌ ولا مهينـــا مهانـــــه

مالحى لم يمس منك قبيـــــل

أو بلاد يعـــدها أوطانـــــه

يصبح الناس فيك مولـــى وعبداً

ويرى عبدك الورى غلمانـــــه

أين ملك فى الشرق والغرب عالٍ

تحسد الشمس فى الضحى سلطانه

قادر يمسخ الممالك أعمـــــا

لاً ويعطى وسيعهـــا أعوانـه

أين مـــال جبيته ورعايـــــا

كلهـــم خازن وأنت الخزانـــه

أين أشرافك الذى طغـــوا

فى الدهـــر حتى أذاقهم طغيانـــه

أين قاضيك؟ ما أناخ عليـه؟

أين ناديك؟ مادهـــا شيخانـــه

ومن الثابت أن سفره إلى (رومة) كان أول سنة ١٩٠١، فقد ذكر فى مقدمة القصيدة أنه رحل عن باريس إليها فى اليوم الذى أسفر صباحه عن ليلة الاحتفال بتوزيع الجوائز على العارضين الذين شيعوا جنازة القرن التاسع عشر،

ودفنوه وكأنه نهار مرّ . . . .» إلى آخر ماقاله.

رحلته إلي سويسرا:

سافر شوقى إلى سويسرا ممثلاً لمصر فى مؤتمر المستشرقين الذى عقد بمدينة (جنيف) عام ١٨٩٤م. وفى هذا المؤتمر قال قصيدته (كبار الحوادث فى وادى النيل)، ومن الجدير بالملاحظة أن هذه القصيدة هى مفتتح ديوانه، وأن بناءها يقوم على الرحلة، فأول بيت فى الشوقيات يقول:

همت الفلك واحتواها المـــــاء

وحداها بمن تقل الرجــــــــــاء

وفى القصيدة وصف شوقى البحار والسفن، وانتقل إلى الحديث عن أمجاد مصر القديمة، وما تحقق لها من ريادة وحضارةٍ فى عهد الفراعنة، ثم مامرت به من محنة الغزو الفارسى، ومالحقها من خراب ودمار، وما ذاقه أهلها من أليم العذاب على يد(قمبيز) ملك الفرس، ومضى شوقى فى مطولته ليروى قصة التدين، والاهتداء إلى التوحيد، والتى كان للمصريين فيها دور واضح على مر التاريخ.

ويستمر الشاعر فى تصوير الحوادث الكبار التى شهدها وادى النيل إلى أن يبلغ الغزو الفرنسى لمصر بقيادة نابليون، فيصف فشله ونهايته، فيقول فى آخر القصيدة[1]:

علمت كل دولة قـــد تولـــت

أننا سمهـــا وأنا الوبـــــــاء

قاهر العصر والممالـــك نابلـــ

ـــيون ولت قواده الكبـــــراء

جاء طيشاً، وراح طيشاً ومن قبــ

ـــل أطاشت أناسها العليـــاء

سكتت عنه، يوم عيرها الأهـــ

ـــرام، لكن سكوتهـــا استهـزاء

(١) الشوقيات جـ ١، ص ٣٣.

فهي توحى إليه أن تلك (واتـــــر

لــــو) فأين الجيوش أين اللـــواء

ومكث شوقي في سويسرا شهراً، ملأ عينيه خلاله من جمال (جنيف) ومتع نفسه بالتريض في أرجائها، واهتزت شاعريته لبهجة مناظرها، فوصف أنهارها وأشجارها، وجداولها، وجسورها ومعابرها، وصور هيئة الغمام المتراكم فيها كالبيوت، وحركة الماء الذي يتخلل الديار والقرى، والفلك المواخر في الجداول والأنهار، وذلك في قصديته:

(بلدة المؤتمر لناظرها، في بهجة مناظرها) وفيها يقول[1]:

ناجيت من أهوى وناجاني بهـــا

بين الرياض وبين مـــاء سويســـــرا

حيث الجبال صغارها وكبارهـــا

من كل أبيض في الفضاء وأخضـرا

تخذ الغمام بها بيوتـــاً فانجلت

مشبوبة الأجرام شائبــــــة الــــذرى

ومنها قوله[1]:

والماء من فوق الديـار وتحتهـا

وخلالها يجري ومن حول القـرى

متصوباً متصعـداً متمهـــــلاً

متسرعـاً متسلسـلاً متعثـــــــراً

والأرض جسر حيث درت ومعبر

يصلان جسراً في المـياه ومعبــــرا

والفلك في ظل البيوت مواخراً

تطوي الجداول نحوها والأنهـــــرا

(١) الشوقيات جـ ٢، ص ٣٣.

ومن سويسرا سافر شوقى إلى بلجيكا، مستجيباً لولع نفسه بالترحل وشغفها بالأسفار، ثم عاد إلى مصر.

أسفاره إلى تركيا:

تعددت أسفار شوقى إلى تركيا، وكان الأتراك هم أصحاب السيادة على مصر، وكان ولاتها منهم حتى فى ظل الاحتلال الانجليزى، ولأن دماءهم تجرى فى عروقه، ولأنه نشأ وشب فى رعايتهم كانت لهم فى نفسه منزلة لا تعدلها منزلة.

وتفيض قصائده التى أوحت بها إليه زيارته لبلادهم خاصة الاستانة عاصمة ملكهم بعواطف الحب والإكبار لهم، والفخر والإعجاب بأمجادهم، كما تحمل هذه القصائد - أحياناً - عواطف الإشفاق والقلق والخوف على دولة الترك من الفتن التى كانت تحاك لها والأخطار التى كانت تحيط بها.

ومن أجمل قصائده التى تمجد دار الخلافة وسلطانها قصيدته التى مطلعها:

تلك الطبيعة قف بنا ياسارى

حتى أريك بديع صنع البارى[1]

وقد قالها ليصف مشاهد الطبيعة التى رآها فى طريقه إلى الأستانة قادماً من أوربا، وفيها يقول[2]:

تاهت (فروق) على العواصم وازدهت

بجلوس أصيد باذخ المقدار

جم الجلال كأنما كرسيه

جزء من الكرسى ذى الأنوار

أخذت على (البوسفور) زخرفها دُجَى

وتلألأت كمنازل الأقمار

فالبدر ينظر من نوافذ منزل

والشمس ثَمَّ مطلة من دار

وكواكب الجوزاء تخطر فى الربى

والنسر، مطلعه من الأشجار

---

(١) الشوقيات جـ ٢ ص ٣٦. (٢) السابق ص ٣٩.

واسم الخليفة فى الجهات منـــوّر

تبدو السبيل به ويهدى الســـارى

كتبوه فى شرف القصور وطالمـــا

كتبوه فى الأسمـاع والأبصـــار

كما أوحت إليه رحلاته إلى تركيا بقصيدة عنوانها: (البسفوركأنك تراه) وفى مطلعها يقول[1]:

على أى الجنان بنـــا تمـــر

وفـــى أى الحدائـــق تستقـــر

رويداً أيها الفلـــك الإبـــرُ

بلغت بنا الربوع فأنـــت حـــر

ويصـرح شوقى فى هذه القـصيـدة بأن تجواله فى هذه البـلاد يستـثـير شاعريته وينشطها ويطلقها، فيقول:

فضاء مثل الفردوس فيـــــه

ومرأى فى البحار بـــــلا شبيـه

فإيه يابنات الشعـــــر إيـــــه

فمالك فى عقوق الشعـر عـــذر

لأجلك سرت فى بَرٍ وبحـــــر

وأنت الدهر أنت بكـــل قطـــر

حننت إلى الطبيعة دون مصـر

وقلت لدى الطبيعة أيـن مصـــر

فهلا هزك التبر المـــــذاب

وهذا اللوح والقلـــم العجـــاب

(١) السابق ص ٤٠.

وما بينى وبينهما حجـــــاب

ولا دونى على الآيـــــات ستـــــر

ومن وحى هذه الأسفار أيضاً قصيدة عنوانها (كوك صو) وهو موقع فى الاستانة ومعنى الاسم (ماء السماء) ومطلعها[1]:

تحية شاعر يا ماء (جكســـــو)

فليس ســـــواك للأرواح أنـــس

ومنها كذلك قصيدة (الأسطول العثمانى) التى نظمها عند ما كان فى الآستانة وشاهد بارجتين اشترتهما تركيا من ألمانيا لتعزيز أسطولها، ومطلعها[2]:

هـــزّ اللواء بعزك الإســـلام

وعنت لقائم سيفـــك الأيــــام

ومنها قصيدة (جسر البسفور) وفيها يرفع شوقى إلى السلطان عبد الحميد وصفاً لهذا الجسر، وما صار إليه من الإهمال، وغفلة المسئولين عنه، وفيها يقول:

أمير المؤمنين رأيت جســـراً

أمـــر على الصـــراط ولا عليـــه

له خشب يجوع السوس فيه

وتمضى الفأر لا تـــأوى إليـــه

ولا يتكلف المنشـــار فيـــه

سوى مر الفطيم بساعديــــــه

وكم قد جاهد الحيوان فيـــه

وخلف فى الهزيمةحافريــــــه

وأسمج منه فى عينى جبـــاة

تراهم وسطه وبجانبيــــــــه

(١)الشوقيات جـ ١ ص ٢٢٦.	(٢) الشوقيات جـ ٢ ص ١٠٩.

ومن هذه القصائد أيضا (المرأة العثمانية) ومطلعها(١)

يـــا مَلَكاً تَعَبّـــدا

مصلّيـــاً موحّــــدا

وفيها يقول: مخاطبا المرأة في دار الخلافة:

أنت شعاع من عــــلِ

أنــزله اللـــــه هــدى

كم قــد أضــاء منـــزلاً

وكم أنـــار مسجـــداً

وكم كسا الأســواق مــن

حسن وزان البلــــدا

لولا التقى لقلـت لــم

يخلق ســواك الوالــدا

إن شئـت كــان العيرَ أو

إن شئت كــان الأســدا

وإن ترد غيا غـــوى

أو تبــغ رشــداً رشــدا

ثم يشير إلى دور المرأة العثمانية فى تربية الرجال وإعدادهم وتشجيعهم على التضحية من أجل الدين والسلطان والوطن، فيقول:

وكل ليـــث قـــد رمى

به الإمــام فى العــدا

أنت الــذى جندتـــه

وسقتـــه إلى الـــردى

(١)الشوقيات جـ ٢ ص ٢٨.

وقلت كــــن لله، والـــ

سلطـــــان، والترك، فِـــدَى

ومن هذه القصائد أيضا (تكليل أنقرة وعزل الأستانة) ومطلعها(١):

قم نادِ (أنقرة) وقـــل يهنيـك

ملك بنيت على سيوف بنيـــك

وفيها يحيى العاصمة الجديدة، ويذكر مجد العاصمة القديمة، ويذكر أيامه ولياليه التى قضاها فى ربوعها، ثم يبكى شمس الخلافة التى غربت، ويتمنى أن تعود الخلافة إلى ماكانت عليه فى صدر الإسلام فيقول[٢]:

قل للخلافة قول باك شمسهـــا

بالأمس لما آذنـــت بدلـــوك

يا جذوة التوحيد هل لك مطفئ

والله جل جلاله مذكيـــــك

خلت القرون وأنت حرب ممالك

لم يُغفِ ضدُّك أو ينَمْ شانيـك

يرميك بالأم الزمـان وتـــارةً

بالفرد واستبداده يرميــــك

عودى إلى ما كنت فى فجر الهدى

عمر يسوسك والعتيق يليـــك

وقصائد شوقى فى وصف الحروب التى خاضتها الدولة العثمانية تدل على أنه كان عارفاً سواحلها وجبالها وسهولها معرفة المشاهد الذى جال فى أرجائها وطاف خلال ديارها، ولقد ظل شوقى - إلى أن لقى الله - يحمل لهذه البلاد فى قلبه حباً لا يعدله غير حبه مصر التى ولد على أرضها، وضم أعظمه ثراها.

---

(١)الشوقيات جـ ١ ، ص ١٦٣.

(١)الشوقيات جـ ١ ، ص ١٦٨.

رحلته إلى أسبانيا :

أعلنت بريطانيا فرض حمايتها على مصر بعد نشوب الحرب العالمية الأولى فى ١٤ أغسطس ١٩١٤ عقاباً لتركيا على انضمامها إلى ألمانيا فى هذه الحرب.

وكان والى مصر من قبل الأستانة آنذاك هو (الخديو عباس حلمى) فقررت بريطانيا عزله، وتولية (حسين كامل) بدلاً منه، ولأن (شوقى) كان من خاصة الوالى المعزول والمقربين إليه قررت بريطانيا نفيه خارج مصر، وتركت له اختيار البلد الذى ينفى إليه، فاختار إسبانيا.

ورحل شوقى من مصر فى صحبة زوجه وأولاده، ونزل فى ميناء (برشلونه) وبها أقام مدة نفيه التى استمرت أربع سنوات (١٩١٥ - ١٩١٩)(١) ولا شك أن نزوله بهذه البلاد ثور أشجان نفسه، ومثل لها ما كان للمسلمين هناك من حضارة شامخة وملك باذخ.

وقد كان لشوقى - قبل سفره إلى أسبانيا - اتصال بتاريخ الأندلس وفى شعره إشارات عديدة إليه، وكان يرى فى خروج المسلمين منه مأساة لا تنسى، وعندما سقطت (مقدونية) وتغلب البلغار على مدنها، ومنها مدينة (أدرنة) التى أجبر الترك على الانسحاب منها سنة ١٩١٢م رثاها بقصيدة سماها (الأندلس الجديدة) ومطلعها(٢) :

يا أخت أندلس عليك سلام

هوت الخلافة عنك والإسلام

ومن عجيب تصاريف القدر أنه تمنى أن يزور إسبانيا بعد أن هزمتها الولايات المتحدة سنة ١٨٩٨ ، ليرى كيف ألحقت إسبانيا بالأندلس؛ جاء ذلك فى بعض المقالات التى نشرها شوقى بعنوان (بضعة أيام فى عاصمة الإسلام) وفيها يتحدث عن رحلة قام بها بحراً من استامبول، ويجرى حواراً بينه وبين (شيخ) رمز به إلى البحر المتوسط، يقول فيه للبحر:

«إن لى نفساً مولعة بالجديد، متطلعة إلى المزيد، من كل شئ مفيد، وليست إسبانيا بالقاصية، فلو أمر الشيخ بالجارية (السفينة) فجاءت ساحلها

---

(١) انظر من النقد والأدب، جـ٣ د. أحمد بدوي ص ٢٨.
(٢) الشوقيات جـ ١ ص ٢٣٠.

راسية، لعلي أرى كيف نقضتها الحرب من الأسس، وأنظر كيف لحقت إسبانيا بالأندلس»[1]

لكن هذه الأمنية لم تحقق فى حينها، ولم تحمله السفينة إلى سواحل إسبانيا راغبا، بل حملته إليها منفياً مغضباً.

وأنتجت هذه الرحلة بعض الأعمال الأدبية التى منها شعر غنائى وشعر تاريخى، ونثر فنى.

ومادمنا نبحث عن أثر الرحلة فى شعره فإن كلامنا سيقتصر على أهم أشعاره التى أوحت بها إليه هذه الرحلة الأندلسية.

ومن أهم هذه الأشعار قصيدته (أندلسية) التى مطلعها[2]:

ياناثح الطلح أشباه عوادينـــــا

نشجى لواديك أم نأسى لوادينـــــا

وهى فى الحنين إلى الوطن وشكوى الاغتراب، وقد عارض بها شوقى شاعر الأندلس ووزيرها العاشق ابن زيدون فى قصيدته التى مطلعها[3]:

أضحى التنائى بديلاً عن تدانينـــــا

وناب عن طيب لقيانا تجافينـــــا

ومنها أيضاً قصيدة (الرحلة إلى الأندلس) التى مطلعها[4]

اختلاف النهار والليـــــل، ينسى

اذكرا لى الصبا وأيام أنســـــى

وفيها يعارض الشاعر العباسى أبا عبادة البحترى فى سينيته[5]

صنت نفسى عمـــــا يدنس نفس

وترفعت عن جدا كل جبـــس

---

(١) انظر الأندلس في شعر شوقي ونثره د. محمود علي مكي مجلة فصول مجلد ٣ ع١، ديسمبر سنة ١٩٨٢ ص ٢٠٦.   (٢) الشوقيات جـ ٢ ص ١٠٣.

(٣) ابن زيدون هو أبو الوليد أحمد بن زيدون المخزومي، شاعر رقيق الشعر متدفق العاطفة، أحب ولادة بنت المستكفي، وفرقت الأيام بينه وبينها، فأكثر في شعره من شكوي الفراق وشدة الوجد. ونونيته من عيون شعر الوجدان في تراث العرب، وهي في ديوانه ص ٩.

(٤) الشوقيات جـ ٢ ص ٤٤.

(٥) ديوان البحتري ت حسن كامل الصيرفي م٢ ص ١١٥٢ والبحتري هو أبو عبادة الوليد بن عبيد الطائي من أكبر شعراء العصر العباسي اشتهر بتفوقه في الغزل والمدح، وبراعته في وصف مظاهر العمران وسينيته من آيات البيان.

وقد أنشأها بعد جولة زار فيها (قرطبة)ورأى مسجدها الذى بناه الفاتح العظيم عبد الرحمن الداخل.

كما زار فى هذه الجولة (طليطلة) و(إشبيلية) و (غرناطة) و(الحمراء) ووقف خاشعاً أمام ما خلفه المسلمون فيها من آثار.

واستنطق شوقى المساجد والقصور، وتسمع لما تقوله من عبر، ثم ضمن ذلك قصيدته إذ يقول:

فتراها تقول: رايـــــة جيش
باد بالأمـــس بين أسروحـــــس
ومفاتيحها مقاليد ملـــــك
باعها الوارث المضيـــع ببخـــس
خرج القوم فى كتائب صم
عن حفاظ كموكب الدفن خرس
ركبوا بالبحار نعشاً وكانت
تحت آبائهم هى العرش أمـــسِ
رُبّ بان لهادم، وجمــوع
لِمُشّتٍ، ومحســن لِمُخِـــس
إمرة الناس هِمّةٌ لا تأتـــى
لجبان ولا تسنّـى لجبـــــس
وإذا ما أصاب بنيان قــوم
وهى خُلق فإنه وهــــــى أس

ومن هذه القصائد أيضاً تائية تقوم على حوار بينه وبين فتاة يصور شوقى عن طريقه ما رماه به الدهر من محنة النفى وشماتة حساده، فيما حل به ،

وصبره وإيمانه، فيقول[1]

قالت: نُفِيت فقلتُ ذلك منـزلٌ

وردته كل يتيمـــة ووردتُــهُ

قالت رماك الدهر قلت فلم أكـن

نكساً ولكن بالأنـــاة رميتــه

قالت ركبت البحر وهو شدائـــد

قلت الشدائد مركب عُوِّدتُــــه

قالت أخِفْت الموت؟ قلت أمفلت

أنـــا من حبائله إذا ماخِفتـــه

لو نلت أسباب السماء لحطّنـــى

أجل يحل لحيـــه موقوتـــه

ومن هذه القـصائد أيضاً بائيـة فى وصف يوم ربيعى فى برشلونة يقـول فيها[2]:

ويوم من صبا آذار حلـــــو

فقدناه وما بلـــــغ الشبابـــا

تصور من حلى النيروز وجها

وجمع من زخارفـــه إهابـــا

فراق صباحه صحوا وزهواً

ولذ ضحـاه حاشيـــة وطابـــا

ومنها موشحته (صقر قريش) عبد الرحمن الداخل، ومطلعها[3]:

(١) انظر الشوقيات المجهولة جـ ٢ ص ٢٣٨، والأندلس في شعر شوقي ونثره - محمود علي مكي/ فصول م٣ ع١ص ٢٢٦.

(٢) الشوقيات المجهولة جـ ٢ ص ٢٤٤، والأندلس في شعر شوقي ونثره ص ٢٢٦.

(٣) الشوقيات جـ ١ ص ١٧٠، وعبد الرحمن الداخل هو عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك فرّ إلي بلاد المغرب عندما زال ملك بني أمية واستطاع أن يؤسس دولة أموية في الأندلس، وكان فرداً في الشجاعة والإقدام والحزم، وكان شاعراً وخطيباً توفي عام ١٧٢هـ.

من لنضـــو يتنزّى ألمـــــا

بـــرح الشوق به فى الغلـــس

وهى معارضة لموشحة لسان الدين بن الخطيب الأندلسى(١):

جادك الغيث إذا الغيث همـــى

يازمان الوصـل بالأندلـــــس

وتدل هذه الآثار جميعاً على أن مقام شوقى بالأندلس وثق صلته بهذه البلاد حاضراً وتاريخاً وأدباً، وثقافة، وأن نفسه الشاعرة اهتزت لما تمثله قصة المسلمين فى الأندلس، واستجابت من أعماقها لما تثيره هذه القصة من حزن وماتحمله من عبر.

رحـــلات أخـــرى:

كـان لشـوقى رحـلات أخـرى لم يكن لهـا فى ثقـافتـه مـثل مـا كـان للرحلات السابقة من أثر، فقد زار الجزائر وسوريا ولبنان، فى رحلات سريعة كان بعضها للاستجمام والاستشفاء وبعضها للنزهة.

وفى ديوانه بعض القصائد التى أوحت بها إليه بعض هذه الرحلات منها:

قصيدة (دمشق) التى مطلعها:

قم ناجِ جلق وانشد رسم من بانوا

مشت على الرسم أحداث وأزمان(٢)

وفيها يقول:

جرى وصفق يلقانا بها بـــــردى

كمـــا يلقاك دون الخلق رضـــوان

دخلتهـــــا وحواشيهــــا زمردة

والشمس فوق لجين المـــاء عقـيان

والحور فى (دمر) أو حول هامتها

حـــور كواشف عن ساق وولـــدان

---

(١) تعد مـوشـحـة لسـان الدين من أرقي الموشـحـات وأكـملهـا فنيـاً، وهي تجمع بين المدح ووصف الطبيعة، ولصاحبها منزلة كبري في هذا الفن توفي سنة ٧٧٦هـ.

(٢) الشوقيات جـ ٢ ص ٩٩.

ومنها قصيدة عن لبنان يقول فيها(١):

لبنان والخلد اختراع الله لـــم

يوسم بأزين منهما ملكوتـــــه

هو ذروة فى الحسن غير مرومة

وذرا البراعة والحجـــا (بيروته)

وله قصيدة أخرى عن (زحلة) يقول فيها[٢]:

يا جارة الوادى طربت وعادنـــــــى

ما يشبه الأحلام من ذكـــــراك

مثلت فى الذكرى هواك وفى الكرى

والذكريات صدى السنينَ الحاكى

وفى نهايتها يصور (زحلة) قصيدة بديعة الخيال. صاغها الله، ورواها الزمان، فيقول:

إن تكرمى يازحل شعــرى إننـــى

أنكــــرت كل قصيـدة إلاك

أنت الخيال بديعــــه وغريبـــه

الله صاغك والزمـــان رواك

من هذا الحديث المفصل عن رحلات شوقى وما أوحت به إليه من الشعر، يظهر أن الرحلة تمثل أحد الروافد المهمة التى غذت قريحته وأثرت ثقافته، كما تمثل أحد الدوافع القوية التى أثارت شاعريته، ونشطتها، واستحثتها على التحليق فى آفاق بعيدة وارتياد مجالات جديدة، فكان للرحلة - بذلك - فضل كبير على الشاعر وأياد بيض على الشعر.

الرحلة عنصرا بنائيا

تبدو الرحلة فى كثير من قصائد شوقى ملمحاً يميزها. إذ يتخذ الشاعر من الرحلة عنصراً يستخدمه فى بناء قصيدته، أو خيطاً يغزل منه نسجها.

---

(١) الشوقيات ص ١٥١.   (٢) السابق ص ١٧٧.

وتتلاقى فى هذه القصائد استجابة الشاعر لواقعه بوصفه لتجارب مارسها فعلاً، وإشباع ميله إلى استكناه العبر وإستخلاصها مما شاهده فى السفر والسير فى الأرض للنظر والاعتبار، وتحقيق إنجاز فنى بتوظيف هذه التوجهات واستخدام معطياتها فى التعبير عن نفسه وتصوير عواطفه وأفكاره.

وفى بدء شوقى ديوانه بقصيدة (كبار الحوادث فى وادى النيل) التى مطلعها[1]:

همت الفلك واحتواها المـــــــاء

وحداهـــــــا بمن تقل الرجـاء

دليل على ماكانت تمثله الرحلة فكرياً ونفسياً له، وما تمثله فى البناء الفنى للقصيدة عنده.

وكثير من عناوين قصائده يدل على أن الرحلة هى الأساس التى بنيت عليه هذه القصائد مثل: (منظر طلوع البدر من سفينة[2] - منظر الشروق والغروب فى عالم الماء من أعلى السفينة[3] - الرحلة إلى الأندلس[4] - بعد المنفى[5]- إلى عرفات[6] - رحالة الشرق[7] البحر الأبيض المتوسط[8] فالنص على الرحلة أو مجالها فى هذه العناوين بين الدلالة على اعتمادها على الرحلة فى الفكرة والبناء. وهناك قصائد أخرى اتخذت عناوين أقل وضوحاً فى الدلالة على انتماء هذه القصائد إلى عالم الرحلة وهى القصائد المعنونة بأسماء الأماكن التى أوحت بها مثل (غاب بولونيا- بلدة المؤتمر - رومة) وغيرها فإذا جاوزنا العناوين إلى المادة التى تتكون منها صوره وجدناها مستمدة فى كثير من الأحيان من الألفاظ الدالة على السفر والترحل، فمفردات مثل (الصعود والهبوط، والغربة والنزوح، والعودة والإياب . . . الحداء- الركب - البحر - مسافر - السفينة - الفنار - سرى - جاب - نزل - البين - الفلك - اليم) كثيرة الدوران فى شعره.

كما يكثر فى شعره ذكر الأماكن وأسماء الجبال والبحار والأنهار والسواحل.

---

(١) الشوقيات جـ ١ ص ١٧. (٢) الشوقيات جـ ٢ ص ٣١. (٣) الشوقيات جـ ٢ ص ٣٠.
(٤) الشوقيات جـ ٢ ص ٤٤. (٥) الشوقيات جـ ١ ص ٦٤. (٦) الشوقيات جـ ١ ص ٩٨.
(٧) الشوقيات جـ ١ ص ١٥٥ (٨) الشوقيات جـ ٢ ص ٧٩.

وتدخل مفردات الرحلة فى رسم الصورة النفسية والبيانية على نحو مكثف كما فى قوله:

مستطار إذا البواخر رنّتْ

أول الليل أوعوت بعد جرس

راهب فى الضلوع للسفن فطن

كلما ثرن شاعهن بنقس

يا ابنة اليم ما أبوك بخيل

ماله مولعاً بمنع وحبس

أحرام على بلابله الدو

ح حلال للطير من كلِ جنس

كل دار أحق بالأهل إلا

فى خبيث من المذاهب رجس

نفسى مرجل وقلبى شراع

بهما فى الضلوع سيرى وأرسى(١)

وكل الشواهد الواردة فى هذا البحث تدل على اعتماد شوقى على عنصر الرحلة فى بناء كثير من قصائده، وهو فى ذلك النهج صادر عن موردين، الأول: ثقافته التراثية وتمثله لطرائق الشعر القديم وأساليبه ومناهجه التى كانت الرحلة من أهمها. الثاني: حياته الخاصة وتجاربه وقدرته على التعبير المبدع عن نفسه وعصره، ولذا تجاورت فى شعر الرحلة عنده مظاهر المحاكاة ومجالى الابتكار.

اصداء قديمة وصوت جديد

لا يحسب الشاعر من المبدعين إلا إذا انتمى إلى أدب أمته وتراثها، وأسس رؤيته الجديدة وابتكاره المستحدث على أصول راسخة وأرض مستقرة من ثقافتها، ولا يتصور أن يجدد الشاعر أو يبتكر فى فراغ منقطع الصلة بالماضى، منبت عن

(١)من الرحلة إلي الأندلس الشوقيات جـ ٢ ص ٤٤.

الجذور، كما لا يتصور أن يحظى الأديب بصفة (المبدع) إذا اقتصر على اجترار الماضى والدوران فى فلك السابقين.

وتتمثل قيمة شوقى فى أنه واءم بين ما يفرضه عليه ولاؤه لتراثه وانتماؤه لماضى أمته، وما يستلزمه منه إحساسه بحياته وعصره وتعبيره عن نفسه وتجاربه؛ فجاء شعره باراً بحق الأصول الموروثة، غير مضيع لواجب التجديد والإبداع.

والرحلة تجربة قديمة، ونمط شعرى مطروق، استخدمه شعراء العصور الماضية، كامرئ القيس والنابعة وزهير وكثير ممن عاصروهم أو أتوا بعدهم.

وأنماط الرحلة القديمة الماثلة فى دواوين السابقين تتمثل فيما يلى:

١- رحلة الظعائن يسوق الحداة ركبهن، الذى يضم محبوبة الشاعر، فيقف المحب محزوناً يتبع القافلة بصره، ويصحبها بروحه، ويصف مسيرها والمواضع التى تمر عليها، وذلك كما فى قول بشر بن أبى خازم – مثلاً –[1]:

ألا بأن الخليط ولم يزاروا
وقلبك فى الظعائن مستعار

أسائل صاحبى ولقد أرانى
بصيراً بالظعائن حيث صاروا

تؤم بها الحداة مياه نخل
وفيها عن أبانين ازورار

أحاذر أن تبين بنو عقيل
بجارتنا فقد حق الحذار

فلأياً ما قصرت الطرف عنهم
بقانية وقد تلع النهار

بليل ما أتين على أروم
وشابة عن شمائلها تعار

(١) بشر ابن أبي خازم شاعر فارس من بني أسد، تتل في احدي حروب قومه قبل عام الفيل ببضعة أعوام وضعه ابن سلام في الطبقة الثانية من شعراء الجاهلية، وأبياته في ديوانه جمع وتحقيق د.عزه حسن ص ٦٥ و(مياه نخل - وأبانين - وقانية - وأروم - وشابة - وتعار) كلها مواضع.

٢- رحلة الصيد والطرد، وفيها يصف الشاعر فرسه وأدوات صيده ومكان الرحلة وأحداثها، ومثالها قول امرئ القيس[١]:

وقد أغتدى والطير فى وكناتهـــــا

بمنجرد قيد الأوابـــــد هيكـــــل

مكر مفر مقبل مدبـــــر معـــــاً

كجلمود صخر حطه السيل من عل

إلي أن يقول:

فعنّ لنا سرب كأن نعاجـــــه

عذارى دوار فى المـــــلاء المذيـل

إلي آخر ما قال:

٣- الرحلة إلى الممدوح - وفيها يصف الشاعر ما احتمله من مشاق السفر حتى وصل إلى الممدوح طمعاً فى وصله ورغبة فى مكافآته، ومثالها قول زهير[٢]:

إلى هرم تهجيرها ووسيجهـــــا

تروح من الليل التمـــام وتغتـــدى

إلى هرم سارت ثلاثاً من اللوى

فنعـــــم مسير الواثق المتعمـــــد

والإطار العام لهذه الأنماط من الرحلة واحد، وهو وصف ميدان الرحلة ووسيلتها وأحداثها وتسمية أماكنها.

وهذا الإطار هو الذى أخذه شوقى من الشعر القديم وملأه بوصف رحلاته ومشاهدها وأماكنها ووسائلها، وهى مشاهد وأماكن ووسائل تختلف

---

(١) امرؤ القيس: شاعر الجاهلية الأشهر يرجع مؤرخو الأدب إليه فضل إرساء الأصول الفنية للقصيدة العربية، فذكروا أنه أول من وقف واستوقف وبكي واستبكي، والأبيات من معلقته، انظر ديوانه بشرح عبد المتعال الصعيدي ص ١٧ (دواوين الشعراء الستة).

(٢) هو زهيربن أبي سلمي المزني، شاعر جاهلي معروف، اشتهر بحكمه الرائعة، وبتصويره للحرب وتنفيره منها، والدعوة إلي السلم، وبصدقه في المدح، وهو أحد أصحاب المعلقات، والأبيات في ديوانه بشرح عبد المتعال الصعيدي ص ٢٢٢ (دواوين الشعراء الستة الجاهليين) وسيج: السير السريع، واللوي: موضع.

بطبيعة الحال عن مشاهد القدماء وأماكنهم ووسائلهم.

لكننا – أحياناً – نتسمع أصداء قديمة فى رحلات شوقى تأتيه من بعيد، وتتسرب إلى شعره من خبرته بالتراث، من هذه الأصداء مثلا استصحابه للناقة والفرس وهو يصف السفينة، ونظره للصحراء ، وهو يركب البحر، وذلك فى أبياته التى بدأ بها مطولته (كبار الحوادث فى وادى النيل) حيث يقول[1] :

همت الفلك واحتواها المـــــاء

وحداها بمن تقـــل الرجــــاء

فالحداء هو سوق الإبل، والغناء لها وحثها على السير وكان يمكن أن يخرج الكلام إلى المجاز لولا أن الشاعر فى أبيات تالية أكد أنه مستصحب للرحلة القديمة ناظر إلى مجالها ومشاهدها فشبه السفن بالجبال، والأمواج بالجبال مرة وبالهضاب أخرى، وصوت السفن بصوت الخيل، وحركة السفن فى سيرها بحركة الإبل، وذلك فى قوله[2] :

وجبالاً موائجاً فى جبـــال

تتدجى كأنهـــا الظلمـــاء

ودويا كمـــا تأهبت الخيـــ

ـــل وهاجت حماتهـــا الهيجـاء

لجة عند لجة عند أخـــرى

كهضاب ماجت بها البيـــداء

وسفين طوراً تلوح وحينـــا

يتولى أشباحهـــن الخفـــاء

نازلات فى سيرها صاعـــدات

كالهـــوادى يهزهن الحـــداء

ومن هذه الأصداء القديمة أيضاً تمهيده للرحلة بما يشبه الوقوف على الأطلال وبكائها، فنراه فى قصيدة (تكليل أنقرة وعزل الأستانة) يستهلها

(١) الشوقيات جـ ١ ص ١٧. (٢) الشوقيات جـ ١ ص ١٧.

بقوله(١):

قــــم ناد (أنقرة) وقل يهنيك

ملك بنيت على سيوف بنيـــــك

ويستهل قصيدته (علي سفح الأهرام) بقوله:

قف ناج أهرام الجلال ونــــاد

هل من بناتكِ مجلس أو نادِ[٢]

ويبدأ قصيدته (علي قبر نابليون) بقوله(٣):

قف على كنز بباريـس دفين

من فريد فى المعانـــى وثمـــين

ويبدأ قصيدته (مرحبا بالهلال) بقوله(٤):

العام أقبل قـــم نحى هــلالا

كالتاج فى هام الوجود جـــلالا

وبعد أبيات يقول(٥):

قم للهلال قيام محتفل بـــه

أثنى وبالغ فى الثناء وغــــالى

وفي قصيدته (بعد المنفي) يقول[٦] :

أنادى الرسم لو ملك الجوايـــا

وأجزيه بدمعـــى لـــو أثابـــا

وقَلَّ لحقّه العبرات تجـــرى

وإن كانت ســواد القلب ذابـا

سبقن مقبلات التـــراب عنى

وأديـــن التحيـــة والخطابـا

(١)الشوقيات جـ ١ ص ١٦٣.
(٢) السابق ص ١١٣
(٣) السابق ص ٢٥٣.
(٤) السابق ص ١٨٥.
(٥) السابق ص ١٨٦
(٦) الشوقيات جـ ١ ص ٦٤.

ومن هذه الأصداء القديمة متابعته للنمط الموروث من وصف الرحلة فى قصيدة المدح، وترديده للمعانى والأوصاف التى استهلكت فى الشعر القديم، وذلك كما فى قوله[1]:

فما زلت بالأهوال حتى اقتحمتها
وقد تركب الحاجات ماليس يركـــــــب

أخوض الليالى من عباب ومن دجى
إلى أفق فيـــــه الخليفـــــة كوكـــــب

إلى ملك عثمان الذى دون حوضه
بناء العوالـــــى المشمخـــــر المطنـــــب

وكما في قوله[2]:

جاب الممالك حزنهـا وسهولهـــا
وطوى شعـــــاب الصـــــرب والبلغـــــار

حتى رمــــى برحالنـــا ورجائنـــا
فى ســـاح مأمـــول عزيـــز الجـــار

ملك بمفرقـــــه إذا استقبلتـــــه
تاجان تـــاج هدى وتـــاج فخـــار

سكن الثريـــا مستقر جلالـــــه
ومشـــت مكارمـــه إلى الأمصـــار

لكن هذه الأصداء القديمة فى شعر الرحلة عند شوقى لم تخف صوته المنبعث من نفسه، الدال عليه، المعلن عن شاعر مبدع وأصيل.

ومن الشواهد الماثلة فى هذا الشعر دالة على تجديد شوقي وإبداعه الصور الطريفة التى رسمها لمستجدات العلم ومخترعاته، التى رآها فى أسفاره ورحلاته، كوصفه للغواصة، والطائرة، والسفن، والفنار، وأضواء الموانى وغيرها.

---

(١) السابق ص ٤٧.   (٢) الشوقيات جـ ٢ ص ٣٨.

من هذه الصور ما تؤديه هذه الأبيات التى يصف فيها نزهة له فى (جنيف)، ركب فيها قطاراً كهربائياً اطلع منه على المزارع والغدر والأنهار والسهول والجبال.

وفيها يقول[1]:

رجلاً وركبانا وزحلقة على
عجل هنالك كهربائى السرى
فى مركب مستأنس سالت به
قضب الحديد تعرجا وتحدرا
ينساب ما بين الصخور تمهلا
ويخفُّ بين الهوتينَ تخطرا
وإذا اعتلى بالكهرباء لذروة
عصماء هم معانقا متسورا
لما نزلنا عنه فى أم الذرى
قمنا على فرع (السليف) لننظرا
أرض تموج بها المناظر جمة
وعوالم نعم الكتاب لمن قرا

ومن شواهد ابتكاره وإبداعه أيضاً وصفه لمشاهد طبيعية رآها فى البلاد التى زارها، ولا يوجد نظيرها فى مصر، كالجزر التى تحيط بها المياه، والجبال التى يجللها الثلج، والروض المتراكم وغير ذلك مما رآه فى بلاد أوربا.

ومن هذه المشاهد ما و صفه في هذه الأبيات[2]:

ينساب فى مخضلة مبتلة
منسوجة من سندس ونضار
زهراء عون العاشقين على الهوى
مختارة الشعراء فى آزار

(١) الشوقيات جـ ٢ ص ٣٦. (٢)الشوقيات جـ ٢ ص ٣٧، والضريب: الثلج.

قام الجليد بهـــا وســال كأنـــه
دمع الصبابة بل غصن عـــذار

وترى السماء ضحى وفى جنح الدجى
منشقة من أنهـــــر وبحـار

فى كل ناحيـة سلكـت ومـذهب
جبلان من صخر ومـــاء جـارى

من كل منهمر الجوانب والـــذرى
غمـــر الحضيض مجلل بوفـار

عقد الضريب له عمامـــة فـارع
جم المهابة من شيـــوخ نـــزار

ومن هذه المشاهد أيضاً ما وصفه فى بائيته التى صور فيها يوماً ربيعياً فى برشلونة حيث وصف منظر تساقط الثلوج مع سطوع الشمس، وصور الفتيات الإسبانيات يرتدين معاطف الفراء، والأطفال وقد ألبستهن أمهاتهن ثياباً ثقيلة مختلفة الألوان»[1].

ومن هذه الشواهد أيضاً ذكره أماكن مر بها فى رحلاته وما كان له أن يعرفها لولا سفره إليها ومن هذه الأماكن جبال وهضاب وسواحل ومدن وموانئ ومتنزهات، فمما ذكره مثلاً (غاب بولونيا، وجبل طوروس، وبحر مرمرة، ومضيق الدردنيل، ومضيق البسفور، ومدينة أنقرة، والآستانة، وباريس، ورومة، والحمراء، وغرناطة، ورحلة) وغيرها.

وشبيه بذلك فى الدلالة على صدور شوقى فى شعر الرحلة عن نفسه وعصره وتصويره لمشاهده واستمداده من ثقافته ما ذكره فى شعره هذا من أعلام قادة ورجال فكر وملوك كانت لهم صلة برحلاته التى وصفها.

من هذه الأعلام (عبد الرحمن الداخل، ومروان، وعبد شمس، ونابليون، وقسطنطين، وكسرى، وهرقل) وغيرهم.

---

(١) انظر الأندلس في شعر شوقي ونثره، د. محمود علي مكي فصول م٣ ع١ ص ٢٢٧.

بيد أن الابتكار الأعظم الذى أضافه شوقى إلى شعر الرحلة يتمثل في توحد الزمان والمكان فى وعى الشاعر وإدراكه، وفى قدرته فنياً على أن يجدلهما أو ينسجهما فى كيان تعبيرى واحد، تلتقى فيه دلالات الماضى والحاضر فى اتفاق عجيب.

لقد كان ولع شوقى بالترحل والأسفار، والوقوف بالمعالم والآثار مرتبطاً بشغفه بالتاريخ، وأراد من الجمع بين السفر إلى المكان والإبحار فى الزمان أن يستخلص العبر المكنوزة وراء الآثار أو خلف حجب الجدر، والمطمورة فى كهوف الماضى.

وهذا المنحى واضح فى قصائده (كبار الحوادث فى وادى النيل، والرحلة إلى الأندلس، ورومة، وعلى قبر نابليون) وغيرها.

وقد أشار شوقى إلى رؤيته التى يتوحد فيها الزمان والمكان فى مثل قوله:

لم يرُعنى سوى ثرى قـــــرطبى

لمست فيه عبرة الدهـــر خمســـى

فعبرة الدهر متضمنة في الثري القرطبي:

وقوله:

ركب الدهر خاطــرى فى ثراهــا

فأتى ذلـــــك الحمى بعد حـدس

وقوله:

حسبهم هذه الطلـول عظـــات

مـــن جديد على الدهـــور ودرس

والبيتان يجمعان بين عظة المكان وعبرة الدهر كالبيت السابق عليهما.

وهذه الدلالة وا ضحة أيضا في قوله:

رب ليــل سريت والبرق طرفــى

وبساط طويت والريـــح عنســى

أنظم الشرق فى الجزيـرة بالغــر

ب وأطوى البــلاد حزنــاً لدهس

وهذه الأبيات جميعاً من قصيدته (الرحلة إلى الأندلس)[1] ولا غرابة إذن في أن ينهى شوقى قصيدته هذه بقوله:

وإذا فاتك التفـــات إلى المـــا

ضى فقد غاب عنك وجه التأســـى

وتتحول الرحلة إلى رؤية فكرية ونفسية تنتظم كل شئ له دلالة على معنى من معانى الحياة أو سر من أسرارها المختزنة فى الخلائق والدهور على حد تعبيره إذ يقول:

تلك الخلائق والدهـــور خزانـــة

فابعث خيـــالك بـــأتٍ بالمفتـــاح[2]

وبهـذه الرؤية تمثل شـوقى حـركـة الهـلال مسـافـراً فى رحلة مكانيـة وزمانية[3]:

يطوى إلى الأوج السماوات العـــلا

ويشد فى طلـب الكمـــال رحـــالا

ويفل من هوج الريـــاح عزائمــــا

ويدك من موج البحـــار جبـــالا

ويضئ أثناء الخمَائل والربــــــا

حتى تـــرى أسحارهـــا آصـــالا

ويجول فى زهر الرياض كأنــــه

صيب الربيـع مشى بهـــن وجـالا

كما مثلت هذه الرؤية للشاعر أبا الهول مسافرا عبر الزمن فسأله[4]:

إلام ركوبـــك متن الرمـــــا

ل لطى الأصيل وجـوب السحـــر

تسافـــــر منتقلا فى القــــرو

ن فأيان تلقى غبـــار السفـــر

(١) الشوقيات جـ ٢ ص ٤٩.

(٢) الشوقيات جـ ٢ ص ٢٥.

(٣) الشوقيات جـ ١ ص ١٨٦.

(٤) الشوقيات جـ ١ ص ١٣٢.

ورأى شوقى كذلك الشمس مسافرة بدأت رحلتها مع الحياة، واحتفظت بأخبار القرون الغابرة والدول الزائلة فخاطبها بقوله[1]:

قفى يا أخت يوشــع خبرينـــــا

أحــاديث القــرون الغابرينـــــا

وقصى من مصارعهم علينـــــا

ومن دولاتهـــم مـــا تعلمينـــــا

فمثلك من روى الأخبار طـــرأ

ومن نسب القبائــل أجمعينـــــا

ولما أراد خيال شوقى استنطاق طابع البريد فى الاحتفال بعيده تخيله شوقى مسافراً يقول[2]:

أنا من خمســة وعشرين عامـــا

لـــم أرح فى رضاكـــم الأقدامـــا

أركب البحر تـــارة وأجوب الـــ

ـــبرّ طـــوراً وأقطـــع الأيامـــا

ويصور شوقى حركة العقل الإنسانى فى البحث عن الحق ومعرفة الله عز وجل بوصفها رحلة، يسافر فيها العقل، ويرتحل الفكر، ويبعد الظن، فيقول فى قصيدته (الله)[3]:

الوهم يبعد فى الظنـــون ويقرب

والعقـــل فيك مسافـــر متغـــرب

والفكر يهرب حيث أنت المهـــرب

والنفس غايتهـا إليـــك تقـــرب

وقصارهـــا فى عفوك استـــذراء

(١) الشوقيات جـ ١ ص ٢٦٦. (٢) الشوقيات جـ ٢ ص ٨٦.
(٣) الشوقيات المجهولة جـ ٢ ص ١٧٧.

وتمثل القصيدة فى منهجها وبنائها رحلة فى الزمان والمكان حلق شوقى خلالها فى سماوات الفكر، وجاب الأرض ونظر فى السماء، وسافر عبر القرون مصوراً رحلة الإنسانية فى الاهتداء إلى معرفة الله عز وجل.

وتبدو الحياة الإنسانية كلها - فى نظر شوقى - رحلة فى صحراء مخوفة تفجأ سالكها بالأهوال، ولايدرى متى يحط فيها رحاله، ولا يملك إلا أن يتبع دليله، فيصورها قائلا(١):

كم فى الحياة من الصحراء من شبـه
كلتاهما فى مفاجأة الفتى شـــــرع

وراء كل سبيل فيهمـــا قـــدر
لا تعلـــم النفس ما يأتى وما يـــدع

فلست تدرى وإن كنت الحريص متى
تهب ريحاهمـــــا أو يطلع السبـع

ولست تأمن عند الصحـــو فاجئـــة
من العواصاف فيهـــا الخوف والهلع

ولست تدرى وإن قـدرت مجتهـــدا
متى تحـــط رحالا أو متى تضـــع

ولست تملك من أمر الدليل ســوى
أن الدليـــل وإن أرداك متبـــــع

وما الحياة إذا أظمت وإن خدعـــت
إلا ســراب على صحــــراء يلتمـع

وواضح أن (الريح والسبع والعواصف والرحال والدليل والسراب) كلها من مواضعات الرحلة الصحراوية التى تمثل الأساس الذى بنى عليه شوقى بنيانه الشامخ فى شعر الرحلة.

ولم يكن شوقى بمستطيع أن يبنى هذا البناء الذى أسلفت وصفه مالم يكن صاحب نفس رحبة وفكر عال ووجدان خصب.

---

(١) الشوقيات جـ ١ ص ١٥٦.

التصوير الفني في شعر الرحلة:

صدر شوقى فى أكثر شعره فى الرحلة عن دافعين، أولهما الإعجاب بما رآه من مشاهد الطبيعة وآثار الحضارة فى البلاد التى زارها. وثانيهما الحنين إلى وطنه خاصة فى رحلته إلى الأندلس التى ذهب إليها منفياً.

وفى كلا الاتجاهين سما شوقى إلى آفاق سامقة فى التصوير الفنى مستغلاً براعته التخييلية، ومقدرته اللغوية، وحاسته الموسيقية فى رسم لوحات تنطق بما أراد لها أن تعبر عنه.

ويرجع اهتمام شوقى بمشاهد الطبيعة وآثار الحضارة إلى إيمانه بأن الشعر ابن أبوين هما : التاريخ والطبيعة[١].

وقد نزع به هذا الإيمان إلى تدبيج صور شعرية بديعة، يخلع فيها على الطبيعة قداسة التاريخ وجلاله، وعلى آثار الحضارة جمال الطبيعة وسحرها.

ففى قصيدته التى وصف بها مشاهد الطبيعة فى طريقه إلى الآستانة قادماً من أوربا، ومطلعها:

تلك الطبيعة قف بنا يا سارى   حتى أريك بديع صنع البارى

يستدعى بعض صوره من ثقافته التاريخية، ومعرفته بأخبار الحضارات فيقول عن الطبيعة:[٢]

شبهتها (بلقيس) فوق سريرها   فى نضرة ومواكب وجوارى

أو بابن (داود) وواسع ملكه   ومعالم للعزِّ فيه كبار

هوج الرياح خواشع فى بابه   والطير فيه نواكس المنقار

قامت على ضاحى الجنان كأنها   رضوان يزجى الخلد للأبرار

ففى البيت الأول شبّه الطبيعة بملكة سبأ (بلقيس) متربعة على عرشها، تحيط بها مواكب النعمة والعز والبهاء.

وفى البيت الثانى شبهها بملك الإنس والجن والطير (سليمان) – عليه السلام – فى نعيمه الباذخ وملكه الكبير.

وفى البيت الرابع شبهها بملك الجنان وخازنها (رضوان) عليه السلام،

(١) مقدمة قصيدة (رومة) الشوقيات جـ ٢ ص ٢٥٠.   (٢) الشوقيات جـ ٢ ص ٣٧.

الذى يسوق الخلد والنعيم للأبرار.

والتشبيهات الثلاثة تضفى على الطبيعة مسحة من جلال التاريخ وقداسة الدين.

وبعد ذلك تتوالى مشاهد الطبيعة الساحرة، متمثلة فى الخمائل وأشجارها المتنوعة الأشكال، والغدران الصافية الماء، تنساب بين الخمائل فى هدوء، والأنهار الجارية تلتف حول الصخور والجبال، والشمس ترسل أشعتها الفضية أو الذهبية، فيتألق الحصى تحتها تألق الجواهر.

وفى هذه الصور جميعاً تبدو الطبيعة مترعة بالجمال، نابضة بالحياة، بما استطاع شوقى أن يضمنها من عناصر الحركة والصوت واللون وغيرها.[1]

يقول شوقى – بعد أن شبيه الطبيعة ببلقيس، وسليمان، ورضوان–:

كم فى الخمائل وهى بعض إمائها	من ذات خلخال وذات سوارِ
وحسيرة عنها الثياب وبَضَّةٍ	فى الناعمات تجُر فضل إزارِ
وضحوك سنٍ تملأُ الدنيا سنى	وغريقةٍ فى دمعها المدرارِ
ووحيدة بالنجد تشكو وحشةً	وكثيرة الأتراب بالأغوارِ
ولقد تمر على الغدير تخاله	والنبتَ مرآةً زهتْ بإطارِ
حلو التسلسل موجه وخريره	كأنامل مرت على أوتارِ
مُدَّتْ سواعد مائه وتألقت	فيها الجواهر من حصى وجمار
ينساب فى مُخضَلّةٍ مُبتلّة	منسوجةٍ من سُندس ونضارِ

إن كل شئ فى هذه الصورة حيٌ كامل الحياة، فالخمائل إماء فى مملكة الطبيعة، والأشجار غيد حسان، منهن(ذات السوار)و(ذات الخلخال) و(الحاسرة) و(الساترة) و (البضة الناعمة)، (والضحوك) التى تملأ الدنيا سنى، و(الباكية)، و(الوحيدة) التى لا تؤنسها أخوات، و(الكثيرة الأتراب) تحيط بها أخواتها من كل جانب، أما الغدير، فمتسلسل الموج، رقيق الخرير، تسمح لانسيابه صوتاً

(١) يعول الدكتور علي صبح علي هذه العناصر كثيراً في تحليله للنصوص الأدبية ويصل بها إلي سبعة هي: الحجم، والشكل، والموقع، واللون، والحركة، والطعم، والرائحة. اقرأ له. البناء الفني للصورة الأدبية عند ابن الرومي، وتأمل تحليله لشعر ابن الرومي في وصف الخباز وقالي الزلابية، والقطائف، والسمك وغيرها، البناء الفني للصورة الأدبية ص ٢٦٠ ومابعدها.

يشبه نغماً رقيقاً، تعزفه أنامل ماهرة.

ولهذا الغدير سواعد ممتدة، تحتضن النبات فى رقة، وتستقبل أشعة الشمس فى غبطة، فتشف عما غطته من الحصى، ورسب فى قاعها من الجمار.

والاستعارة التى ساق شوقى وصفه للأشجار عن طريقها توهم أنه يتحدث عن فتيات حسان، ويقوى هذا التوهم تتابع الصفات الخاصة بهن، وذكر الخلخال والسوار، والإزرار، والسن الضحوك، والدمع، وغير ذلك مما هو من أخص صفات الغيد الملاح.

والحق أن خيال الشاعر هو الذى مزج بين عالمى النبات والإنسان، وليست الخلاخيل والأساور المذكورة فى الأبيات سوى دوائر الضوء تتخلل الجذوع والأغصان، وليست الثياب والأزر غير الأوراق التى تكسو الشجر، أما الضحك الذى يملأ الدنيا سنى فهو كناية عن البهجة التى تزجيها خضرة الأشجار، وأما الدمع فهو الندى، يتساقط قطره من ورق الشجر عند طلوع الشمس.

وتشبه هذه اللوحة فى الجلال والجمال، وفى براعة التخييل التى تؤلف بين ظواهر الحياة فى مجالات الكون وعوالمه صورة رسمها شوقى لـ (دمشق) شبهها فيها بالجنة، وشبه لقاء نهرها (بردى) بلقاء (رضوان)، وشبه شجرها بالحور العين، وربوة واديها براقصة مستورة الساق، عارية النحر، فقال:(١)

آمنت بالله واستثنيت جنّتَه	دمشق روحٌ وجنات وريحان
قال الرفاق وقد هبت خمائلها	الأرض دار لها (الفيحاء) بستان
جرى وصفّق يلقانا بها(بردى)	كما يلقاك دون الخلد (رضوان)
دخلتها وحواشيها زمردة	والشمس فوق لجبين الماء عقيان
والحوْرُ فى (دمر) أو حول هامتها	حورٌ كواشف عن ساق وولدان(٢)
وربوة الواد فى جلباب راقصة	الساق كاسية والنحر عريان

ومن المشاهد الطبيعية التى صورها شوقى فى شعر الرحلة، مشهد شروق الشمس، ومشهد غروبها، يرقبهما الشاعر من السفينة.

ويرى شوقى فى الشروق مثلاً للميلاد، وفى الغروب مثلا للموت:

(١) الشوقيات جـ ٢ ص ١٠٠. (٢) الحَوْرُ: نوع من الشجر.

فـمـا للغـروب يهـيج الأسى وكـان الشـروق لنا أى عـيـد
كـذا المرء سـاعـة مـيـلاده وساعة يدعو الحِمامُ العنيد[1]

كما صور شوقى منظر طلوع البدر، وإشراق ضوئه على صفحة الماء فى البحر، وتلألؤ جوانب السفينة بنوره، وشبّه البدر والسفينة بحبيبين يتبادلان أشعار الغزل ورسائل الحب. فقال:[2]

ونهضت يزهو الكون منك بمنظرٍ ضاحٍ ويحمل منك تاج فخار
الماء والآفاق حولك فضة والشهب دينار لدى دينار
والفلك مشرقة الجوانب فى الدجى يبدو لها ذيل من الأنوار
بينا تخطر فى لجبين مائج إذ تنثنى فى عسجد زخار
وكأنها والموج منتظم وقد أوفيت ثم دنوت كالمحتار
غيداء لاهية تخط لأغيد شعراً ليقرأه وأنت القارئ

وفى قصيدة (البسفور كأنك تراه) يصور شوقى رحلة بحرية تصويراً دقيقاً رائعاً، يخاطب فيه القارئ، مسمياً له الأماكن التى اجتازها (الدردنيل - البوغاز - البسفور) والأوقات التى مرّ فيها على هذه المعالم (الفجر - الصباح - أوج النهار - الظهر - العصر) واصفاً الجزر، والدور، والمساجد الباذخة، والمعاقل الشامخة، والأرض، والروض، والماء، والسماء، معبراً عن فتنته بجمال ما رأى فتنة حيرته، فصار لا يقدر على التمييز بين الجهات والعذارى، والماء والسماء، والجزر والنجوم.

لقد تساوت المناظر كلها فى الجمال، واستولت جميعاً على نفس الشاعر، فقال:[3]

جـهـات أم عـذارى حـاليـات ومـاء أم سـمـاء أم نبـات
وتلك جـزائر أم نيّـرات وكـيف طلوعـها والوقت ظهـر
جلاها الأفق صفـراً وهى خضـر كـزهر دونه فى الروض زهر
لوى بحـر بهـا والتف بحـر كـما ملكت جهات الدوح غُدْر

(١) الشوقيات جـ ٢ ، ص ٣١.
(١) الشوقيات جـ ٢ ، ص ٣٢.
(٣) الشوقيات جـ ٢ ص ٤٢.

تلوح بهـا المسـاجد باذخـات ... وتتـصل المعـاقل شـامـخـات

طبـاقـاً فى العـلا متـفـاوتات ... سـمـابر بهـا وانحطٌ برٌ

وكـم أرض هنـالك فـوق أرض ... وروض فـوق روض فـوق روض

ودور بعـضـهـا من فـوق بعض ... كـسطر فى الكتـاب عـلاه سطر

وفى نهـاية هذه القصيدة بذكر شوقى أن مجالى الجمال التى رآها فى رحلته عبر البسفور هى محاسن الدنيا جميعاً، فقد اجتمع عنده ما تفرق فى غيره، فيقول:

فـيـا من يطلب المرآى البـديعـا ... ويعـشـقـه شـهـيـداً أو سـمـيـعـاً

رأيت مـحـاسن الدنيـا جـمـيـعـاً ... فـهن الواو والبـسـفـور عـمـرو

وإذا كـانت محاسن الدنيا بالنسبة الى البسفور تشبه الواو من كلمة (عمرو) فجمال الدنيا - إذن - يساوى خمس جمال البسفور وحسنها يأتى تابعاً لحسنه.

وهذا التشبيه الناظر إلى كلمة من كلمات اللغة وحرف من حروف هذه الكلمة يدل على ذكاء الشاعر، وتمكنه من لغته، وسيطرته على أدوات الفن الشعرى.

وكل ذلك واضح فى الصور السابقة كلها، فشوقى يختار من ألفاظ اللغة أنسبها للمعانى، وأقدرها على الإيحاء، ثم ينظم منها تراكيبه فى غير ثقل ولا تعقيد.

ولأن الصور السابقة جميعاً تتضمن معارض لجمال الطبيعة - كما رآه الشاعر وأحست به نفسه-حفلت بالكلمات الدالة على الحسن والنعمة، الموحية بالسعادة والمتعة، وتعانقت فيها حلاوة النغم وملاحة التخييل.

وشبيه بالصور السابقة فى الدافع والعاطفة، وجمال التعبير، وعذوبة الموسيقى، وما يرف على جوها من الإحساس بالنعمة والتمتع بالجمال، ما صوره شوقى فى قصيدة (كوك صو) التى وصف فيها ماءه وسفنه وزوارقه وما يحيط به من جبال وخمائل.

---

(١) انظر من النقد والأدب، جـ ٣ د. أحمد بدوي ص ٢٨.
(٢) الشوقيات جـ ١ ص ٢٣٠.

ومن هذه القصيدة أبيات تصف زوراق صغاراً، تجرى فى خفة ورقة، تشبه - فى هيئتها وحركتها - الطير، تحمل غادات كاللؤلؤ، بعضهن سوافر، مشرقات الوجوه، كالملائك، وبعضهن مبرقعات ببراقع رقيقة، يرفعنها فتبدو خدودهن تحتها كما تلوح الشمس من خلف غيم رقيق.

يقول شوقى:[1]

تنازعنا المذاهب حيث ملنا ... زوارق حولنا تجرى وترسو
لها فى الماء منساب كطير ... تُسف عليه أحيانا وتحسو
صغار الحجم مرهفة الحواشى ... لها عرف إذا اخطرت وجرس
إذا الجداف حركها اطمأنت ... وإن هو لم يحرك فهى رعس
وإن هو جدّ فى الماء انسيابا ... فكل طريقه وترو قوس
حملن اللؤلؤ المنثور عيناً ... كما حملت حباب الراح كأس
كأن سوافر الغادات فيها ... ملائك همها نظرو همس
كأن براقع الغادات تهفو ... على وجناتها غيم وشمس

هذه هى بعض صور شوقى لمشاهد الطبيعة، وآثار الحضارة فى البلاد التى زارها، والتى اهتزت لجمالها نفسه، وطرب لها فؤاده، وصفق لها خياله، وخلدتها شاعريته.

أما تصوير شوقى حنينه إلى الوطن - وهو ما استأثرت به رحلته إلى الأندلس - فتدفعه عاطفة أسيانة، وتلونه أطياف حزينة، وتسرى فى أعطافه ألحان باكية.

وتتدفق شاعرية شوقى فى هذا المجال - كما تدفقت من قبل - مبدعة صوراً جليلة للنفس الشاعرة فى ثورة حنينها، وهياج شوقها، والتياع مشاعرها.

في (سينيته) البديعة:

اختلاف النهار والليل ينسى ... اذكرا لى الصبا وأيام أنسى

يبوح شوقى بشوقه، ويكشف جرحه، ويسمعنا نبض قلبه، الذى اعتصره

---

(١) الشوقيات جـ ٢ ص ٥٢.

ألم الاغتراب، حيث يقيم فى منفاه، يتسمع أصوات السفن بأذنه وفؤاده، يهيج صوتها أشجانه، ويجدد أحزانه، ويلهب حنينه، فلا يملك الشاعر إلا أن يلوذ بخياله، ليصنع لنفسه سفينة خاصة، يرتحل بها فى عالم الأحلام والأمانى، مرجلها نفسه، وشراعها قلبه، وبحرها دموعه، يوجهها نحو فنار الإسكندرية، ويصف لها معالم وطنه الذى لا يفتر حنينه إليه، والذى لا يشغله عنه شئ حتى ولو خلد الجنان.

يقول شوقى فى هذه الصورة الجليلة:(١)

١-وسلا مصر هل سلا القلب عنها	أو أساجرحه الزمان المؤسى
٢-كلما مرت الليالى عليه	رق والعهد فى الليالى تقسى
٣-مستطارٌ إذا البواخر رنَّتْ	أول الليل أو عوت بعد جرس
٤-راهب فى الضلوع للسفن فطن	كلما ثرن شاعهن بنقس
٥-يابنة اليم ماأبوك بخيل	ماله مولعاً بمنع وحبس
٦-أحرامٌ على بلابله الدو	ح حلال للطير من كل جنس
٧-كل دار أحق بالأهل إلا	فى خبيث من المذاهب رجس
٨-نفسى مرجل وقلبى شراع	بهما فى الدموع سيرى وأرسى
٩-واجعلى وجهك (الفنار) ومجرا	ك يد (الثغر) بين (رمل) و(مكس)
١٠-وطنى لو شغلت بالخلد عنه	نازعتنى إليه فى الخلد نفسى

وكل جملة - بل كل كلمة - فى هذه الأبيات، تحمل شحنة عاطفية هائلة، وتجسد الاستعارة فى البيت(٣) والبيت (٤) و (٨) (مستطار - عوت - فطن - شاعهن فى الدموع سيرى) والتشبيهات فى البيت (٤) و البيت (٨) (راهب - نفسى مرجل - قلبى شراع) والاستفهام فى البيت(١) والبيت (٦) (هل سلا القلب؟ - أحرام على بلابله الدوح . . .) كل ذلك يجسد ما انطوت عليه نفس الشاعر من حزن ولوعة، وما امتلأ به قلبه من شوق وحنين.(٢)

(١) الشوقيات جـ ٢ ص ٤٥ .
(٢) وصف الدكتور علي صبح هذه الصورة بالقوة والخلود، وذلك في سياق الموازنة بين قصيدتي شوقي والبحتري في كتابه من الأدب في العصر العباسي ص ٤٢.

كما أدت الألفاظ (بدلالتها وإيحائها وجرسها) ما يتلاءم مع مضمون الصورة وجوها.

وزاد البديع المتناثر فى الأبيات من قدرة الصورة على حمل ما أراد الشاعر تحميلها إياه من المعانى، دون أن ينال من جلال الصورة وجمالها.

تأمل الجناس فى (١)و (١٠) و الطباق فى (٢)و (٥) و (٦) ومراعاة النظير فى (٣) و (٨) و(٩).

ويلحق بهذه الصورة فى الجلال والجمال أبيات لشوقى فى قصيدته (بعد المنفى) حيث شبه عودته إلى الوطن بعودته إلى الشباب، ورفع فيها الوطن إلى مقام البيت الحرام، وجعل حبه له بمنزلة الدين الذى يخلص له - حياته - ويقابل عليه الموت، فيقول:[1]

ويا وطنى لقيتك بعد يأس ... كأنى قد لقيت بك الشبابا

ولو أنى دعيت لكنت دينى ... عليه أقابل الحتم المجابا

أدير إليك قبل البيت وجهى ... إذا فهت الشهادة والمتابا

ثم يشير الشاعر إلى أن أشعاره فى حُب وطنه سبقته إليه تجوب الدهر، وتقطع الفيافى، حاملة الثناء الحر للوطن الحبيب، فيقول:

وقد سبقت ركائبى القوافى ... مقلدةً أزمتها طرابا

تجوب الدهر نحوك والفيافى ... وتقتحم الليالى لا العبابا

وتهديك الثناء الحر تاجا ... على ناجيك مؤتلقاً عجابا

ولأن هذه الأبيات فى تصوير العودة إلى الوطن ناسبها أن تتضمن معانى الهدى، والنور، والطمأنينة، والاستقرار، والمصالحة مع الزمان:

هدانا ضوء تغرك من ثلاث ... كما تهدى (المنوَّرةُ) الركابا

وقد غطى المنار البحر نوراً ... كنار (الطور) جلَّلت الشعابا

وقيل الثغر فاتأدت فأرست ... فكانت من ثراك الطهر قابا

فصفحاً للزمان لصبح يوم ... به أضحى الزمان إلى ثابا

(١) الشوقيات جـ ١ ص ٦٦.

وواضح أن العاطفة - هنا - هدأت، لأن النفس استقرت، والجرح برأ، والغريب عاد.

وواضح - أيضا - ما أراد شوقى خلعه على صورته من جلال، وعلى الوطن من قداسة، وذلك فى تشبيهه هداية ضوء الثغر للسفينة بهداية المدينة المنورة لركاب الحجيج القاصدين إلى زيارة الرسول عليه الصلاة والسلام، وفى تشبيهه نور المنارة بنار الطور (الجبل الذى كلم الله موسى - عليه السلام - عنده).

وهذه الصور التى قدمتها فى هذا البحث لها أخوات فى شعر شوقى، وجميعها تدل على ما وهبته السماء له من نفس شاعرة، وملكة قادرة، أبانت عن هذه النفس أحسن بيان.

بين شوقي وعلي محمود طه(١):

في بحث له بمجلة فصول، أغفل الدكتور محمد فتوح أحمد ما أضافه شوقى إلى شعر الرحلة، وما يأخذه هذا الشعر من مكانة فى فكره ووجدانه وفنه ونسب إلى أحد المتأخرين عنه فى الزمن والرتبة، وهو على محمود طه فضل الاعتماد على بدائل تصويرية ينهض فيها البحر بما كانت تنهض به الصحراء، وتمثل فيها السفينة ما كانت تمثله الناقة، ويقوم فيها الملاح بما كان يقوم به حادى الركب أو سائق الأظعان، وأن الرحلة على يده لم تعد حركة فى المكان فحسب، بل غدت حركة فى الزمان فى الماضى والحاضر والآتى، فى وعى المبدع وتحولات مشاعره»[٢]، فماذا يكون عمل شوقى إذن فى قصائده الكثيرة التى أشار إليها هذا البحث وأورد نماذج منها؟!

وأظن أن عنوانى الديوانين الأولين اللذين أصدرهما على محمود طه (الملاح التائه)و (ليالى الملاح التائه) أوحيا إلى الباحث الدكتور/ محمد فتوح أحمد بما رآه، فاعتقد أنه رحالة عصره، وشاعر الرحلة الأول، وأنه صاحب الفضل فى تصوير البحر والسفينة والملاح، وأنه تجاوز بالرحلة نمطها الموروث فكانت عنده حركة فى الزمان وفى الوعى والمشاعر.

والحق أن الموازنة بين شوقى وعلى محمود طه فى شعر الرحلة تنطوى على إجحاف بحق شوقى - ناهيك عن الحكم له وتفضيله عليه - ولا مفر من وضع الأمور فى نصابها، وتبيان وجه الحق عن طريق النظر فى دوافع الرحلة ونتائجها عند على محمود طه - مع الاعتذار لأمير الشعراء - رحمه الله.

أكد دارسو على محمود طه أنه كان يلهث وراء شهواته، وأنه أسرف على نفسه فى التعلق بالخمر والنساء، وأرجع بعضهم هذا المسلك إلى حرمان عاناه الشاعر فى شبابه الأول، وبعض عارفيه ينفى هذا الحرمان، ويرد الحسية التى نجدها فى شعره إلى أنه روى نفسه من متع الحياة، ولم يذق مرارة الحرمان[٣]

والثابت أنه - غفر الله له - أكثر من السفر إلى أوروبا، وطاف بها، وأكثر من رحلاته ومغامراته فيها.

---

(١)ولد علي محمود طه بالمنصورة سنة ١٩٠١، وتخرج في مدرسة الفنون التطبيقية سنة ١٩٢٤ أصدر ديوانه الأول (الملاح التائه) سنة ١٩٣٤ والثاني (ليالي الملاح التائه) سنة ١٩٤٠، وتوالت دواوينه حتي بلغت ثمانية دواوين آخرها (شرق وغرب) سنة ١٩٤٧م، توفي سنة ١٩٤٩م.

(٢) مجلة فصول م١ ع ٤ يوليو، بحث بعنوان: توظيف المقدمة في القصيدة الحديثة ص ٤٤.

(٣)انظر تصدير صالح جودت لكتاب علي محمود طه - حياته وشعره - سيد تقي الدين ص ٩.

وقد كان يهدف من هذه الرحلات الى الإفلات من القيود الاجتماعية التى كانت تحول بينه وبين الانطلاق وراء نهمه إلى المرأة والخمر[1].

ولذلك لم تنتج الرحلة فى شعره أثراً يعمق فكره، أو يثرى شعره، ولم يستفد من أسفاره ما يجعله صاحب رؤية خاصة يحملها إبداعه أو رسالة يخلص لها فى فنه، كما لم تنضج هذه الأسفار عواطفه، ولم تصف نفسه، ولم تدفعه إلى النظر فى الحياة والكون نظرة المتدبر، ولم يحمل شعره من آثار الرحلة سوى وصف الليالى الصاخبة التى قضاها الشاعر فى ملاهى أوربا والأيام اللاهية التى أمضاها على شواطئها.

وبهذا اختلفت أسفار على محمود طه فى هدفها ونتائجها عن رحلات شوقى التى بدأت برحلة للدراسة، وانتهت برحلة النفى،. ولقد أورد الدكتور محمد فتوح أحمد أبياتاً لعلى محمود طه وأسس عليهاِ حكمه وهذه الأبيات هى قوله:

أيها الملاح قم واطو الشراعـــا
لم نطو لجة الليل سراعـــا
جدف الآن بنا فـــى هنـــة
وجهة الشاطيء سيرا واتباعـــاً
فغدا يا صاحبـــى تأخذنـــا
موجة الأيام قذفـا واندفاعـــا
عبثاً نقفو خطى الماضى الـذى
خلت أن البحر وراراه ابتلاعـــاً
ودع الليلة تمضـــى إنهـــا
لم تكن أول ماولى وضاعـــا
سوف يبدو الفجر فى آثارهـــا
ثم يمضى ودواليـــك تباعـــا

(١) علي محمود طه - حياته وشعره - ص ٣٨.

وقال في التعقيب عليها:

فرموز الرحلة فى هذه الصورة متغيرة، وإن كانت وظائفها تبدو لأول وهلة ثابتة:

الصحراء = البحر، المجال، الناقة= الشراع (السفينة) الأداة، الحادى= الملاح . . . .

ثم يقول عن الرحلة التى تمثلها القصيدة: فهى حركة فى الزمان، ثم هى حركة تتجاذب الملاح أو الشاعر فى اتجاهين متعارضين تماما، الأيام تقذف به إلى الأمام والماضى يشده إلى الخلف شداً عبثياً لا نهاية له ولا ثمرة فيه . . . إلى آخر ماقال[1].

ولنا أن نتساءل عن قيمة هذه القصيدة الفكرية والنفسية وموقعها فى تطوير شعر الرحلة إذا وزنت بقول شوقى فى مخاطبة أبى الهول[2]:

أبا الهــول، طــال عليــك العُصُر
وبلغت فى الأرض أقصى العمـــر

فيالدة الدهـر لا الدهـــر شــب
ولا أنت جــاوزت حـــدَّ الصغـــر

إلام ركوبـــك متن الرمـــا
ل لطىِّ الأصيل وجـــوب السحـــر

تسافـــر منتقلاً فـــى القـــرو
ن فأيـــان تلقى غبـــار السفـــر

أبينـــك عهد وبين الجبـــا
ل، تـــزولان فى الموعـــد المنتظـــر

أبـــا الهول مـــاذا وراء البقـــا
ء إذا ما تطـــاول غير الضجـــر

(١) فصول م١ ع ٤- توظيف المقدمة ص ٤٤. (٢) الشوقيات جـ ١ ص ١٣٢.س

عجبت للقمـــان فى حرصـــه

على لبـــد والنســـور الأخـــر

وشكوى لبيد لطول الحيـــــا

ة ولو لم تطـــل لتشكـــى القصـــر

ولو وجدت فيـك يا ابن الصفـــا

ة لحقـــت بصانعـــك المقتـــدر

فإن الحيـــاة تفـــل الحديـــ

ـــيد إذا لبستـه وتبلـــى الحجـــر

فهذا تمثال من الحجر يستنطقه الشاعر فلسفة الحياة، ويرى أنه صغير لم يجاوز حد الصغر على الرغم من أنه لدة الدهر، وأنه بلغ أقصى العمر، إشارة إلى امتداد الدهر الذى لم يبلغ بعد مبلغ الشباب!

إن التمثال فى رؤية شوقى مسافر يطوى الآصال ويجوب الأسحار، ينتقل فى القرون، ويسائله الشاعر متى ينتهى سفره الذى طال أمده وامتد! ثم يسأله هل وراء البقاء الطويل شئ غير الضجر؟

ثم ينتقل الشاعر إلى التقديم لخلاصة خبرته بالحياة ورأيه فيها بمثلين من بنى البشر، لقمان وحرصه على الحياة، ولبيد وشكواه طول العمر ولو قصر عمره لتشكى القصر، وخلاصة خبرته بالحياة هى أن الحياة هى طريق الموت، ولو أن التمثال دبت فيه الحياة، وسرت فيه روحها لانتهى أجله سريعاً، فالحياة تفل الحديد، وتبلى الحجر.

أما أبيات طه فكل الذى تقوله: ياقائد سفينة الزمن تمهل ولا تتعجل الوصول إلى الشاطئ، ودعنا نمض ليلتنا فى المتعة، فكم من الليالى ضـاع، والذى يمضى من الزمن لا يمكن استرجاعه، وليلتنا هذه ستنتهى بطلوع الفجر، وكل الليالى والأيام تمضى إلى الزوال.

والفرق بين القولين هو الفرق بين نفس رحبة، ونفس ضيقة، وتجربة تستند إلى عاطفة صحيحة قوية، وثقافة متينة، ووعى متأمل، وأخرى لا تستند إلى شئ من ذلك، أو إلى شئ قليل منه[1].

(١)انظر بين شاعرين مجددين د. عبد المجيد عابدين، ص ٦٤.

ومما يؤكد أن الموازنة بين شعر شوقي وشعر على محمود طه في مجال الرحلة، كالموازنة بين السنة والثانية، والعاطفة الباقية، والنزوة الفانية، أن تنظر في قصيدته التي استوحاها من بعض أسفاره، والتي عنوانها (أغنية الجندول في كرنفال ڤينيسيا)، وأن تنظر في قصيدة شوقي (الرحلة إلى الأندلس) أو(غاب بولونيا) أو (تلك الطبيعة) أو (باريس) أو (زحلة) أو غيرها

والأخيرة هي أقربها شبهاً في الموضوع والتجربة من (أغنية الجندول) فماذا قال شوقي في (زحلة) ؟ وماذا قال طه في (الأغنية).

يقول (شوقي) باكيا شبابه، ومصوراً ضعفه، وانصراف نفسه عن متع الحياة ومستحضراً صورة من صور المتعة التي انتهزها وظفر بها في شبابه في إحدى زياراته للبنان، ومصوراً جمال الطبيعة وجمال المرأة، وطيب العناق، ولذة القبل، واختزال الزمن كله في يوم اللقاء[1]:

شيعت أحلامي بقلب بـــــاك
ولممت من طرق الملاح شباكـــــي
ورجعت أدراج الشـباب ووردە
أمشي مكانهمـا على الأشـــواك
وبجانبي واه كأن خفوقـــــه
لما تلفت جهشـــة المتباكـــي
شاكي السلاح إذا خلا بضلوعه
فـــإذا أهيب به فليــس بشـــاك
قدراعه أني طـويت حبائلـــــي
من بعد طول تنـــاول وفكـــــاك
ويح ابن جنبي كل غاية لـــذة
بعد الشبـــاب عزيـــزة الإدراك
لم تبق منا يا فـــؤاد بقيـــة
لفتوة أو فضلـــة لعـــــراك
كنا إذا صفقــــت نستبق الهـــوى
ونشدُّ شدَّ العصبـــة الفتـــاك

(١)الشوقيات جـ ٢ ص ١٧٧ وفيها (لمحت) وهو تحريف ظاهر، والصواب «لمت» أي جمعت.

واليـوم تبعث فى حين تهزنـــــــى
ما يبعث الناقوس فى النســـاك

ياجارة الـــــوادى طربت وعادنــــى
ما يشبه الأحــلام من ذكـــراك

مثلت فى الذكرى هواك وفى الكرى
والذكريات صدى السنين الحاكـــى

ولقد مررت على الرياض بربــــوة
غنـــاء كنت حيالها ألقـــاك

ضحكت إلى وجوهها وعيونهـــا
ووجدت فى أنفاسها ريـــــاك

فذهبت فى الأيام أذكر رفرفــا
بين الجداول والعيــون حــــواك

أذكرت هرولة الصبابـة والهـــوى
لما خطــــرت يقبــلان خطـــاك

لـم أدر ماطيب العناق على الهوى
حتى ترفـق ساعـــدى فطــــواك

وتأودت أعطاف بانـك فى يــدى
واحمـر من خفريهمــــا خـــداك

ودخلت فى ليلين فرعك والدجــى
ولثمت كالصبح المنــــور فـــاك

ووجدت فى كنه الجوانح نشـوة
مـن طيب فيك ومن سلاف لمـــاك

وتعطلت لغة الكلام وخاطبت
عينى فى لغـــة الهـــوى عينـــاك

ومحوت كل لبانة من خاطرى
ونسيت كـــل تعـــاتب وتشاكـــى

لا أمس من عمر الزمان ولا غد
جمع الزمـــان فكـــان يوم رضـــاك

أما على محمود طه فقال مصوراً استمتاعه بليلة لاهية قضاها فى فينيسا بإيطاليا مروياً نفسه من حياض اللذة، ومشبعاً نهمه إلى الخمر والمرأة[1]:

أين من عينى هاتيــــك المجالــــى
يا عروس البحر ياحلم الخيـــــال
أين عشاقك سمـــار الليالـــــى
أين من واديك يامهد الجمــــال
موكب الغيـد وعيد الكرنفـــــال
وسرى الجندول فى عرض القنـــال
بين كأس يتشهى الكـرم خمـره
وحبيب يتمنى الكـــأس ثغـــره
التقت عينى بـــه أول مـــــره
فعرفــت الحب من أول نظـــره

ثم يقول:

ذهبى الشعر شرقى السمـــات
مرح الأعطاف حلو اللفتـــــات
كلما قلت له: خذ قال: هات
ياحبيب الروح يا أنس الحيـــــاة
أنا من ضيع فى الأوهام عمره
نسى التاريــخ أو أنسى ذكـــره
غير يوم لم يعد يذكر غيـــره
يـــوم أن قابلتـــه أول مـــــره
أين من عينى هاتيك المجالـى
يـــا عروس البحر ياحلم الخيـــال

(١) راجع القصيدة في ديوانه الجامع: علي محمور طه شعر ودراسة، لسهل أيوب ص ٤١٢.

لست مبالغاً إذا قلت: إن بيتاً واحداً من أبيات شوقى السابقة أقدر على الوفاء بحق الشعر من قصيدة طه كلها، وإن أبياته فى وصف عجزه وإقصاره عن تلبية نداء الحب وهى التى تبدأ بقوله:

وبجانبى واه . . . .

إلى: واليوم تبعث فى حين تهزنى . . . .

ترجح ديوانا من طبقة (أنا من ضيع فى الأوهام عمره) وهى كما وصفها الدكتور شوقى ضيف «إذا حاولت أن تبحث عن معان حقيقية وراء ألفاظها لم تجد شيئاً»[1] وهذا الفقر النفسى والمعنوى سمة غالبة على معظم شعره . . . .«وإياك أن تبحث عنده عن شعور حقيقى أو خبرة كاملة بالحياة ومركباتها العاطفية المعقدة، ومابها من تباين . . .»[2].

وفى أغنية على محمود طه بعد ذلك إغارة علىَ بعض أبيات لشوقى، أخذها وأعاد صياغتها، فجاءت ركيكة ورديئة، فقوله:

أنا من ضيع فى الأوهام عمره

نسى التاريخ أو أنسى ذكـــره

غير يوم لم يعد يذكر غيـــره

يوم أن قابلته أول مـــــرة

مأخوذ من قول شوقي:

لا أمس من عمر الزمـــان ولا غد

جمع الزمان فكان يوم رضاك[3]

وقوله:

قال: من أين؟ وأصغى ورنـــــا

قلت: من مصر غريب ها هنـــا

قال: إن كنت غريبـــا فأنـــا

لم تكن فينسيا لى موطنـــــاً

---

(١) دراسات في الشعر المعاصر ص ٢٠٤. (٢) السابق ص ٢٠٦.

(٣) دراسات في الشعر العربي المعاصر ص ٢٠٤.

إلي أن يقول:

قلت والنشوة تسرى فى لسانـــــى
هاجت الذكرى فأين الهرمـــــان
أين وادى السحر صداح المغانـــى
أين ماء النيل أين الضفتـــــان

مأخوذ من قول شوقي في(أندلسية):

يانائح الطلــح أشبــاه عوادينـــا
نشجى لواديك أم نأسى لوادينـــا
ماذا تقص علينا غيـــر أن يـــدأ
قصت جناحك جالت فى حواشينا
رمى بنا البين أيكاً غير سامرنـــا
أخا الغريب وظلا غير نادينـــا
رمته النوى، ريش الفـــراق لنــا
سهواً وسّل عليــه البين سكينـــا
إذا دعا الشوق لــم نبرح بمنصدع
من الجناحين عـــى لا يلبينـــا
فإن يــك الجنس يا ابن الطلح فرقنـا
إن المصائب يجمعـــن المصابينـــا

وواضح جداً أن المعنى فقد كثيراً من جلاله على يد المهندس الشاعر، كما فقدت الصياغة قوة أسرها وجمال جرسها وروعة إيحائها.

ومع أن على محمود طه اشتهر بقدرته على حشد الألفاظ الشعرية البراقة فإن المقطع السابق منطفئ البريق عار من الشاعرية.

واقرأ (أندلسية) وانظر كيف عبر شوقى عن حنينه إلى وطنه، ثم انظر كيف عبر على محمود طع عن حنينه إلى وطنه بتساؤلات باردة: أين الهرمان؟

أين وادى السحر؟ أين ماء النيل؟ أين الضفتان . . .؟

من هنا أخذنا العجب من الحكم السابق الذى أهدر ما أضافه شوقى إلى شعر الرحلة، ونسب إلى غيره فضلاً لا يستحقه.

ولو كان شوقى شاعراً مغموراً، أو كانت قصائده التي أوردنا منها مقاطع كاملة فى بحثنا مجهولة، أو كان الظن بالدكتور فتوح أنه لا يحفظ (يانائح الطلح . . .)، أو لم يقرأ (همت الفلك)، أو لم يسمع (ياجارة الوادى) لما كان لعجبنا من حكمه السابق موضع، أما جاز لنا - ويقيننا غير ذلك - أن نتمثل بقول شوقى:

فلا تجحدن يـــد الغارسيــــن

وهذا الجنى فى يديكِ اعتــرف[1]

وقد قدمنا من غراس شوقى المثمر، وجناه الدانى ما يعترف بفضله، ويعلن ريادته، ويدل على ابتكاره.

والله أدعو أن يغفر الزّلات ويقيل العثرات، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

* * *

---

(١) من قصيدة (الصحافة) الشوقيات جـ ١ ص ١٦١.

مصادر البحث ومراجعه

١- البناء الفنى للصورة الأدبية عند ابن الرومى د. على صبح - مطبعة الأمانة ١٣٩٦ هـ - ١٩٧٦م.

٢- بين شاعرين مجددين إيليا أبو ماضى وعلى محمود طه

د. عبد المجيد عابدين - القاهرة ١٩٦٣.

٣- تطور القصيدة الغنائية في الشعر العربى

د. حسن الكبير - دار الفكر العربى.

٤- دراسات فى الشعر العربى المعاصر د. شوقى ضيف - دار المعارف

٥- دواوين الشعراء الستة الجاهليين

شرح وترتيب عبد المتعال الصعيدى. مكتبة القاهرة ١٩٦٨.

٦- ديوان بشر ابن أبى خازم- تحقيق حسن كامل الصيرفى، دمشق ١٩٦٥.

٧- ديوان ابن زيدون، دار صادر - بيروت

٨- الشعر العربى الحديث ومدارسه

د. صلاح الدين عبد التواب. القاهرة ١٩٨٢.

٩- شوقى شاعر العصر الحديث د. شوقى ضيف. دار المعارف ١٩٦٣.

١٠- الشوقيات . أحمد شوقى دار الفكر.

١١- الشوقيات المجهولة د. محمد صبرى - دار الكتب المصرية بالقاهرة

١٢- على محمود طه - حياته وشعره

د. سيد تقى الدين - المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب بالقاهرة ١٩٦٤.

١٣- على محمود طه - شعر ودراسة

سهيل أيوب - دار اليقظة العربية - دمشق ١٩٦٢.

١٤- فى الأدب الحديث -عمر الدسوقى - دار الفكر العربى - الطبعة

السابعة ١٩٧٠ .

١٥- المدخل إلى النقد الحديث

د. سعد ظلام، دار المنار ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩م.

١٦- من الأدب في العصر العباسى - دراسة ونقد د. على صبح - القاهرة ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٥م.

١٧- من النقد والأدب (المجموعة الثالثة)

د. أحمد أحمد بدوى - مكتبة نهضة مصر

١٨- مجلة فصول المجلد ١ العدد ٤ يوليو ١٩٨١

١٩- مجلة فصول المجلد ٣ العدد ١ ديسمبر ١٩٨٢

* * *

الحداثة المعاصرة وجناياتها على الشعر العربى

أ.د. حنفي محمود مصطفي
أستاذ مساعد بالكلية

تمهيد :

الشعر كائن حي قابل للنمو والإندثار، والجمود والتطور، وقد تطور الشعر العربي قديماً تطورا ملحوظاً واكب التغيير الذي ألم بالحياة الاجتماعية في شتي اتجاهات الحياة.

فقد عرف الشعر العربي فن النقائض، وعرف الشعر السياسي، وأظهر بعض الشعراء العباسيين ملامح تطورهم في مختلف الأغراض الشعرية القديمة تارة وفيما استحدثوه من أغراض جديدة تارة أخري.

ونظراً لأن تطورهم وتجديهم كان قائماً علي الاستفادة مما تركه أسلافهم فقد جاء تطورهم نامياً وبناءً، ومعبراً عن أصالتهم وحبهم لموروثهم القديم.

ثم تعاقبت العصور وطل علينا من خلال العصر الحاضر الشعراء المعاصرين الذين زعموا التطور والتجديد، فجاء تجديدهم معبراً عن ثورتهم الهدامة التي اتضحت لنا من واقع تنكرهم للغتنا الشاعرة وأدبنا الرفيع وهذا ما نرفضه، ونساهم بالدعوة في عدم الانسياق وراءه، وليس الباعث علي رفضنا هو عدم إيماننا بالتطور والتجديد ولكن الباعث علي الرفض هو عدم وجود ضوابط ثابتة فالتجديد بدون ضوابط عبث، وبدون انتماء ضلال وبدون قواعد وأصول هدم وتخريب، وكل هذا من معطيات الحداثة المعاصرة.

ولو أن دعاة الحداثة عادوا إلي الوراء قليلا، ونظروا بعين الإنصاف إلي ما خلده الأسلاف لوجدوا أن الأدب بصفة عامة والشعر بصفة خاصة لازمه التطور والتحديد علي يد بعض الشعراء الإسلاميين الذين أطلق عليهم العلماء الأوائل اسم المحدثين، ثم نمت هذه الحركة وازدهرت في القرن الثاني الهجري فأدي ذلك إلي انقسام العلماء ما بين مؤيد، ومعارض واحتدام النقاش والجدل، ومع الاستجابة لمتطلبات الحياة الحاضرة قلت حدة المعارضة وأصبح للون الجديد دور بارز في التعبير عن مختلف الظواهر الحضارية كما سيتضح لنا أثناء حديثنا عن شعر المحدثين وتصويره للحياة الإجتماعية في ثنايا هذا البحث.

الحداثة المعاصرة فى تصورى :

قبل حديثي عما أعنيه بالحداثة المعاصرة أردت أن أوضح للقارئ بأن هناك فرقا بين مفهوم الحداثة المعاصرة، ومفهوم الحداثة التي وردت في معرض قول أحد العلماء القدماء أبي عمر بن العلاء: «لقد كثر هذا المحدث وحسن حتي قلت: لقد هممت أن آمر فتياننا بروايته يعني جرير، والفرزدق وأشباههما»[(1)] .

ولكي نستبين الفرق بين مفهوم الحداثتين، ونقف علي الجنايات التي أحدثتها الحداثة المعاصرة علي الشعر العربي، يستلزم هذا الاستعانة ببعض المعاجم اللغوية لمعرفة معني كلمتي الحداثة والمعاصرة ثم نوضح العلاقة التي تربط بين المدلول اللغوي للفظ «الحداثة» والمعني الاصطلاحي الذي أوحي إلينا بالتطور والتجديد

يقول ابن منظور في مادة «حدث» الحديث نقيض القدم، وحدث الشئ يحدث حدوثا، وحداثة ، وأحدثه فهو محدث وحديث، وكذلك استحدثه»[(2)] .

وقال الزمخشري في مادة «حدث» : «واستحدثوا منه خبرا أي استفادوا منه خبرا حديثا»[(3)] .

أما الزبيدي فقد قال : «وفي حديث ابن مسعود» أنه سلم عليه، وهو يعلي فلم يرد عليه السلام قال: فأخذني ما قدم: وما حدث يعني همومه، وأفكاره القديمة، والحديثة».

وحدثان الأمر بالكسر أوله، وابتداؤه كحداثته، ويقال أحد الأمر بحدثانه، وحداثته أي بأوله، وابتدائه».[(4)]

فالمعاني اللغوية السابقة تفصح لنا عما تهدف إليه كلمة «الحداثة» من تطور ، وتجديد في الأقوال والأفكار، والاستفادة من كل ما هو حديث وهذاموضع اتفاق مع ما عرفناه عن مفهوم الحداثة التراثية التي كانت سبباً في وجود التعصب لكل ما هو قديم لا لشئ إلا لكونه قديم والتعامل علي كل ما

(١) البيان والتبين للحافظ تحقيق عبد السلام محمد هارون ط ١ ، ص٣٢١ نشر مكتبة الخانجى.
(٢) لسان العرب لابن منظور مادة «حدث».
(٣) أساس البلاغة للزمخشرى ص ٧٥: طبع بيروت.
(٤) تاج العروس للزبيدى مادة «حدث».

هو محدث لا لشئ إلا لكونه حديث.

ولكن سرعان ما علت كفة الإنصاف علي كفة التحامل وذلك بفضل بعض الأدباء، والنقاد الذين أحسوا بما احتوت عليه أشعار المحدثين من سمات وخصائص فنيه، فاتخذوا من ذلك مقياساً للجودة أو الردائه، وفضوا الطرف عن أزمان المحدثين وعصورهم.

واستكمالاً لما اخترته لهذا البحث من عنوان أوضح للقارئ أيضا ما أعنيه من كلمة «المعاصرة» التي تناولها ابن منظور في مادة «عصر» يقوله : «العصر والعِصر والعصر والعصر الدهر.

والعصران الليل والنهار، والعصر الليلة، والعصر اليوم وفي الحديث «حافظوا علي العصرين» يريد صلاة الفجر، وصلاة العصر سماهما العصرين لأنهما يقعان في طرف العصرين: وهما الليل والنهار، ومَنه الحديث» من صلي العصرين دخل الجنة»[1].

كما وردت كلمة «عصر» في تاج العروس بمعني الشعر، والدهر كل مدة ممتدة غير محدودة تحتوي علي أمم تنقرض بإنقراضهم.

والعصار - بالكسر - مصدر عاصرت فلاناً معاصرة، وعصارا أي كنت أنا وهو فيَ عصر واحد أو أدركت عصره»[2].

نفهم من هذا أن كل مدة من الزمن تسمي عصراً، فإذا امتدت هذه المدة، ثم انقرضت، فإن رديفها يسمي عصراً جديداً إذن الفرق بين هذا العصر وسابقه يعرف من خلال ما اتسم به معاصريه من سمات خاصة تميزهم عمن سبقهم من الأجيال الماضية.

وإذا كانت المعاصرة تشمل في معناها الواسع الشعر الذي وجد منذ مطلع هذا القرن، فإن مفهومها يكون له دلالة زمنية تعني التزامن بين ظاهرتين ضمن حيز زمني واحد، ومن هذا المنطلق، فإن الشعر المعاصر منه ما كان متصلا بالتراث، وأصوله، ومنه ما انفصلت عراه عنه، وهذا الأخير ما أعنيه بشعر الحداثة المعاصرة الذي اتخذه أصحابه كوسيلة من وسائل الهدم لتراثنا العربي، وقطع ما غرسه شعراؤنا الأوائل منذ مئات السنين لقد ضل دعاة الحداثة الطريق

---

(١) لسان العرب لابن منظور مادة «عصر».

(٢) تاج العروس للزبيدى مادة عصر.

القـويم، وتاهوا في ظلمـات المصطلحات والرمـوز فـاضطربت آراؤهم، وتنافـرت ألفاظهم، ولم يجدوا أمامهم إلا التراث، وأصحابه، فراحوا يفككون اللغة، ويجر دون الكلمـات من معانيهـا وينالون من الشعـر العربي القـديم،وقواعده ونظمـة وأفكاره» وفي هذا الخضـم الهـائج من القلق أخذت لفظة الحداثة مفـهـومات متعددة وتعريفات مختلفة، وظلالاً متباينة، وفي جميـع حالاتهـا، لا تسطيع أن تراها أكثـر من أنهـا امتـداد طبيـعي للقلق الأوربي لاضـراب أفكاره، ومـادته، وفلسفاته وآدابه».(1)

لقد ادعي أصحاب الحداثة المعاصرة أن حركتهم الفكرية هذه قائمة علي التطور والتـجديد في الشعـر العربي، ولكن حركـتـهم جاءت هدامة لكل ما حافظت عليه الأجيال السابقة من ثروات فكرية ربطت حاضرنا بماضينا التليد فأين تجديدهم؟ والحال أنهم يضـمنون أشعارهم ألفاظاً متدنية وتأتي معانيـهم متأثرة بالثقافة الأوربية، ويثورون علي بحور الشعر وأوزانة وعلي كل ما اتسم به شعرنا العربي من سمات تميزه، وعادات وتقاليد، وقيم تمجده ليحلوا محل ذلك سفسفطه توشك أن تكون رطانة لا هي بالشعر، ولا هي بالنشر، فلا يشعر القارئ لها الا بالغموض، والإبهام، والتقليد الأعمي والعبودية الثقافية التي تنفر منها الأذواق العربية الأصيلة.

الحداثة فى التراث العربى القديم:

إن حـركـة الحياة المستمرة، والتغيير الزماني، والمكاني أفضي إلي وجود مظهرين حياتيين متضادين هما القدم والحدث

ونظراً لما عرف به القـديم من سبق زمني علي الحديث، فقـد منحه هذا سمـة التـفـضـيل، والتـمايز علي كل ما هو حديث لدي بعض الرواة، والنقـاد القدماء الذين دفعهم التعلق الشديد بكل ما هو قديم إلي التعامل علي الشعراء المحدثين ورفض الإحتجاج بشعرهم.

وهذا ما أكده الأصمعي عن أبي عمرو بن العلاء بقوله : «جلست إلي أبي عمر عشر حجج ما سمعته يحتج ببيت إسلامي»(2).

وسئل أبو عمرو عن المولدين فقال : ما كان عن حسن، فقد سبقوا إليه وما كان من قبيح فهو من عندهم»(3)

---

(1) الأدب الإسلامى انسانيـتـه، وعـالميـتـه، د/ عـدنان على رضـا، ص ٢١٣، دار النحوى للنشر والتوزيع.

(2) البيان والتبين للجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ط ، ص ٣٢١.

(3)العمدة لابن رشيق الشيخ محمد محى الدين عبد الحميد جـ ١ ص ٩٠ ، طبع دار الجيل، بيروت.

ثم بلغت حدة التعصب إلي درجة السخرية، والإيذاء والنيل من بعض الشعراء المحدثين كما أخبرنا بذلك صاحب الموشح بقوله : «حدثني العباس بن ميمون قال سمعت الأصمعي يقول: «حضرنا مأدبة، وأبو محرز خلف الأحمر، وابن مناذر معنا فقال له ابن مناذر: يا أبا محرز إن يكن امروء القيس والنابغة وزهير ماتوا فهذه اشعار مخلدة، ففي شعري إلي شعرهم قال: فأخذ صفحة مملوءة مرقا فرمي بها عليه»[1].

فهذهَ المواقف التي وقفها بعض العلماء، والرواة من بعض المحدثين تبين لنا أن كل ما أنتجته قراح الشعراء الإسلاميين يعد شعراً محدثاً مهما كانت منزلة قائله، أو جودة شعره التي جعلت أيا عمرو بن العلاء يقول: لقد هذا المحدث وحسن حتي قلت: لقد خممت أن آمر فتيـاننا بروايته» يعني جرير والفرزدق وأشباهما»[2].

ثم تغيرت هذه النظرة لدي بعض العلماء كالأصمعي، وأبي عبيدة وابن الأعرابي، وغيرهم ممن اعتدوا بالشعراء الجاهليين وألحقوا بهم بعض الشعراء الإسلاميين الذين ظل شعرهم « كالشعر الجاهلي طريقة، ومعني وجزالة عبارة، وفخامة لفظ، وظل جرير، والفرزدق، والأخطل وذو الرمة والقطامي وزهير، والأعشي، والنابغة في تناول الشعر فلم يجد في الإسلاميين مذهب جديد فيه،وكل ما حدث إنما هو تغيير يسير في أغراض الشعر تبعاً للتغيير اليسير الذي حدث في الحياة العربية في صدر الإسلام . . . . . إلا أن هذا كله لم يغير كفة الشعر، فظل غنائياً وظلت رسومه كما خطها الجاهليون، وظل النهج الجاهلي متبعاً بل متبعا في أدق خصائصه عند شاعر كذي الرمة»[3].

نستنتج من هذا أن مفهوم الحداثة لدي القدماء لا يخرج عن كونه زمنيا تارة، وفنيا تارة أخري.

فمن اعتد بالعصر الجاهلي، وشعرائه فقط، فقد قاس الحداثة بمقياس زمني متخذاً من نهاية العصر الجاهلي ميلاداً لظهور طائفة جديدة من الشعراء أطلق عليهم الشعراء المحدثين.

---

(١) الموشح للمرزباني: تحقيق على محمد البجاوى، ص ٣٦٣ طبع دار الفكر العربى.
(٢) البيان والتبين للجاحظ، جـ ١ ، ص ٣٢١.
(٣) تاريخ النقد الأدبى عند العرب من عصر الجاهلية الى القرن الرابع الهجرى للأستاذ/ طه أحمد ابراهيم، ص ٩٠ طبع بيروت.

ومن اعتد بالشعر الجاهلي وبعض الشعراء الإسلاميين الذين اتسمت أشعارهم بما اتسم به الشعر الجاهلي من خصائص فنية، فقد قاس الحداثة بمقياس جودة الشعر لا بمقياس عصره وزمنه.

ومن ثَمَّ فقد وقفت طائفة من النقاد الأدباء بجانب بعض الشعراء الإسلاميين الذين أطلق عليهم الجيل الأول من الرواة بالشعراء المحدثين وقفة إنصاف لهم ولأشعارهم كابن قتيبة الذى قال: «ولم أسلك فيما ذكرته من شعر كل شاعر مختاراً له سبيل من قلد أو استحسن باستحسان غيره، ولا نظرت إلي المتقدم منهم بعين الجلالة لتقدمه وإلي المتأخر منهم بعين الاحتقار لتأخره، بل نظرت بعين العدل علي الفريقين، وأعطيت كهلاً حقه ووفرت عليه حقه، فإني رأيت من علمائنا من يستجيد الشعر السخيف لتقدم قائله، ويضعه في متخيره ويرذل الشعر الرصين، ولا عيب له عنده إلا أنه قيل في زمانه أو أنه رأي قائله»[1]

ثم نجده في موضع آخر ينظر إلي القدم والحداثة علي أنها مسألة نسبية تختلف من عصر إلي عصر، ومن جيل إلي جيل فيقول: «ولم يقصر الله العلم، والشعر، والبلاغة علي زمن دون زمن، ولاخص له قوماً دون قوم، بل جعل ذلك مشتركاً مقسوماً بين عباده في كل دهر وجعل كل قديم حديثا في عصره وكل شرف خارجية[2] في أوله: فقد كان: الفرزدق والأخطل وأمثالهم يعدون محدثين، وكان أبو عمرو بن العلاء يقول: لقد كثر هذا المحدث وحسن حتي لقد هممت بروايته.

ثم صار هؤلاء قدماء عندنا يبعد العهد منهم، وكذلك يكون من بعدهم لمن بعدنا كالخريمي، والعتابي، والحسن بن هانئ، وأشباههم، فكل من أتي بحسن من قول أو فعل ذكرناه له، وأثنينا به عليه ولم يضعه عندنا تأخر قائله أو فاعله، ولا حداثة سنه، كما أن الردئ إذا ورد علينا للمتقدم أو الشريف لم يرفعه عندنا شرف صاحبه ولا تقدمه»[3]

وعلي الرغم من إنصاف ابن قتيبة لأولئك المحدثين وعدم تعصبه عليهم إلا أنه «لم يثبت في كتابه» الشعر والشعراء، إلا القليل النادر من شعراء العصر العباسي، ولذلك نجد ابن المعتز يخصص كتابه (طبقات الشعراء) لشعراء العصر

(١) الشعر والشعراء لابن قتيبة وتحقيق أحمد محمد شاكر، جـ ١ ص ٦٨ طبع دار المعارف.

(٢) الخارجي الذى يخرج ويشرف بنفسه من غير أن يكون له قديم.

(٣) المرجع السابق: جـ ١، ص ٦٩

العباسي، وقد سماه حمزة الأصفهاني (الاختيارات من شعر المحدثين) وابن المعتز في كتابه هذا يريد أن ينتصر للشعراء بحيث لا يقتصر الفضل علي شعراء الجاهلية والإسلام»[1]

كما أن إنصاف المحدثين لم يكن مقصوراً علي بعض الأدباء النقاد فحسب بل شاركهم في ذلك بعض النقاد اللغويين كأبي العباس محمد بن يزيد المبرد وذلك من خلال قوله: «وليس لقدم العهد يفضل القائل ولا لحدثان عهد يعتضم المصيب يعطي كل ما يستحق ألا تري كيف يفضل قول عمارة[2] علي قرب عهده.

تبحثتم سخطي فغير بحثكم	نخيلة نفس كان نصحا ضميرها[4]
ولن يثبت التخثين نفسا كريمة	عريكتها أن يستمر مريرها
وما النفس إلا نطفة بقرارة	إذا لم تكدر كان صفوا غديرها

كما أنه خص الجزء الثاني من كتابه بباب سماه «باب في المختار من أشعار المولدين» وعقب علي ذلك بقوله: «هذه الأشعار اخترناها من أشعار المولدين حكيمة مستحسنة يحتاج إليها للتمثيل لأنها أشكل بالدهر ويستعار من ألفاظها في المخاطبات، والخطب، والكتب».

قال ابن المعدل:[5]

تكلفني إذلال نفسي لعزها	وهان عليها أن أهان لتكرما
تقول سل المعروف يحيي بن أكثم	فقلت سليه رب يحيي بن أكثما

وقال محمود الوراق :

تعصي الإله وأنت تظهر حبه	هذا محال في القياس بديع
لو كان حبك صادقا لأطعته	إن المحب لمن يحل مطيع

وفيما يغلب علي ظني أن الباعث علي هذا الإنصاف هو عدم تمرد أولئك الشعراء، المحدثين علي التراث ولغته وأساليبه الشعرية الموروثه فجاءت حداثتهم الشعرية معبرة عن أصالتهم للغتهم ولأشعارهم المتأثرة بهذه اللغة مع حرصهم الشديد علي التعامل مع الجذور التراثية التي خلدها لهم الأسلاف.

(١) قضايا ودراسات نقدية، د/ عبد العزيز محمد الفيصل، ص ٥٠ طبع دار الكتب المصرية.
(٢) عمارة بن عقيل بن بلال بن جرير بن عطية الخطفى من شعراء الدولة العباسية.
(٣) الكامل للمبرد، تعليق محمد أبو الفضل، جـ١ ، ص ٢٩، طبع دار نهضة مصر.
(٤) التخثين: ايغار الصدور، يستمر: يقوى. (٥) المرجع السابق، جـ ٢، ص ٣.

مظاهر التجديد فى شعر بعض المحدثين :

مع أفول العصر الجاهي، وظهور عصر صدر الإسلام حدثت هزة عميقة في حياة العرب الإجتماعية، والسياسية، والفكرية، والأدبية، وذلك بسبب إسقاط الإسلام لكل ما يتعارض مع تعاليمه الجديدة، وإفساحه المجال لكل ما يتلاءم مع تعاليمه وشرائعه السمحة.

ولقد كان للأدب بصفة عامة، والشعر بصفة خاصة دور بارز في التعبير عن هذه الحياة الجديدة، وقد بدا ذلك بوضوح في الموضوعات الشعرية ومكوناتها من أفكار ومعان وعواطف مع عدم الخروج علي الصعيد الفني للقصيدة العربية.

وإذا كان التطور، والابتكار سمة حداثة الأصالة، فإن هذه السمة تظهر بوضوح في شعر بعض الشعراء الأمويين كالأخطل والفرزدق وجريروقد أثار الدكتور شوقي ضيف إلي ما أصاب المديح والهجاء من تطور علي يد هؤلاء الشعراء بقوله: رأينا أن نفسر ما أصاب الفرعين الكبيرين في شجرة الشعر العربي فرعي المديح والهجاء من تحوير وتغيير في شعرهم خاصة لأنهم خير من يمثل العصر ولأنهم دفعوا من الشعر حقا إلي التعبير عن طاقات جديدة» .[1]

فمن مظاهر التطور والتجديد في فن المديح قول الأخطل في مدح الخليفة عبد الملك بن مروان»[2].

ومـــا الفرات إذا جـاشت غواربة	في حافتيه وفي أوساطه العشر[3]
وزعزعته رياح الصيف واضطربت	فـــــوق الجاجئ من اذيه غدر
مستخنفر في جبال الـــروم يستره	منهـــا أكافيف فيهـــا دونه زور
يومــــــا بأجود منه حين تسأله	ولا بأجهر منه حين يجتهـــــر

ولكي تتضح لنا معالم التجديد في فن المديح عند الأخطل نتأمل في مديح النابغة الذبياني للنعمان بن المنذر بقوله[4] .

---

(١) التطور والتجديد فى الشعر الأموى، د/ شوقى ضيف، ص ١٣١، دار المعارف ١٩٦٥م.
(٢) ديوان الأخطل، ص ٦٢.
(٣) الغوارب: الأمواج، العشر : الشجر، زعزعته : حركته : الجاجئ: جمع جوجؤ وهو الصدر، الآذى: الموج، غدر: جمع عدير، مستخنفر: سريع، أكافيف الجبل: حروفه الناتئة فى أعراضه، زور: ميل.
(٤) ديوان النابغة الذبيانى تعليق د/ حنا نصر، ص ٥٨، ونشر دار الكتاب العربى والأبيات من قصيدة مطلعها:
يا دار ميه بالعلياء، فالسند . . أقوت وطال عليها سالف الأمد

وما الفرات إذا هب الرياح لـــه ... تمري أواذيـه العبرين بالـــزبد(١)

يعده كـــــل واد مترع لجـب ... فيه ركـــام من الينبوت والخضـر

يظل من خوفه الملاح معتصماً ... بالخيرزانـــــة بعـد الآين والنجـد

يوماً بأجود منه سيب نافلــــه ... ولا يحول عطـــاء اليوم دون غـــد

فالأخطل وإن أخذ صورته من النابغة الذبياني إلا أنه أضفي عليها بعض معالم التطور والتجديد، وذلك من خلال وصفه لمساقط هذه المياه (متستحنفر من جبال الروم) وكذلك تتبعه لمنحدارتها، واستتارها تارة وظهورها تارة أخري، وتعليق جانب الظهور علي جانب الخفاء حتي يحقق ما يهدف إليه من وراء مديحه.

ومن هذه الموازنة يتضح لنا الفرق بين حداثة الأصَالة وحداثة المعاصرة فشاعر الأصالة لم يقطع الوشائج التي تربطه بتراثه العربي القديم بل نظر إليه وأخذ منه العديد من الصور، ثم أضفي علي هذه الصور ما يبرز معالم تطوره وتجديده.

وبحلول العصر العباسي أصبحت مظاهر الحداثة أكثر توافراً لدي بعض الشعراء العباسيين الذي جددوا أحيانا في الموضوعات الموروثة واستحدثوا موضوعات جديدة لم تكن مألوفة أو كانت معروفة، ولكنها لم تكن بالصورة التي وجدت عليها.

فعلي سبيل المثال كنا نجد فن المديح يدور حول صفتين أساسيتين هما الكرم والشجاعة» ويدخل تحت الشجاعة حماية الجار ونجدة الملهوف، وإنما عظم تقديرهم بهاتين الفضيلتين، لأن حياة البادية تفرض عليهم ذلك، فانعدام الحكومة المركزية، واضطراب الحال الاقتصادية عرضهم للغارات وجعلهم بحاجة إلي من يرد عنهم ويلاتها وسقوط الأمطار دون انتظام كثيراً ما ينتهي بالجدب فنشد عن ذلك حاجتهم إلي من يغيثهم».(٢)

---

(١) الآذى: الموج، العبرين:الضفتين. الزبد: ما يطرحه الوادى إذا جاش واضطربت أمواجه، مترع: ملآن، لجب: ذو ضوضاء، الركام: الأشياء المتراكم بعضها فوق بعض، الينبوت: نوع من الشجر ذو أشواك، الخضيد: ما خضد وتكسر، الملاح: النوتى من يقود السفينة ، معتصما : ممسكا، الخيزرانة : مؤخرة السفينة ، الآين: التعب، النجد: العرق، السيب: العطاء، النافلة: العطية الزائدة، لا يحول : لا يمنع.

(٢) الشعر العربى بين الجمود والتطور. د/ محمد عبد العزيز الكفراوى ص ٢١، دار نهضة مصر.

أما الشعراء العباسيون، فقد بدأوا يتفننون في تصوير المثل الخلقية صوراً حية ناطقة، ويعدو الحصر ما استنطقوه من معان طريفة في السماحة والكرم، والحزم، والمروءة والعفة، وشرف النفس، وعلو الهمة والشجاعة والبأس، وقد جسموها في الممدوحين تجسيماً قوياً.[١]

كما أظهر بعض الشعراء المادحين للخلفاء والوزراء العديد من المعاني الإسلامية التى أفصحت عما يجب أن يكون عليه الخليفة أو الوزير كما هو واضح في مدح الشاعر/ سلم الخاسر كيحيي الترمكي بقوله[٢] :-

بقـــــاء الدين والدنيا جميعاً	إذا بقي الخليفة والوزيـر
يغار علي حمي الإسلام يحيي	إذا ما ضيع الحزم الغيور
وليس يقـــوم بالإسلام إلا	معـــار يستجار ويستجير
كـــلا يوقيك من نفع وخير	يحوط حماها كرم وخير
ومــــا ألهاك عمـــا أنت فيه	نعيم الملك والوطئ الوثير

وإذا كان الوصف في الشعر العربي القديم يتمثل في ثنايا قصيدة المديح كأن يصف الشاعر رحلته، وراحلته، أو ظاهرة من الظواهر الطبيعية فإن هذا النهج ظل قائما في قصائد بعض الشعراء المحدثين مع التنوع في الموضوعات الوصفية، واستبدالها بموضوعات جديدة كالحديث عن القصور والرياض والخرافات، وغير ذلك من الروافد الوصفية المستحدثة، وقد أشار إلي هذا بعض النقاد المعاصرين بقوله: «وإذا ما افتتح الجاهلي أو الإسلامي مديحه بالنسيب، والوقوف بالأطلال، فإن ذلك من بيئته ومن طبعه، وإذا ما وصف الناقة، ووصف ما لاقاه في الصحراء من غبار، وتعب، وما صادفه من حيوان، ونبات، فإن ذلك مقبول منه لأنه يفصح فيه عن أمر واقعي، ويصور فيه حالة نفسية قامت به هذه الديباجة سائغة من الجاهليين والإسلاميين لأنها تصور كثيرا من حالاتهم ولأنها صادقة التصور، ولكن أيصح من شاعر كأبي نواس يقيم في بغداد مع الرشيد، والأمين أن يستهل مدائحة بأطلال لم يقف بها وناقة لعلة لم يركبها أيصح أن تكون الديباجة بين التي أخذت عناصرها من مشاهد الصحراء صالحة لمن يقيم

(١) العصر العباسى الأول: د/ شوقى ضيف، ص ١٦٠، طبع دار المعارف.
(٢) طبقات الشعراء لابن المعتز، تحقيق/ عبد الستار أحمد فراج، ص ١٠٠ طبع دار المعارف.

علي ضفاف دجلة بين ترف ولهو وقصور، ورياض؟ كما أن الديباجة الجاهلية صادقة لأنها تصور الحياة الجاهلية البدوية فكذلك يجب أن تكون ديباجة الشعر الحديث صادقة تصور الحياة الحضرية الناعمة».[1]

وعلي هذا النهج وجد بعض الشعراء العباسيين في بيئتهم الحضارية آفاقاً جديدة لوصف كل ما وقعت عليه أعينهم من مظاهر حضارية ماثلة في الطبيعة الغناء برياضها، وأزهارها، وقصورها الشامخة التي تفنن الشعراء في وصفها كعلي بن الجهم الذي، وصف مظاهر الحضارة الحديثة من دور وقصور وبرك، فانثرف عن اللفظة الخشنة، والموسيقي القوية والصورة البدوية إلي رقيق القول، وروائق النغم، وحضري الخيال، واستمع إليه وهو يصف ساحات قصر المتوكل الرحبة الفسيحة، وقبابة الساقطة العالية فيشخص العيون، ويقيم بين قباب العصر والنجوم صلات هي أحلي ما يمكن أن تكون بين الإنسان والإنسان فيقول:[2].

صحون تسافر فيها العيـــون	وتحسر عن بعِد أقطارها[3]
وقبة ملك كـــأن النجـــو	م تفضي إليهـــا بأسرارها
لهـــا شرفات كأن الـــربيع	كساهـا الرياض بأنوارهـــا
نظمن الفسيفس نظم الحلي	لعون النساء وأبكارهـــــا
فهــي كمصطحبات برزت	بفصح النصاري وأقطارها
فمنهن عـــاقصة شعرهـــا	ومصلحـة عقد زنارهـــا

ولقد علق أحد الأدباء علي هذه الأبيات بقوله: ويصف الشاعر شرفات القصر وما فيها من الزخرف، ومن فيها من النسوة، فيقرن الصورة البادية لناظريه بأخواتها المختزنات في خياله فيشبه زخارف الشرفات بوشي الربيع، ونسوتها بفتيات النصاري، وقد برزت في عيد الفصح يحملن الشموع، ويتناول من الموصوف بعض جزيئاته الصغيرة في ذاتها الكبيرة في دلالتها وإيحائها فيعرض عليك النسوة بين واحدة تقص شعرها وأخري تصلح عقد زنارها».[4]

وبالانتقال من فن المديح إلي فن الهجاء نجده مقذعا ومؤلما لكثرة الألفاظ

(١) تاريخ النقد الأدبى عند العرب للأستاذ/ طه أحمد إبراهيم، ص ٩٢.

(٢) ديوان على بن الجهم، تحقيق خليل مردم بك، ص ٣٠، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

(٣) شرفات القصر: أعاليه وهى ما يبنى على أعلى الحائط منفصلا بعضه عن بعض على هيئة معروفة، الأنوار :جمع نور وهو الزهر.

الفسيفسه :قطع صغيرة مكونة من الزخارف وغيره تولف بعضها الى بعض ثم تركب فى حيطان البيوت من الداخل، العون جمع عوان وهى من النساء النصف فى سنها.

(٤) على بن الجهم حياته وشعره تأليف عبد الرحمن الباشا، ص ١٥٨ طبع دار المعارف.

البذيئة التي استخدمها بعض الشعراء كحماد بمجرد في هجائه لبشار بن برد بقوله:[1]

وأعمي يشبه القــــرد إذا ما عمي القــــرد

وسمع بشار هجاء حماد عجرد له فبكي، فقال له قائل: أتبكي من هجاء حماد فقال: والله ما أبكي من هجائه، ولكن أبكي لأنه يراني ولا أراه فيصفني ولا أصفه»[2]

وفي موضع آخر ينظر حماد إلي أهل الحضارة ونظافة ثيابهم، وطيب رائحتهم ثم ينظر إلي بشار، وصفاته التي جبل عليها فيهجوه بقوله:[3]

نهاره أخبث من ليلــه ويومه أخبث من أمـــه

وليس بالمقلع عن غيــه حتي يدلي القرد في رمسه

ما خلق الله شبيها لــه من جنة طرا ومن إنســه

والله ما الخنزير في نتنــه من ربعه بالعشر أو خمسه

بل ريحه أطيب من ريحه ومسه ألين من مســـه

ووجهه أحسن من وجهه ونفسه أنبل من نفســـه

وعوده أكرم من عوده وجنسه أكرم من جنســه

ولقد علق الجاحظ علي هذه الأبيات بقوله : وأنا حفظك الله أستظرف وضعه الخنزير بهذا المكان. وفي هذا الموضع حين يقول: «وعوده أكرم من عوده، وأي عود للخنزير قبحه الله تعالي وقبح من يشتهي أكله»[4].

وبجانب هذا اللون من الهجاء وجد لون آخر أخف وقعاً من سابقة وذلك لما يحتوي عليه من سخرية تقضي إلي الضحك كقول أبي نواس للفضل بن الربيع[5]:

رأيت الفضــــل مكتئبــاً يناغــي الخبز والسمكـــا

فقطـــب حـين أبصـــرني ونكس رأســـه وبكـــي

فلمــــا أن حلفت لــــه بأني صــــائم ضحكـــا

(١) اتجاهات الشعر العربي فى القرن الثانى الهجرى، د/ محمد مصطفى هداره، ص ١٩٠ طبع دار المعارف.

(٢) الأغانى للأصفهانى، جـ ١٤، ص ٢١١، طبع دار الثقافة، بيروت.

(٣) الحيوان للجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون ط ١ ص ٢٤٠، دار إحياء التراث العربى.

(٤) الحيوان للجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون ط ١ ص ٢٤٠، دار إحياء التراث العربى.

(٥) ديوان أبى نواس شرح أحمد عبد الحميد الغزالى، ص ٥٣٥، طبع دار الكتاب العربى، بيروت.

أما فن الرثاء فبجانب المراثي التقليدية التي تناولت مآثر المرثي وحد لون جديد لم يكن معروفا من قبل ألا وهو رثاء المدن التي أصابها الخراب والدمار علي أيدي الثائرين والمناوشين للخلافة العباسية.

وفيما يغلب علي ظني أن ما اشتملت عليه هذه المدن من مظاهر الحضارة المتنوعة، ووسائل الثقافة المختلفة، وغير ذلك من الروابط المعنوية، والمادية جعلت أهل هذه المدن بصفة عامة، والشعراء بصفة خاصة يشعرون تجاهها بمشاعر الألفة والمودة.

وتعد مدينة بغداد أول مدينة إسلامية لحق بها الخراب بسبب الخلاف الذي نشب بين الأمين وأخيه المأمون وذلك في سنة سبع وتسعين ، ومائة عندما حاصر طاهر، وهرثمة، وزهير بن المسيب ببيع كل ما في الخزائن من الأمتعة، وضرب أنية الذهب والفضة دنانير ودراهم، وجعلها إليه لأصحابه، وفي نفقاته، وأمر حينئذ برمي الحربية بالنفط النفط، والنيران والمجانيق، والعردات يقتل بها المقبل، والمدبر،ففي ذلك يقول عمرو بن عبد الملك العتري الوراق[1] .

مــــا رمــــاة المنجنيق	كلكلم غيـــــر شفيـق
مـــــا تبالـــون صديقاً	كان أو غيـــــر صديـق
ويلكـــــم تدرون ماتـر	مون مـــــرار الطريـق

ومن الشعراء الذين وصفوا بغداد قبل خرابها وبعده الخريمي فقال[2] :-

قالوا: ولم يلعب الزمان ببغـ	داد وتعثر بها عواثرهـــــا
إذ هي مثل العروس باطنهـــا	مشوق للفتي وظاهرهـــــا
جنة خلد ودار مغبطــــــــة	قل من النائبات واترهـــــا
ياهل رأيت الجنان زاهـــرة	يروق عين البصير زاهرهـــا
وهل رأيت القصور شارعـــة	تكن مثل الدمي مقاصرهـــا
فإنها أصبحت خلايا من الـ	إنسان قد أدميت محاجرهـــا
قفرا خلاء تعوي الكلاب بها	ينكسر منها الرسوم زائرهـــا
وأصبح البؤس ما يفارقهـــــا	إلفا لها والسرور هاجرهـــا

(١) تاريخ الطبرى لابن جرير الطبرى، تحقيق محمد أبو الفضل، جـ ٨، ص٤٤٥، طبع دار المعارف.
(٢) المرجع السابق، ص ٢٤٨.

ومن الألوان الجديدة في هذا الفن أيضاً رثاء الحيوان الأليف كالكلاب والقطط وقد قيل إنه . . . كان لابن العلاف، هر يأنس به، وكان يدخل أبراج الحمام التي لجيرانه، ويأكل فراخها، وكثر ذلك منه فأمسكه أربابها فذبحوه فرثاه بقصيدة منها هذه الأبيات[1] :-

يـــاهر فارقتنـــا ولـــم تعد ... وكنت عندي بمنزلـة الولد

فكيف ننفك عن هواك وقــد ... كنت لنـــا عدة من العــدد

تطرد عنا الأذي وتحرسنـــــا ... بالغيب من حية ومن جـرد

وتخرج الفأر من مكامنهـــــا ... مـــا بين مفتوحها إلي السدد

يلقـــاك في البيت منهم مدد ... وأنت تلقـــاهم بلا مـــدد

تدخل برج الحمـــام متئداً ... وتبلغ الفرخ غير متئـــــد

وتطرح الريش في الطريق لهم ... وتبلغ اللحم بـــلع مزدرد

فحين أحضرت وانهمكت وكـ ... شفت وأسرفت غير مقتصد

صادوك غيظاً عليك وانتقمـــوا ... منك وزادوا ومن يصد يصد

أما فن الغزل بنوعيه العفيف منه والعابث فقد قال فيه بعض الشعراء المحدثين من خلال تأثرهم أحياناً بما قاله السابقين، فلقد «قال رجل لبشار بن برد: قلت أحسن بيت ثم أفسدته بالبيت الثاني وأنشده البيتين[2] :-

جفت عيني عن النغماص حتي ... كأن جفونها عنها قصـــار

يروعه السرار بكـــل فـــج ... مخافة أن يكون به السـرار

فقال بشار: أردت أن ألحق قول المجنون:

كأن القلب ليلة قيـل يعدي ... بليلي العامرية أو يـــراح

قطاة غرهـــا شرك فباتت ... تجاذبه وقد علق الجنـــاح

فالرواية السابقة تدل علي أن تأثر الشعراء المحدثين بما قاله السابقون كان بسبب إعجابهم واستحسانهم للمعاني القديمة فراحوا يجارونها ومن خلال هذه المجاراة إلا امتدت آثار الأقدمين إلي زمن المحدثين امتداداً بناءً لا هداماً كما فعل الشعراء المحدثون المعاصرون بتراثنا العربي القديم.

---

(١) وفيات الأعيان لابن خلكان، تحقيق احسان عباس، جـ ٢، ص ١٠٩، دار الثقافة، بيروت.

(٢) الموشح للمرزباني، ص ٣١٤.

ثم طرأت علي المجتمع العباسي بعض التغييرات الاجتماعية التي كان لها دور كبير في ظهور أغراض لم يعرف عنها الشعر شيئا من قبل ولم ينظم شئ منه فيها كالغزل بالمذكر[١] الذي بدا بوضوح في شعر أبي نواس كقوله[٢] :-

بديع الخلق موفور الخطوط　　لطيف الحضر كالفرس الربيط

أبوه من أكابر قبط مصـــر　　تســـامي عن مناسبـــه البنيط

سقاني صفو ماء النيل وهنا　　براح من كروم قري «أسيوط»

ومن الفنون المستحدثة لدي بعض الشعراء العباسيين الشعر التعليمي الذي دفع إليه رقي الحياة العقلية في العمر فإذا نفر من الشعراء ينظمون بعض القصص، أو بعض المعارف، أو بعض السير والأخبار . . . ولا ريب في أن أبان بن عبد الحميد هو الذي عمل علي إشاعة هذا الفن الشعري فقد نظم فيه تاريخاً وفقهاً وقصصاً كثيراً». [٣] ومن نظمه الوارد في ذلك قصيدته التي نقل فيها كليلة ودمنة واستهلها بقوله[٤] :-

هذا كتاب كذب[٥] ومحنة　　وهو الذي يدعي كليل[٦] دمنه

فيـــه دلالات وفيـــه رشـــد　　وهو كتـــــاب وضعته الهنـــد

فوصفـــوا آداب كل عالـــم　　حكاية عن السن البهائـــــم

فالحكماء يعرفـــون فضلـــه　　والسخفاء يشتهـــون هزلـــه

وهو علي ذلك يسير الحفـــظ　　لذ علي اللســـــان عند اللفظ

يا نفس لا تشاركي الجهـــالا　　في حب مذموم كـــأن قد زالا

يا نفس لا تشقي ولا تعني في　　طلـــب الدنيـــا ولا تمني

مـــا لم ينله أحد إلا نـــدم　　إذا تـــولي ذاك عنه وســـدم

دنيـــاك بالأحباب والإخـوان　　كثيـــرة الآلام والأحـــزان

وهي وإن نيـــل بها السرور　　آفاتهـــا وغمهـــا كثيـــر

ولقد قيل إن أبان «لما عمل كتاب كليلة ودمنة شعراً في قصيدته المزدوجة

---

(١) الشعر العربى بين الجمود والتطور، د/ محمد عبد العزيز الكفراوى ص ٩٢.
(٢) ديوان ابى نواس : تحقيق أحمد عبد المجيد الغزالى، ص ٣٥٦.
(٣) العصر العباسى الأول د/ شوقى ضيف، ص ١٩٠.
(٤) اخبار الشعراء المحدثين لأبى بكر الصولى، نشر جـ هيورث، ص ٤٦ طبع بيروت.
(٥) فى الأغانى «آدب».　　(٦) فى الأغانى «كليلة» نقلا عن الصولى.

في الصيام والزكاة يوائم بها تلك وقد وجدت هذه القصيدة وترجمتها:

قصيدة الصـــوم والزكـــــاة   نقل أبان من فـــم الرواة

قال أبان بن عبد الحميد اللاحقي:ـ

هذا كتاب الصـــوم وهو جامع   لكل ما قامت به الشرائـع

من ذلك المنزل في القـــرآن   فضلاً علي من كان ذا بيان

ومنـــه ما جـاء عن النبـــي   من عهـدة المتبع المرضـــي

صلي الإله وعليــه سلمـــــا   كما هدي الله به وعلمـــا

وبعضه علي اختلاف النــــاس   من أثر ماضي ومن قيـــاس

والجامــــع الذي إليـــه صاروا   رأي أبي يوسف مما اختاروا

قال أبو يوسف أمـــــا المفتـرض   فرمضان صومه إذا عـــرض

والصوم في كفـــارة الإيمـان من   حيث ما يجري علي اللسان

ومعـــه الحج وفـــي الظهـــار   الصـوم لا يدفع بالانكـــار

وخطـــأ القتـــل وحلق المحــرم   لرأســه فيه القيـــام فأفهـم

فرمضـــــان شهــــره معــــروف   وفرضه مفترض موصوف(١)

ولعلي في كل ما قدمته من نماذج شعرية أتيت بها للاستدلال علي تجديد بعض الشعراء الذين سماهم القدماء بالمحدثين أكون قد أثبت لدعاة الحداثة المعاصرة بأن شعراءنا السابقين لم ينظروا إلي التراث علي أنه سجن يكبل عقولهم وأخيلتهم بقيوده التي تحول بينهم، وبين قدراتهم الفنية في التعبير عن كل ما تجيش به صدورهم، ولكنهم استمدوا من ذلك الموروث ينابيعهم الأصيلة التي أعانتهم علي إفضاء ما تنبض به قلوبهم من أسرار جماله، وإيقاع موسيقاه وغير ذلك من الأمور التي دفعتهم إلي التحلق في سماء حياتهم الجديدة فجاءت قرائحهم مما أوحت به نفوسهم ومشاعرهم من أنماط الخلق والإبداع.

وإذا ما أخذنا بقول القائل«إن الأديب لا يفهم الحياة حق الفهم نافذاً إلي أعماقها الإنسانية إلا إذا اتصل مع مجموع أمته الذي ينبثق من مجموع الإنسانية الكلي وبذلك يصبح أدبه تصوراً اجتماعياً من ناحية أو تصوراً إنسانياً من ناحية ثانية وأن يحقق الصلة بينه، وبين أمته في كل ما يصدر عنه بحيث

---

(١) فى الأغانى «كليله» نقلا عن الصولى ص ٥١.

يكون أدبه دعامة من دعائم حياتها بكل ما تجري فيها من ألم وأمل، وشقاء وسعادة»[1] فإذا أخذنا بذلك فإننا نستطيع القول بأن الشعراء المحدثين لم يحيدوا عن طرائق السابقين أثناء إشادتهم بشعرهم وتعبيرهم عن كل ما هو كائن في بيئتهم الحضارية، وكما أن النظم القديم كان بمثابة المرآة التي انعكست عليها الحياة العربية القديمة فكذلك الشعر المحدث استمد مكوناته من بيئته الحضارية، وذلك من خلال ما أودعه بعض الشعراء من معان وأساليب مستحدثه لم تألفها الحياة العربية القديمة.

ومن ثم فقد يتضح لنا الفرق بين الشعر القديم والشعر المحدث من خلال ما تضمنه الشعر القديم من ألفاظ قوية وعبارات جزلة وأخيلة استمدها الشاعر القديم من واقع بيئته البدوية.

أما الشعر المحدث فهو الشعر الذي جاءت ألفاظه ومعانيه معبره عن رفه الحضارة وترفها المادي، والعقلي بأسلوب جديد «عرف باسم أسلوب المولدين، وهو أسلوب قام علي اعتاد بين القديم وعدة من الذوق الحضري الجديد بأسلوب يحافظ علي مادة اللغة، ومقوماتها الصرفية والنحوية ويلائم بينها وبين حياة العباسيين المتحضرة بحيث تنفي عنه ألفاظ العامية المبتذلة كما تنفي عنه ألفاظ البدو الوحشية»[2].

وخلاصة القول، فإن تحديد الشعراء السابقين الذين أطلق عليهم بعض العلماء القدامي اسم المحدثين جاء محافظا علي جوهر الشعر العربي وهذا لم يستحقق - كما سنري - لدي شعراء الحداثة المعاصرة الذين جاء تجديدهم رافضاً لهذا الجوهر، ومغيراً للاتجاه العام للشعر العربي مستعيراً له وجهاً غير وجهه الأصيل كما سيتضح لنا إن شاء الله في الجزئيات التالية من هذا البحث.

---

(١) فى النقد الأدبى، د/ شوقى ضيف، ص ص١٩١، دار المعارف.
(٢) العصر العباسى الأول ، د/ شوقى ضيف، ص ١٤٦.

الحداثة فى الشعر العربى المعاصر

تمهيد:

عرفنا فيما سبق، ومن خلال مطالعتنا لبعض المعاجم اللغوية، أن الحداثة مصدر «حدث» وهي تعني نقيض القدم، وتعني أيضاً أول الأمر، وابتداؤه، تعني كذلك كل كلام استفدنا منه خبراً جديداً.

ومن هذا المنطلق لا يمكننا أن نقطع علاقة المدلول اللغوي لهذه الكلمة، وبين المعني الاصطلاحي الذي يوحي بالتطور والتجديد، وكان هذا اللفظ بمثابة الوعاء الذي يمكن تفريغه وملؤه بمقتضي جديد، ويظل هذا الجديد علي صلة وثيقة بالمعني اللغوي بكلمة الحداثة طالما أن هناك رباط يربطها بالمعني اللغوي، والبعد الزمني.

ولكن إذا فقدت هذا الرباط تصبح الحداثة ذات اشكاليات متعددة ويصبح مفهومها كما هو الحال في المعاصرة مغايراً لكل المفاهيم السابقة التي عرفناها من واقع تراثنا العربي، وذلك لما احتوت عليه هذه اللفظة من «مفهومات متعددة، وتعريفات مختلفة، وظلال متباينة، وفي جميع حالاتها لا تستطيع أن تراها أكثر من أنها امتداد طبيعي للقلق الأوربي لاضطراب أفكاره، ومبادئه، وفلسفاته، وأدبه ابتداء من عصر الظلمات إلي الكلاسيكية والرومانسية، والواقعية . . .»[1] وغيرها من المذاهب الأدبية العربية التي وفدت إلينا، وأفسح لها بعض الأدباء مجالا للتطبيق في بعض الألوان الأدبية الحديثة.

إذن تعد الحداثة المعاصرة امتداداً لهذا الغزو الفكري الذي كانت وراءه الثقافات الأجنبية ومدارس الشعر العربي والبيئات الحضارية التي تأثر بها بعض الأدباء الوافدين إليها، فكان تأثرهم معبراً عن ثورتهم ضد تراثهم العربي القديم غير مدركين لأهميته، وأصالته علي الرغم من أن الماضي لا غني عنه في كل عصر من العصور، مهما بلغ هذا العصر من درجات التحضر والتطور، ولعل ما نشاهده اليوم من دراسات متنوعة في مختلف العلوم والفنون تستهل أحياناً العديد من موضوعاتها بالحديث عن الماضي وأصالته، وغرس علمائه، وغير ذلك من الأمور التي تدل دلالة واضحة علي أن الصورة الماضية ما زالت باقية، وحاضرة في واقعنا المعاصر.

---

(١) الأدب الإسلامى، إنسانيته وعالميته، د/ عدنان على رضا، ص ٢١٣.

فهل يجرفنا تيار «الحداثة» ونسير وراء هذه الأفكار الهدامة أم نقف تجاه من أرادوا أن يفصلوا بين ثقافتنا الحاضرة وبين ما ارتبطت به من ينابيع تراثية أصيلة حتي لا تصبح لغتنا امتداداً للغة أسلافنا القدماء وأساليبنا امتدادا لأساليبهم، ولا أذواقنا امتدادا لأذواقهم، وهذا ما يجب علينا أن نتصدي له بكل ما امتلكنا من وسائل حتي نتمكن من وقف الانسياق وراء هذه الأفكار الوافدة التي تتنكر للغتنا الشاعرة وأدبنا الرفيع.

الثقافة الغربية وأثرها على شعراء الحداثة:

إذا كان المفهوم اللغوي لكلمة «حداثة» تعني الاستفادة من كل جديد ومفيد، فإنه ينبغي علينا أن نقتبس من الأمم المتقدمة حضاريا سواء أكانت شرقية أو غربية كل ما يرقي بتراثنا العربي ويخفي عليه رونق الإشراق والتألق علي تألقه.

فعل فعل ذلك شعراء الحداثة؟ أم غضوا الطرف عَن موروثنا الشعري ولم يتوانوا في هدم عموده، وتمزيق موسيقاه، وتجاهلوا ما اشتملت عليه روائعه من عناصر فنية ويعمموا وجوههم تجاه الغرب، ومذاهبه الأدبية كالرمزية، والواقعية،، والوجودية وغيرها.

ومن ثَمَّ، فقد أصبحت هذه المذاهب بمثابة الروافد التي نهل منها بعض شعرائنا العرب، وساهمت في تكوين جيل كامل في المستوي الفكري علي حد تعبير أحد الأدباء المحدثين أثناء حديثه عن البياتي بقوله: «إن النفي والغربة والضياع في شعر البياتي تمنح شعره مذاقاً وجودياً كما أن اقتراب البياتي من لغة الحديث اليومي تقرب به من «أليوت» فبالرغم من هاتين الظاهِرتين - إحساس المغترب، ولغة الحديث - يحفل بهما شعر البياتي بلا أدني شك إلا أنني أدعو بهما إلي الوجودية و ت س اليوت وهنا لست أجهل أن الشاعر قد نهل من هذين الرافدين كأي مثقف عربي يستمد حياته الروحية من كافة شرايين الثقافة بل إن هذين الرافدين كان لهما الأثر البعيد في تكوين جيل كامل في المستوي الفكري عن طريق اليوت».[1]

(١) شعرنا الحديث إلى أين د/ غالى شكرى، ص ٢١٣، دار الآفاق الجديدة.

ولقد كشف لنا صاحب الأدب الإسلامي خطورة هذه الروافد التي نهل منها البياتي ورفاقه، وذلك من خلال حديثه عن المذهب الوجودي ورائده: «جات بول سارتر» الذي حمل لواء الفلسفة الوجودية الملحدة وأخرج أفكاره في مؤلفاته ورواياته ومسرحياته . . . ولقد نادي سارتر بثلاث ركائز للوجودية عنده الحرية، والالتزام، والمسئولية. أما الحرية فهي التفلت الكامل من أي قيد ليفعل الإنسان ما يشاء، ويرفض، ويقبل ما يشاء، أما المسئولية فتنحصر بشكل مضطرب متناقض في مسئولية الإنسان في تنظيم حياته، وعلاقاته علي أساس من التفلت الذي يعيشه، والالتزام لا يتجاوز التزام الوجودي بالعمل، والدعوة لهذه المبادئ تناقض مكشوف وظلمة، وضياع حيث لا يدري الوجودي ما هدفه الحقيقي في هذه الحياة وهو لا يدري من أين أتي وكيف بدأت الحياة، فحياته ثورة علي كل شئ رفض لكل شئ، ثم جعل الأدب سلاحاً من أسلحته المدمرة» .[١]

ومن هذا المنطلق فقد غدت عقول أولئك الشعراء لا تجود إلا بكل ما تأثرت به من ثقافات أجنبية ولغات وأساليب أجنبية «فالقارئ الذي يطالع شعر عبد الوهاب البياتي وصلاح عبد الصبور، ويكون له إلمام بالشعر الانجليزي الحديث سيجد أمثلة عديدة من الصور والخيالات التي استوحي فيها الشاعر الغربي ذلك التراث الأجنبي، بل سيجد عدداً من الأبيات مأخوذه بأكلمها من ذلك التراث» .[٢]

أبعد كل هذا أيصح لنا أن نطلق عليهم بأنهم أصحاب تطور وتجديد في الشعر العربي، وأين حداثتهم المذعومة؟ والحال أنهم لم يكلفوا أنفسهم إلا مشقة الترجمة والنقل والتقليد لكل ما استطاعوا تقليده من الآداب الأجنبية ولقد أشار إلي هذا أيضاً بعض الأدباء المعاصرين أثناء حديثه عن رائد آخر من رواد الحداثة العربية ألا وهو الشاعر علي أحمد سعيد: فقال أحيانا يستعير الشاعر لغة غيره فيردد عبارة «سان جون بيرس» ومن قبله «بولدير» حين يقول: «الليل يتخثر » تعبير سان جون» والآن يتخثر النهار كاللبن» وليس قوله: وفوق جثث العصافير تدب الطفولة النهار إلا ترجمة تكاد تكون حرفية لقول سان جون أيضا» علي هياكل العصافير القزمة ترحل طفولة النهار» .[٣]

---

(١) الأدب الإسلامى انسانيته وعالميته، د/ عدنان على رضا، ص ٢٠٤.
(٢) قصة الشعر الجديد، د/ محمد النويرى، ص ١٢٧، طبع دار الفكر ١٩٧١م.
(٣) اتجاهات الشعر العربى المعاصر، د/إحسان عباس، ص ١٤١، طبع عالم المعرفة، ١٩٧٨م.

ولم يكتف شعراء الحداثة بما تأثروا به من شعر أجنبي فحسب بل شغلوا أنفسهم أيضاً ببعض الخرافات والأساطير التي «ذهب الشاعر الحديث يبحث عنها ويعتمدها أني وجدها لا يعنيه في ذلك أن تكون بابلية (عشتاروت تموز) أو مصرية (أوزوريس) أو حثية (أنيس) أو فينقية (أدونيس فينق) أو يونانينية (أو رفبوس بروميثيوس» أو مسيحية المسيح. العازر، يوحنا المعمدان) بل أنه ذهب إلي بعض الحكايات الجاهلية ورموزها الوثنية (زرقاء اليمامه . . . اللات) وعامل القصص الإسلامية علي المستوي نفسه مثل قصة الخضر وحديث الإسراء والمهدي المنتظر (أو صاحب الزمان) واتخذ من ذلك رموزا في شعره».[1]

فمن الأساطير البابلية الواردة في شعر عبد الوهاب البياتي عشتار حيث يقول:[2]

عشتار يا عشتار يا عشتار

تصدع الجدار

وغاب في الخرائب القمر

وانهمر المطر

ولقد ذكرت الدكتورة نصرت عبد الرحمن أسطورة عشتار بقولها: «وكانت عبادة عشتار تضم ثلاثا من بنات المتعة، وأعطيت لها صفات سيدة المعارف والمومس، وحامية المومسات وبين الخصب والأخصاب سبب، وعشتار مسؤوله عنهما معاً واختلاف الفصول آت من موت تموز زوج عشتار، وذهب عشتار إلي عالم الموتي لارجاعه إلي عالم الأحياء. وهو موت يحدث كل عام يعقبه بعث وعودة إلي الحياة.

وبين الإخصاب والحرب سبب وعشتار مسؤولة أيضا عنهما فكانت صفتا انانا – عشتار البارزتان قد وسمتها الآلهة للحرب وآلهة للحب الجنسي والتناسل، وقد يبدو اتحاد هاتين الفكرتين المتباينتين في معبود واحد متناقضا بالنسبة للفكر الحديث، ولكن لعل من الممكن تفسيره بأنها تبلور الفكرة بأن عشتار تظهر كلما قضي علي حياة بقوة المعركة أو خلقت حياه بانقاذ العملية الجنسية».[3]

---

(١) اتجاهات الشعر العربى المعاصر د/ حسان عباس ص١٦٦.
(٢) شعرنا الحديث إلى أين، د/ غالى شكرى، ص ٩٧.
(٣) الواقع والأسطورة فى شعر أبى ذؤيب الهذلى، د/ نصرت عبد الرحمن ص ص١٨ص٢، طبع الفكر بعمان.

وكما تناول الشاعر عبد الوهاب البياتي بعض الأساطير في شعره فكذلك تناول بعض الشعراء الآخرين القصص الإسلامية واتخذوها رموزاً للتعبير عما يكمن في نفوسهم من مواقف وأحداث كما فعل الشاعر علي أحمد سعيد في قصيدته «السماء الثامنة» والتي جاء فيها :

شددت فوق جسدي ثيابي

وجئت للصحراء

كان البراق واقفاً يقوده جبريل

وجهة كادم، عيناه كوكبات

والجسم وجسم فرس. وحينما رآني

زلزل مثل السمكة

في شبكة . . .)

أيقنت هذا زمن التناسخ – الأضاءة

ويستمر الشاعر في خلطه وإيهامه حتي يقول في موضع آخر من هذه القصيدة:

ولفني جبريل وابتدأنا

نصعد في أدراج

من ذهب وفضة

كمن لؤلؤ أحمر كالقطيفة . .)

كان الرغيف يصيح كالملك

. . . اهتدينا

. . . .

وانشق الرغيف كأنه أفق النبي

وأنا العرافة

ودخلت في لهب المسافة

أتزوج النار البعيدة في، اقتلع الزمن.

كالعشب

أغتسل – اغتسلت، غرقت في ألق الدموع

وحنوت فوق دم يئن دم يجوع

.. ..

رأيت باباً كتبت عليه

كتابة قرأتها

فافتح الباب، رأيت خلفه جهنماً

رأيت غابات من الحيات

رأيت باكيات

يغرقن في القطران عالقات

يغلين كالقدور موثقات

يطرحن للأفاعي

. . . هذا جزاء نسوة

يظهرن للغريب . . ، هذي امرأة

صورتها كصورة الخنزير، جسمها حمار

لأنها لم تغسل من حيضها

هذا عتاب امرأة تعشق غير زوجها

هذا جزاء امرأة

لا تحسن العشرة أو لا تحسن الوضوء

لاتصلي . . . .[(1)]

وهكذا يمضي الشاعر في تهكمه ببعض مشاهد الإسراء والمعراج بهذه الألفاظ والعبارات التي لا تصدر إلا من ذوي الألباب المريضة التي جرفها الشيطان في غية فأصبحت رهينة لوساوسه وإيحاءاته.

ولكي تتضح لنا أصالة التطور والتجديد من حداثته نأتي بهذه الأبيات التي أنشدها أمير الشعراء أحمد شوقي عن حادثة الإسراء في نهج البردة حيث يقول:— [(2)]

---

(١) اتجاهات الشعر العربى المعاصر، د/إحسان عباس ، ص ٢٦٨، ص ٢٧١ ، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٨، ٢٧٩.

(٢) الشرقيات لأحمد شوقى، ص ١٦٠.

أسري بك الله ليلاً إذ ملائكــــه والرسل في المسجد الأقصي علي قدم

لما خطرت به التفــوا بسيدهـــم كالشهب بالبدر أو كالجند بالعلــم

حيت السموات أو ما فوقهن بهـم علـــي صـــورة دريـــة للجـــم

مشيئة الخالق الباري وصنعتــــه وقدرة الله فـــوق الشـــك والتهـــم

حتي بلغت سماء لا يطـــال لهـــا علي جنـــاح ولا يسعـي علي قـــدم

وقيـــل : كل نبي عند رؤيتـــه ويـــا محمد هذا العـــرش فاستلـــم

الحداثة وجنايتها على التراث وعلمائه :

لقد وجد شاعر الحداثة المعاصر في بعض الأفكار، والآراء الصادرة ممن تأثروا بالثقافات الأجنبية، وبهرتهم الحياة الأوربية بنظمها وعاداتها وتقاليدها وجد وسيلته التي مهدت له السبل، وأعانته علي القيام بثورته علي التراث العربي الأصيل.

فإذا كان الإنقضاض علي اللغة العربية، والتنكر لأصولها، وقواعدها يعد جانبا من جوانب هذه الثورة. فقد مهد لذلك بعض الدعاة الذين دعوا – تحت مسمي التيسير – «بأسلوب جديد في كتابة اللغة رغبة في تسهيل الكتابة العربية علي ابنائها وغير ابنائها وقد ايده في ذلك دعاة الشعوبية في العالم العربي، وأعداء اللغة العربية ميخائيل نعيمة وأنيس المقدسي، وأنيس فريجة، ورؤليف خوري في كلمات نشرت في مجلة العلوم اللبنانية»[(١)].

ثم استمرت هذه الدعوة الهدامة فيما «أطلق عليه تطوير النحو وهو هدف خبيث يرمي إلي صرف الناس عن دراسة النحو القديم، والبلاغة بدعوي أن القواعد القديمة معقدة، فإذا ذهب كل هؤلاء المتآمرين مذهباً في استنباط قوانين جديدة وتسمية المسميات بأسماء مبتكرة فقدت الاصطلاحات قيمتها»[(٢)].

فالتعقيد، والثقل، والخروج علي المألوف سمة من سمات الحداثة المعاصرة كما أن هذه الدعوة التي هدفها التيسير كما زعم صاحبها تبدو جنايتها علي اللغة في تعددها وتباين لهجاتها وحينئذ يصبح الأمر ميسوراً

(١) محاكمة فكر طه حسين أنور الجندى، ص ١٢٢، مطبعة دار الاعتصام.
(٢) المرجع السابق.

لتفكك اللغة التي سعي الأسلاف إلي توحيدها واستنباط القواعد التي تحافظ علي سلامتها وإن كانت هذه الدعوة تصدي لها بعض الأدباء والمفكرين كالدكتور زكي مبارك وغيره إلا أنها وجدت لدي بعض شعراء الحداثة قبولاً وترحيباً متمثلاً في هذه الألفا العامية والمبتذلة التي ضمنوها أشعارهم بجانب عدم التزامهم بقواعد اللغة وأصولها كما سيتضح لنا في ثنايا هذا البحث.

كما أن القارئ لبعض المؤلفات الأدبية التي زعم أصحابها التطور والتجديد تحت مسمي «الحداثة»، فإنه يقف علي ما اتخذه بعض الحداثين من وسائل متنوعه لنشر دعوتهم، وترويج أفكارهم التي تنال من الشعر الجاهلي، وشعرائه كقول بعضهم: «لم يكن الشاعر الجاهلي ينظر إلي الأشياء بأفكار مسبقة كان يحسها، ويراها كما هي بسيطة واضحة، ثم إن شعوره بالانفصال عنها هو شعور كامل بذاته ففي الجاهلية تعارض جوهري بين الذات . . والموضوع».[1]

فصاحب القول السابق يتهم الشاعر الجاهلي بأنه كان ينظر للأشياء المحيطة به ثم يصفها كما رآها بدون تفكير مسبوق، وأن انفصاله التام عن هذه الأشياء كان سببا في شعوره الكامل بذاتيته.

وفيما يغلب علي ظني أن رؤية الشاعر الجاهلي، أو إحساسه بكل ما هو كائن حوله، ثم وصفه يعد مظهراً من مظاهر واقعيته، ووضوحه، وهذه سمة من السمات المأثورة عن الشعر الجاهلي. إذن كيف نتخذ من بساطته ووضوحه سبباً في عدم تفكيره كما زعم صاحب القول السابق؟ والحال أن تأمله وتفكيره المسبوق في معظم ما صدر عنه واضح كل الوضوح في ارتباطه الوثيق بواقعه ومصيره، واضح أيضاً في إدراكه العديد من الوسائل التي بصرته بأقرب الطرق وأيسرها التي أعانته علي التغلب علي ما واجهه من متاعب الحياة.

إن صور الصراع الواردة في بعض أشعاره، والتي اتخذها رمزاً للتعبير عن قسوة البيئة، ومخاطرها، وكيفية التغلب علي هذه المخاطر لدليل واضح علي ارتباطه الفكري بواقعه الذي يحياه.

كما أن حديثه عن الموت، والحياة، وذكره العديد من الحكم التي تمخضت عن تجاربه تثبت لنا مدي إذعانه بما اهتدي إليه تفكيره من أن الموت

---

(١) مقدمة للشعر العربى، على أحمد سعيد، ص ٢٥، مطبعة دار العودة بيروت.

حقيقة واقعة لا جدال فيها، وأن أحداث الحياة وتجاربها أنطقت ألسنتهم ببعض الحكم الدالة علي عمق تفكيرهم، واستفادتهم من الحياة وخطوبها.

أما قوله: بأن في الجاهلية تعارض جوهري بين الذات، والموضوع بسبب انفصال الشاعر الجاهلي عن الأشياء التي ينظر إليها، فإن هذا في ظني يعد بمثابة الفرض الخالي من الاستقراء، ولو أن صاحب هذا القول استقرأ بعض النظم الجاهلي بصفة عامة، وشعر الصعاليك بصفة خاصة لوجد غالبية ما يتحدث عنه الصعلوك مشدوداً إلي نفسه، فهو لم يتحدث عن هذه الأشياء لذاتها وإنما يتحدث عنها من حيث علاقاته بها، فحينما يصف مثلا ليلة باردة، أو يوماً قائظاً، أو وحشاً من الوحوش لا يصفه لذاته، وإنما يصفه من زاوية ما يعانيه في علاقته بهذا الشئ، وفي هذا دليل علي أن الشاعر الجاهلي لم يكن منفصلاً عن الأشياء المحيطة به كما زعم صاحب القول السابق.

وكما تعرض صاحب القول السابق للشعر الجاهلي، وشعرائه تعرض أيضاً لبعض علماء التراث كالخليل بن أحمد ومن يحتجون بأوزانه فقال: الذين يحتجون بأوزان الخليل ذلك الأصولي الكبير لا يفهمون معناها، ودلالتها، فهو لم يقصد بوصفها أن تكون قاعدة المستقبل وإنما وضعها لكي يؤرخ بها للإيقاعات الشعرية المعروفة حتي أيامه فالايقاع كالإنسان يتجدد وليس هناك أي مانع شعري أو تراثي من أن تنشأ أوزان وايقاعات جديدة في شعرنا العربي».[1]

ولنا أن نسأل صاحب القول السابق أليس في اتهامك لمن يحتج بأوزان الخليل بأنه لا يفهم معناها دليل واضح علي تحقيق ما تهدي إليه من بتر أصل من الأصول التراثية التي ساهمت في موسيقي شعرنا العربي القديم؟

كما أن قولك بأن أوزان الخليل قاصرة علي أيامه، وليست قاعدة للمستقبل، فإن هذا لا يعد هجوماً علي تراث الخليل فحسب، وإنما علي سائر العلوم التراثية التي لم يأل واضعوها جهداً- وليس مؤرخوها كما تزعم – في التأليف والتدوين حتي غدت قاعدة ثابتة في أيامهم وبعد أيامهم.

وإذا لم يكن هناك مانع من أن تنشأ أوزان جديدة – علي حد قولك – فما هي هذه الأوزان التي أتي بها شعراء الحداثة أن غاية تجديدهم كما يزعمون هو التنويع في بعض أبحر الخليل المستعمله، وفي هذا دليل أيضاً علي عدم

(١) مقدمة للشعر العربي، على أحمد سعيد، ص ١٠٠.

استيعابهم للعروض وتفريغاته، واستسهالهم لركوب ما يركب من بحوره دون أن يسلموا في ذلك من كسر الوزن جهلاً به لا تحدياً له.

فالهجوم السابق يعد تمهيداً بالدعوة إلي التحرر من قيود الوزن والقافية «فإذا كانت القصيدة الخليلية مجبرة علي اختيار الأشكال التي تفرضها القاعدة أو التقليد الموروث فإن القصيدة الجديدة نثراً أو وزناً حرة في اختيار الأشكال التي تفرضها تجربة الشاعر».[1]

ثم نجده في موضع آخر يبرز هجومه أيضاً علي اللغة فيقول : «ويصبح الشعر في هذه الحالة ثورة مستمرة علي اللغة».[2]

وهكذا يتوهم صاحب هذه الدعوة الجوفاء بأن عشاق اللغة سوف ينساقون وراء أفكاره الهدامة، فيتركون علي ما هو قديم، ويبعدون عن المعاجم اللغوية، وعما تضمه بين ضفافها من ألفاظ ومن علي شاكلته «بأن الأدباء وحدهم هم أصحاب لغتهم، وأن الشعراء هم ورثه الشعر، وأن لهم الحق كل الحق في تغيير ملامحه، وتبديل قسماته، وأن المتنبي أعطي عطاءه ومات فلم يعد قادراً علي العطاء، فأورث الشعر المصري وجيله، فأعطوا وماتوا وهكذا جيلا بعد جيل حتي آلت ملكية أرض الشعر إلي هذا الجيل فليخطط إذن كما يشاء وحيه وإلهامه».[3]

ولست ضد من يرث الشعر ويغير ملامحه بالتطور والإبداع بالبناء لا بالهدم لقد غير أحمد شوقي فطربنا لتغييره، وتجديده لأنه حافظ علي موروثنا الشعري، ولم يفعل مثل ما يفعل دعاة الحداثه اليوم تحت مسمي التطور، والتجديد، فهذه بعض آثارهم الشعرية التي أبرزوا فيها السأم والضجر من الماضي وأساطيره التاريخية المجيدة كقول سميح القاسم:[4]

أطفالنا ملوا البطولات المكررة القديمة.

سئموا سروجاً كالحات صار فارسها الغبار

عافوا سيوفا لاكها الزنجار والذكري السقيمة

وفي موضع آخر تنتابه ثورة جارفة علي الماضي فيقول:[5]

يا أبي المهزوم يا أمي الذليلة

انني اقذف للشيطان ما اورثتماني

---

(١) مقدمة للشعر العربى، على أحمد سعيد، ص ١١٤.
(٢) المرجع السابق، ص١٢٦.
(٣) شعرنا الحديث إلى أين، د/ غالى شكرى، ص ١١١.
(٤) اتجاهات الشعر العربى المعاصر، د/ إحسان عباس، ص ١٤٧.
(٥) المرجع السابق.

من تعاليم القبيلة.

وهكذا يفصح لنا دعاة الحداثة وشعراؤها عما يكمن في نفوسهم من ثورة عارمة تجاه الماضي وأثارة وتاريخه المجيد.

الحداثة وجنايتها على لغة الشعر العربي:

لقد زعم «بعض الشعراء الجدد بأنهم سلالة نقية لأبائهم شعراء العصر العباسي،- رواد أول حركة تجديدية في الشعر العربي - كأبي نواس وأبي تمام، وابن الرومي، وغيره ممن جاءوا بالثقافة اليونانية والبيئة الحضرية الجديدة، فاهتز في وجدانهم هيكل القصيدة التام فلم يعد ثمة ضرورة لأن يستهل الشاعر قصيدته بالوقوف علي الأطلال (كما طالبه ابن قتيبه) ولم تعد به حاجة لأن يتجسم عناء الوصول إلي الممدوح علي الناقة.

كذلك دخلت علي لغة الشعر الألفاظ اليونانية، والفارسية لاحتكاك اللسان العربي بالألسنة الأعجمية كما تسللت بعض الألفاظ الفلسفية والعلمية والدينية والصناعية، وكثير من الألفاظ العربية ذات المباني المستحدثة»[(1)].

فهم يريدون بقولهم هذا أن ما جاءوا به من تطور وتجديد في المعاني والألفاظ ما هو إلا امتداد لتطور أسلافهم الذين استجابوا لمظاهر الحضارة في عصرهم ولكن هل نهج أولئك الشعراء نهج آبائهم وساروا علي منوالهم في حركتهم التجديدية؟

لقد ارتقي بعض الشعراء العباسيين في تجديدهم بفن الشعر العربي في مختلف أعراضه الشعرية القديمة تارة، وفيما استحدثوه من أغراض أخري تارة أخري.

وإذا كان بعض الشعراء العباسيين استبدل الحديث عن الديار بالحديث عن القصور والرياض، فإن ذلك لم يكن سبباً في الانقضاض علي ماضيهم الموروث أو قطع صلتهم به.

فالمتأمل لبعض مطالع القصائد التي شدا بها بعض الشعراء العباسيين يجد هذه المطالع تستهل بكل ما هو حضاري تارة وبالحديث عن الديار والأطلال تارة أخري.

---

(١) شعرنا الحديث إلى أين، د/ غالى شكرى، ص ١٠٢.

فها هو ذا أبو نواس الذي يعد أحد رواد حركة التجديد في العصر العباسي الأول يستهل بعض قصائده بقوله:-[1]

ألا حي أطلالا بسيحان فالعذب ... إلي برع فالبئر بئر أبي زغب[2]

تمر بها عفر الظباء كأنهـــا ... أخاريدمن روم يقسمن في نهب

عليها من السرحاء ظل كأنــه ... هذا ليل ليل غير منصرم النحب

تلاعب أبكار الغمام وتنتمــي ... إلي كل زعلوق وخالفه صعب

منازل كانت من جذام وفرتنـي ... وتربهما هند فأبرحت من ترب

وفي موضع آخر يقول: [3]

ألم تربع علي الطلل الطمـــاس ... عفاه كل اسحم ذي ارتجاس[4]

وذاري الترب مرتكم حمـــاه ... نسيج الميتَ معنقه الدهـــاس

سـوي سفح أعارتهـا الليالـي ... سواد الليل من بعد أغبـــاس

وأورق حالف المثواة هـــاب ... كضاوي الفراخ من الهلاســي

منـــازل من عفيرة أو سليمــي ... أو الدهماء أخت بني الحماس

فعلي الرغم من أن صاحب هذين النموذجين جسد عبر سلوكه الحياني وعطائه الفني رفضاً لمعظم التقاليد، ورأي في الشعر تعبيراً عن الذات وتفاعلاً مع الواقع، إلا أنه في بعض استهلالاته نهج نهج أسلافه القدماء في الحديث عن الديار ووصف آثارها وماألم بها من عناء بعد رحيل الأحبة عنها.

أما قولهم بتسلل بعض الألفاظ الأجنبية علي لغة الشعر العربي فإن ذلك كان يحدث علي سبيل التملح والتظرف كما فعل أبو نواس الذي جاء ببعض الألفاظ الفارسية في بعض خمرياته تعابثا ومجانة ببعض غلمان المجوس «ومن أجل ذلك كان ينبغي أن لا يندفع باحث إلي القول بأن السليقة العربية انتقصت في نفوس العباسيين فقد كانت أقوي من أن تنتقص حتي لدي من كانوا

---

(١) ديوان أبى نواس، تحقيق أحمد عبد المجيد الغزالى، ص ٥١٠.

(٢) سيحان: نهر بالشام وآخر بالبصرة ، العذب: شجر، برع : جبل بتهامة، الأخاريد: الأبكار التى لم تمس، النهب: الغنيمة. السرحاء: واحدة السرح وهو كل شجر طال، الهذاليل: جمع هذلول الأول من الليل أو بقيته. النحب : الأجل والمدة والوقت.

الزعلوق : النشيط ، الخالفة: الكثير الخلاف أو الأحمق.

جذام: أبو قبلية من بطون طئ، فرتنى اسم امرأة، الترب : تربك من كان فى سنك، ابرحت : اعجبت وكرمت وعظمت.

(٣) المرجع السابق، ص ٥٢٢.

يحسنون الفارسية مثل أبي نواس، وقد كانت اللغة العربية تتعمق جوهر نفسه بفضل من زوده بها من اللغويين أمثال خلف الأحمر استاذه ومضي ينهلها من ينابيعها الصافية في البادية فأقام بها حولا كاملا يعب منها ويرتوي وأكب علي دواين الجاهليين والإسلاميين من أصحاب القصيد والرجز»[1]

إذن فحركة التجديد - التي زعم الحداثيون أنهم يسيرون علي منوالها - لم يتنكر أصحابها لكل ما هو قديم بل وجدوا في كل ما خلده لهم أسلافهم منهلاً عذباً لتطورهم، وتجديدهم، وكان اهتمامهم وتنقيحهم لأشعارهم مستمد من تنقيح أسلافهم الذين قال عنهم الجاحظ «ومن شعراء العرب من كان يدع القصيدة تمكث عنده حِولاً كريتا وزمناً طويلاً يردد فيها نظره ويجيل فيها عقله ويقلب فيها رأيه اتهاما . لعقله وتتبعا علي نفسه فيجعل عقله زمانا علي رأيه ورأيه معياراً علي شعره».[2]

أي أن الشاعر العربي القديم كان يقوم بعملية نقد ذاتي بينه وبين قصيدته حتي إذا اطمأن علي سلامة ألفاظها وحسن صياغتها بادر بإنشادها وتستطيع أن تدرك شيئا من هذا في قول زهير بن أبي سلمي:-[3]

تنازعت المها شبهاً ودر الـــذ	ـحور وشاكهت فيهـــا الظباء[4]
فأما ما فويق العقـــد منهـــا	فمـــن أدماء مرتعهـــا الخـــلاء
وأما المقلتـــان فمن مهـــــاه	وللدر الملاحـــة والصفـــــاء

إذن فدور اللغة لا يقف عند إظهار معني الألفاظ فقط، بل يمتند إلي الصياغة والتركيب، وذلك من خلال التقاء الكلمات وتشابك الظلال وتناسق الحرس الموسيقي، وتضافر الجزيئات التي كان لها دور في استكمال هذه اللوحة الفنية التي عبر بها الشاعر عما اتصفت به هذه المرأة من معالم الحسن والجمال.

وهكذا نجد ألفاظ لغتنا العربية الأصيلة تبوح بأسرار سحرها في كل لوحة أدبية يطل من خلالها الماضي بأصالته وعراقته ولا تستطيع أي ثورة من الثورات المستحدثه أن تمحوها وتستبدل بها لغة أخري، وإن كان هناك من الأدباء من

= (٤) ألم تربع: ألم تقف الطماس : الدارس، الاسحم : السحاب
الارتجاس: الرعد، ذاري الترب: الريح. نسيج الميث: المراد أن يعبر الأرض ريحان طولا وعرضا والميث : الأرض السهلة
المعنقة: الجبل الصغير من الرمل الدهاس : المكان السهل السفع: الأثافي الاعساس، بياض فيه كدره، الأورق من الابل: لونه بياض مشوب بسواد ، المثواة: مأوى الإبل حول البيت الهابي: من هباء هبوا مات، الضاوي: الهزيل الهلاس : الضمور

(١) العصر العباسي الأول، د/ شوقي ضيف، ص ١٤٣.

(٢) البيان والتبين للجاحظ، جـ ٢، ص ٩.

(٣) الشعر والشعراء لابن قتيبه، جـ ١ ، ص ١١٦.

(٤) المها: بقر الوحش شاكهت: شابهت ادماء: يريد ظبية الخلاء: موضع ليس فيه أحد

يقول: «إن الشاعر الحديث لا يريد أن ينكر اللغة وإلا لم يكن شاعراً عربياً بكل ما يحمله هذا الوصف من مميزات لغوية، ولكنه إنما يعني التحول بها إلي مستوي يحقق ذاتيته، ويطبع علي تاريخ اللغة ختمه، ويفرده بدور يبدو فيه وجوده معلما شاهقاً في تيار الزمن»[1]

وإن كنت لا اختلف مع صاحب هذا القول في اتخاذ الشاعر الحديث اللغة كوسيلة يحقق بها ذاته، ولكن ذلك لا يكون باهدار كيان هذه اللغة التراثية، والعبث بأصولها، وإفراغها من دلالاتها التي جبلت عليها كما فعل بعض شعراء الحداثه الذين استهانوا بالتراث وبلغته وتنكروا لما قام به من دور بارع في صياغة اللغة وحفظ أصولها وتطوير مدلولاتها.ولقد أشار إلي هذا الأستاذ عبد الكريم الخطيب في قوله: «إن الخلاف الأكبر والأخطر بين الشعر العربي وبين الشعر الجديد ليس في اختلاف الإطار أو الشكل بل هو في اختلاف اللغة، فالشعر الجديد لا يستعمل الألفاظ، والعبارات العربية بمدلولاتها المعروفة، ومفاهيمها المقبولة ولا يستعمل اللغة بالمواصفات التي تواضع عليها العرب بل يهدر تلك الدلالات والمفاهيم والمواصفات إهداراً فيه خطر علي اللغة العربية»[2]

وإن كنت أظن أن اهتمام صاحب القول السابق باللغة العربية ليس بدافع غيرته عليها فحسب - كما ذهب إلي هذا الدكتور محمد النويري(٢) ولكن لشعوره، وإحساسه عن كثب بالأخطار الكائنة في شعر بعض الحداثيين الذين جنحوا إلي الألفاظ المبتذلة والعامية التي تنفر منها الأذواق العربية بجانب ما احتوت عليه أشعارهم - علي حسب زعمهم - من إبهام وغموض كما هو واضح في قول صلاح جاهين.[3]

منين أجيب مقص، مجنون زيي - بس نص نص

واجيب ورق، وأفضل أقص أقص أقص

أفضل اقصقص، ورد من علي كل لون

لحد ما أعمل عندي حبه كتير كتير

واركب لي نسمه وأطير وأطير

وأحضن وأدردب ع البلاد

(١) مجلة الرسالة ، عدد ٧٨ فى ١٩٦٥/١/١٤م.
(٢) قضية الشعر الجديد، د/ محمد النويرى، ص ٣٤١.
(٣) الأهرام فى ١٩٦٣/١٢/١م.

مطر غزير

ينزل يرخ علي قرعة بنات أخت البشر

يتسبسبوا ويتشيكوا

ويبقوا لابسين - لا مؤاخذة - طراطير

ومن سوء الطالع أن يجد أمثال هؤلاء من يمجد أعمالهم ويجعل لهذه الحركة الهدامة آباء شرعيين كالدكتور غالي شكري الذي قال: «ويعد فؤاد حداد بمثابة الأب الشرعي لحركة شعر العامية المصرية، ثم استكمل المسيرة من بعده صلاح جاهين الذي لم يحمل علي عاتقه هذه المهمة منذ بدأ يكتب الشعر، بل هو أمضي زمنا ليس بالقصير في اطار نتائج تجربة فؤاد حداد، ولكنه استطاع بعناد وإصرار، ومثابرة على معاناة المصرية في الشعر أن يتجاوز أسوار هذه الدائرة إلي آفاق أكثر اتساعا استطاع في ديوان «كلمة سلام» أن ينتقل بالتجربة من مرحلة «الرؤية الفكرية» للواقع والفن «إلي مرحلة «الرؤية الحديثة» التي تعايش القصيدة كتجربة كيانية شاملة لأعمق عناصر التوتر بكافة جزيئات حياة الشاعر».[1]

ثم حدثنا الأديب الناقد عن نتاج هذه التجربة المليئة بالمعاناة والمثابرة والتوتر علي حد قوله فقال: «ولدت إحدي مراحل هذه الرؤيا» وكانت قصيدة «الشاى واللبن» التي تخلو تماماً من الالتزام الخليل المتوارث إلا في إطار التفعيلة الواحدة بأوزانها الخفيفة القريبة موسيقياً من النثر وهي تعوض الضجيج الموسيقي القديم بالتركيز علي الصورة».[2]

وعلي هذا المنوال سخر دعاة الحداثة أقلامهم لنشر وترويج نتاج عقول يمم أصحابها وجوهم تجاه أدب الغرب، فاتخذوه قدوة ومنهاجاً وعمدوا إلي شعرنا العربى الأصيل بالهدم والتمزيق لعناصره الفنية وموسيقاه العربية.

وهذه نماذج لبعض شعراء الحداثة كالشاعر صلاح عبد الصبور الذي يقول في إحدي قصائده:[3]

هذا زمان الســـــأم

نفخ الأراجيل سـأم

دبيب فخذ امــرأة

ما بين أليتي رجل

ســـــأم

(١) شعرنا الحديث إلى أين، د/ غالى شكرى، ص ٥٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٩.

(٣) ديوان أقول لكم للشاعر صلاح عبد الصبور من قصيدة «الظل والصليب» ص ٦٦.

وكذلك الشاعر / عبد الوهاب البياتي في وصفه لمدينة نيسابور حيث يقول :[1]

كل الغزاة بصقوا في وجهها المجدور

وضاجعوها وهي في المخاض

وفي بابل يقول :

من ألف ألف وهي في أسمالها

تضاجع الملوك

تفتح للطغاة ساقيها

وكذلك الشاعر/ محمد عفيفي مطر:-[2]

شربت مرق الأحذية المنقوعه

سرت في الخوف والنحيب

أكلت ما يخبزه الأسفلت

في جوفه من خنطة التعذيب

فلم يكتف شعراء الحداثة بما أدعوة في شعرهم عن إبهام وغموض بل جنحوا إلى ما تدني من الألفاظ كالأفخاذ والمضاجعة ونقيع الأحذية وغير ذلك من الألفاظ والأساليب التي ينفر منها الذوق العربي الأصيل.

بالإضافة إلى هذا فقد جرفهم تيار الحداثة إلي الانزلاق في هاوية الانحراف الخلقي والعقائدي وقد استبان لنا ذلك من خلال شعر بعض شعرائعه كالشاعر صلاح عبد الصبور الذي عرض بأسماء الله عز وجل في قصيدته «الإله الصغير» ثم خرج عن طوره في «مأساة الحلاج» فقال فيما يروي عنه «قدمي هذه علي رقبة كل نبي» نعوذ بالله من قوله فأدانه؟ مجلس العلماء، وحكموا عليه بالإعدام بعد أن يسئوا من إصراره علي عدم الاستغفار والتوبة.

وعلي الرغم من هذا فقد انتفض له من هو علي شاكلته لكي يمجد له مأساته ويعتبرها علي حد زعمه إحدي القصائد الطوال التي لم يسبقه أحد من قبله في صياغتها فيقول: «ونحن نحيي عبد الصبور، والشعر معا إذا اعتبرناها قصيدة طويلة وفق المفهوم الحديث للشعر سلك عبد الصبور طريقا وعرا في انشاء قصيدته هذه طريقا بكرا غير مطروق لم يحاول قط أن يستند إلي ركائز

(١) شعرنا الحديث إلى أين، د/ غالى شكرى، ص ٩٦.

(٢)ديوان الأرض والدم لمحمد عفيفى من قصيدة عذابات سرية، ص ٩٩.

القديم، وعكاكيزه، واستنفد جهدا مشكورا في الإلمام التعبيري المعقد للقصيدة الطويلة الحديثة . . لم يكتب بكائيات الفواجع ولا غنائيات الأفراح لم يقف علي الأطلال، ولم يعانق الأحلام ولم يمتط جوادا يمرق به من حصون الأعداء والأمصار» .(١)

ولم يكن الشاعر صلاح عبد الصبور بمفرده المتجرئ علي الدين، وقصصه الموروثه بل شاركه في ذلك بعض الشعراء الآخرين كعلي أحمد سعيد الذي تناول قصة الإسراء والمعراج في قصيدته «السماء الثامنة» فقال فيها(٢) .

شددت فوق جسدي ثيابي

وجئت للصحراء

كان البراق واقفا يقوده جبريل

وجهة جسم فرس، وحينما رآني

زلزل مثل السمكة

في شبكة

ايقنت هذا زمن التناسخ – الاضاءة

ولفني جبريل وابتدأنا

تصعد في ادراج

من ذهب وفضة

من لؤلؤ أحمر كالقطيفة

كان الرغيف يصيح كالملك

«اهتدينا»

وانشق الرغيف كأنه افق النبي

وأنا العرافة

ودخلت في لهب المسافة

اتزوج النار البعيدة في، اقتلع الزمن

كالعشب

اغتسل – اغتسلت، غرقت في ألق الدموع

وحنوت فوق دم يئن، دم يجوع

(١) شعرنا الحديث إلى أين، د/ كمال شكرى، ص ٩٨.
(٢) اتجاهات الشعر العربى، د/ احسان عباس، ص ٢٦٨.

فأى تطوير، وتجديد في هذا الشعر الذي كشف لنا عن غموض الحداثين المعاصرين، وخلطهم، وتطاولهم علي التراث، وركائزه، وصياغتهم للقصص الديني بما لا يتفق ولا يتلائم مع ما الفناه في ديننا الحنيف، وهذه جناية من الجنايات التي ارتكبها دعاة الحداثة المعاصرة بسبب طاعتهم العمياء لرواد الثقافة الأوربية، وتأثرهم بما جرفته الحداثة الوافدة من أفكار وآراء هدامة لتراثنا العربي الأصيل.

الحداثة وجناياتها علي موسيقي الشعر العربي:

من المتعارف عليه أن لكل أدب سماته، ومميزاته التي تميزه عن بقية الآداب الأخري، فكان من سمات أدبنا العربي، وخصائصه البارزة الموسيقي الشعرية التي تتمثل في الوزن والقافية.

ومن هنا فقد نهج شعراء العصور التالية للعصر الجاهلي نهج أسلافهم القدماء، وتباروا فيما بينهم بما أودعوه في ثنايا أشعارهم من أوزان وإيقاعات متنوعة بجانب ما أثر عنهم من تطور، وتجديد في مختلفَ أغراضهم الشعرية التي تحدثنا عنها سابقا أثناء حديثنا عن بعض الشعراء المجددين كالأخطل، وعلي بن الجهم، وأبي نواس، وغيره من شعراء العصر العباسي الذين امتزجت ثقافتهم الغربية بثقافة البلدان المفتوحه فأدى ذلك اتساع ميدان التجديد في الشعر العربي، والتي ظهرت أثاره في أبرز جانب من جوانب الشكل، وهو الوزن، والقافية فجاءوا بالمسمط والموشح، والمزدوج.

وعندما أصيب الأدب العربي بصفة عامة، والشعر بصفة خاصة بحالة الضعف، والركود، وبخاصة في عهد العثمانيين لم يجد شعراء العصر الحديث أمامهم نموذجا شعريا يحتذي إلا في تراثهم العربي القديم فراحوا يستظهرون نظم فحوله، ويستطنطقون بنات أفكارهم ويقفون علي روائع أخيلتهم، وكان للشاعر محمود سامي البارودي عظيم الفضل في تزعمه لتلك الحركة التي خطت بالشعر خطوه قوية أعادت له ديباجته المشرقه، ورجعت به إلي عصر ازدهاره أيام الدولة العباسية.

ثم توالت مظاهر التطور، والتجديد علي يد أمير الشعراء أحمد شوقي الذي «حقق أملا منشوداً كان يراود دعاة التجديد عندنا منذ أوائل القرن الحاضر، وهو ادخال الشعر التمثيلي الي دوائر شعرنا العربي»(١)

ثم حظي شعرنا العربي بمدرسة الديوان التي أسسها عبد الرحمن شكري، ثم انضم إليها عبد القادر المازني، وعباس محمود العقاد الذي «لم يتمثل الآداب العربية وحدها، وإنما تمثل الآداب الغربية تمثيلا دقيقا نفد من خلاله إلي ثراء عريض في معانيه، وهو ثراء لا يستمد فيه من الغرب فحسب بل يطبعه بملكاته

---

(١) الأدب العربى المعاصر فى مصر، د/ شوقى ضيف، ص ١١٣، دار المعارف.

فإذا هو له وإذا هو من صنعه»[1]

وهناك العديد من شعراء العصر الحديث الذين ساهموا بملامح التطور والتجديد كاتباع مدرسة الديوان، وبعض شعراء المهجر، وغيرهم ممن حافظوا علي شخصية تراثنا العربي. وأضافوا إليه جديدا في القوالب والموضوعات فرحب الأدب بصفة عامة، والشعر بصفة خاصة بما أضفوه عليه من لمساتهم الفنية.

ثم ادعي بعض الشعراء المعاصرين بأن الوزن يفيد تجاربهم، وأن القافية عبء ثقيل علي أفكارهم، وإن كان البعض منهم لجأ إلي التصرف أحيانا في أوزان الشعر العربي، فافضي تصرفه إلي رباعيات[2] تنوعت فيهاالأوزان، وتعددت فيه القوافي، فإن مرد ذلك إلي قولهم: «بأن الأوزان في صدر الدولة العباسية سرت بها رعشة، جديدة تحاول أن تخرجها من نظامها التقليدي، فأغار المولدون علي البحور القديمة يستخرجون من عكسها أوزانا جديدة فإذا المستطيل مقلوب الطويل، والممتد مقلوب المديد، والمنسرح مقلوب المضارع»[3]

أي أن استحداث المولدين لهعذه البحور جاء من واقع موروثهم العروض وكأنهم بهذا الصنع لا يقفون بتطورهم عند بعض الألفاظ والمعاني المستحدثة بل شمل تطورهم وتجديدهم الأوزان العروضية التي تكونت منها بجور الشعر العربي، ولعل الباعث علي هذا هو «اتساع الحضارة في العصر العباسي ومعرفة العرب لما كان عند الروم والفرس من قواعد الغناء، والعزف فاحتاجوا أوزانا أكثر موافقه للغناء الحضري، والأجنبي، فاحتال نفر منهم، فاكثروا النظم علي الأبحر المجزوءة، فمن ذلك مثلا المستطيل (من بحر الطويل) مفاعلين فعولن.

لقد هاج اشتياقي غرير الطرف أحور[4]

ثم اكتشف الشاعر العباسي أيضا وزن المتدراك أو الحب «ويقال: إن الخليل لم يسجله في عروضه انما سجله تلميذه الأخفش، ولكنه لم يقترح له اسما فإنه عرفه، ونظم منه أشعارا مختلفه من مثل قوله:

أبكيت علي طلل طربا فشجاك وأحزنك الطلل

---

(١)الأدب العربى المعاصر فى مصر د/ شوقى ضيف ص ١٣٩.

(٢) من الشعراء المعاصرين الذين ساروا على القافية المزدوجة مع تنويع البحر الشاعر المصرى حسن كامل الصيرفى، وذلك فى رباعيته الوارده بديوانه «الشروق» كقوله فى قصيدته «القبلة»

خمر شباب رطيب معصورة من قلوب
على الشفاه تذوب
فى القبلتين وآه
من طعمها أسكرينى. انظر كتاب الشعر المعاصر على ضوء النقد الحديث مصطفى عبد اللطيف السحرتى، ص ١١٥، مطبوعات تهامه.

(٣) شعرنا الحديث إلى أين، د. غالى شكرى، ص ١٠٤.

(٤) هذا الشعر الحديث د/ عمر فروخ، ص ٦٢، طبع بيروت.

وبذلك وضع للشاعر العباسي منه نماذج كي يحاكيها، وكان أول من بادر إلي محاكاته - فيما نظن - أبو العتاهية فله علي نسق مقطوعته الثانية بيتان نظمهما في بعض القضاء علي هذه الشاكلة.

هم القاضي بيت يطـــرب قـــال القاضي لما طولب

ما في الدنيـــا إلا مـذنب هذا غدر القاضي واقلب[1]

فمن هذه النماذج السابقة يتضح لنا أن ملامح التطور والتجديد استمدت تواجدها من التراث العربي سواء أكان ذلك بعكس البحور المعروفة أم بما دونه تلاميذ الخليل، واكتشفه بعض الشعراء العباسيين، ومع ذلك كله فلم يرم الشاعر العباسي أسلافه بالعجز، والقصور لأنهم لم يستطيعوا الاتيان بمثل ما أتي به من هذه الأوزان المستحدثة في عصره أو يتجني علي تراثه، ويتمرد علي قواعده، وأصوله كما فعل شعراء الحداثة المعاصرة الذين جاءت دعواهم بالتطور خروجا علي القافية، والوزن، وتحطيما للشعر العمودي وذلك من خلال دعواهم بأنهم ينظمون الشعر علي تفعيلة جديدة ثم اطلقوا علي نظمهم - كما يزعمون - نظم التفعيلة التفعيله لأنها تتكرر في كل سطر عدة مرات تختلف من سطر لآخر (اعني بذلك من بيت لآخر).

ولو افترضنا أن هذا اللون سمي بشعر التفعليلة فما الجديد فيه؟ لقد غفل أصحاب هذه التفعيلة عن التراث وعما ذكره صاحب العمدة بقوله[2] «أن أقصر ما صنعه القدماء من الرجز ما كان علي جزئين نحو قول دريد بن الصمة يوم هوازن.

يا ليتني فيهـــا جذع أخب فيهـــا وأضـــع

حتي صنع بعض المتعقبين - أطنه علي بن يحي أو يحي بن علي المنجم أرجوزة علي جزء واحد وهي:

طيف ألم . ندي سلم يعد العتم . يطوي الأكم

جاد بفـم. وملتـــزم فيه هضم . إذا يضـــم

ويقال: إن أول من ابتدع ذلك سلم الخاسر يقول في قصيدة مدح بها موسي الهادي.

موسي المطر . غيث بكر ثم انهمر. ألوى المـــرر

كم اعتسر . ثم اتيســر وكـــم قدر . ثم غفـــر

---

(١) العصر العباسى الأول د/ شوقى ضيف/ ١٩٥

(٢)العمدة لابن رشيق ، جـ ١، ص ١٨٤.

عدل السير . باقي الأثــــر خير وشر . نفع وضر

خير البشــر . فرع مضــــر بدر بدر . والمفتخـــر

لمـن غبــر

وهناك مسميات أخري لشعر الحداثين كالشعر الحر لتحرره من الالتزام العروضي، والشعر الجديد لكونه - فيما أظن - اشتمل علي روي خاص وموسيقي خاصة، ثم أظهروا لنا لونا آخر اطلقوا عليه «قصيدة النثر».

ولقد تصدي لهذا اللون المعبر من تماديهم في دعوتهم بعض الأدباء النقاد كلويس شيخو الذي علق هذا النوع من الشعر بقوله: ومما سبق إليه أدباء عصرنا دون مثال في لغتنا ما دعوه بالنثر الشعري، أو الشعر المنثور كأنه جامع بين خواص النثر والنظم، أما النثر فلأنه علي غير وزن من أوزان البحور، وأما النظم فلأنهم يقسمون مقاطعه ثلاث، ورباع وخماسي، وازيد دون مراعاة اعدادها، ويسبكونها سبكا مموها بالمعاني الشعرية»[(١)].

أما الأستاذ مصطفي صادق الرافعي فقد عبر لنا عن رؤيته في هذا الشعر الذي خرج فيه الشعراء علي تقاليد الشعر العربي القديم سواء أكان شعراً حرا أم شعراً مرسلاً فقال: « . . نشأ في أيامنا ما يسمونه «الشعر المنثور» وهي تسمية علي جهل واضعيها، ومن يرضاها لنفسه فليس يضيق النثر بالمعاني الشعرية، ولا هو قد خلا منها في تاريخ الأدب ولكن سر هذه التسمية أن الشعر العربي صناعة موسيقية دقيقة يظهر فيها الاظلال لأوهي علة، ولأيسر سبب، ولا يوفق إلي سبك المعاني فيها إلا من أمده الله بأصلح طبع وأسلس ذوق، وانصع بيان، فمن أجل ذلك لا يحتمل شيئا من سخف اللفظ، أو فساد العبارة، أو ضعف التأليف غير أن النثر يحتمل كل اسلوب، وما من صورة فيه إلا ودونها صورة . . فمن قال الشعر المنثور فاعلم أن معناه عجز الكاتب عن الشعر من ناحية وادعاؤه من ناحية أخري»[(٢)].

ولقد قيل : إن أول من استحدث القصيدة النثرية بعض أدباء المهجر كأمين الريحاني، وجبران خليل جبران كما هو واضح في قول القائل: «وبجانب الشعر الحر المتحرر التفاعيل، والمرسل المتحرر القافية، نجد لونا آخر متحرر من كل الأوزان، والقوافي هو (الشعر المنثور) أو النثر الشعري الذي ابتدعه الريحاني عن (ولت ويتمن) . ثم تفوق فيه جبران وفي هذا اللون تتجلي ثورة شعراء المهجر علي قيود الوزن والقافية»[(٣)].

---

(١) في الأدب الحديث، د/عمر الدسوقي، جـ ٢، ص ٢٨٨.

(٢) المرجع السابق، جـ ٢ ، ص ٢٣١.

(٣) الأدب في المهجر، د/ حسن جاد، ص ٤٣٢، طبع دار قطرى بن الفجاءة.

ولنا أن ندرك هذا في قصيدة الثورة التي أنذر فيها الريحاني الطغاه، وحذر الحكام الظالمين من يومها العبوسي فقال:[١]

ويومها القطوب العضيب

وليلها المنير العجيب

ونجمها الآفل تحدج بعينه الرقيب

وصوت فوضاها الرهيب

من هتاف ولجب، ونحيب

وطغاه الزمان يسأمون نارا

ويل يومئذ للظالمين للمستكبرين والمفسدين

ومثلها أيضا من الشعر المنثور قول جبران خليل جبران[٢]:

تنبثق الأرض من الأرض كرها وقسرا

ثم تسير الأرض فوق الأرض تيها وكبرا

وتقيم الأرض من الأرض القصور والبروج والهياكل

وتنشئ الأرض في الأرض الأساطير والتعاليم والشرائع

ثم تمل الأرض أعمال الأرض فتحرك الأرض الأشباح

والأوهام والأحلام.

ثم احتذي الطريقة الريحانية، والجبرانية بعض الشعراء المعاصرين الذين ثاروا علي القوافي والأوزان، وانطلقوا يكتبون الشعر المرسل كبدر شاكر السياب، وصلاح عبد الصبور، وعبد الوهاب البياتي الذي لم يكتف بتجربته الانطلاقية بل الصق بالشعراء الكلاسكيين ابشع وصمة فقال[٣]:

«في أرضنا الطيبة وفي شرقنا العربي، وفي القرن العشرين أيضا لا يزال مئات ، ومئات من «صيادي الذباب» ينظمون ويهرقون فمن لنا باحراقهم، واحراق أشعارهم، وذبابهم . . . أن عمود الشعر عاجز ناقص كسيح ينبغي أن يعاد فيه النظر، وأغلب شعرنا القديم غنائي سطحي ساذج لم يساهم في معركة الحياة، والمصير ظل يدور، ويدور حول الأطار دون أن يلامس الجوهر».

فالبياتي يناصب العداء للقافية، والوزن لعدم استجابتهما لتجاربة الجديدة

(١) أمين الريحانى، د/ سامى الكيالى، ص ٨٨، طبع جامعة الدول العربية، سنة ١٩٦٠م.
(٢) فى الأدب الحديث، د/عمر الدسوقى ، جـ ٢ ، ص ٢٨٨.
(٣) أمين الريحانى، سامى الكيالى، ص ٥٩.

وكأن الجناية تقع أولا، وأخيرا علي رقبة عمود الشعر ذلك العمود الذي نظم عليه فحول الشعراء من القدماء والمحدثين كامرئ القيس، والمتنبي، وشوقي وحافظ، وغيرهم من الشعراء الذين حفلت دواوينهم باللآلئ، والدرر الشعرية، والتي يريد الشاعر احراقها حتي لا تكون شاهد صدق علي عدم قدرته، وعجزه عن الاتيان بمثل ما أتي به أولئك العظماء.

ماذا يبقي من تراثنا العربي لو احرقنا شعر هؤلاء الفحول الذين كانوا ومازالوا بتراثهم رمزا لحيوية الأمة العربية ولسان عزتها وكرامتها؟ان ما جاء به أولئك الشعراء وأمثالهم فيما سموه بقصيدة النثر كان نتيجة لتأثرهم بالشعر الأجنبي ، وكأنهم أرادوا بهذه المحاولة الهدامة أن ينقلوا إلينا شيئا من ذاك الشعر إلي اللغة العربية ولقد وازن بعض الأدباء الغيوريين علي شعرنا العربي بين الشعر الغربي والشعر العربي في اللفظ والقافية، ووضع أمام دعاة التجديد بعض الحقائق عن الشعر الغربي فقال: «إن وزن الشعر عندنا يختلف عن وزنه عندهم فالشعر العربي يعتمد علي التفاعيل، والشعر الغربي يعتمد علي (الأهجية اللفظية) وهي كل نبره صوتيه تعتمد علي حرف من حروف المدسواء أكان ذلك الحرف وحده أم مقرتناً بحرف صحيح . . . وقيام الوزن في الشعر الغربي علي عدد الأهجية مما يسهل نظمه كثيرا، ويبيح للشاعر أن يقدم ويؤخر في ألفاظ البيت ما يشاء، ويضع في أثنائه اللفظة التي يريدها ولا يختل معه الوزن، وعلي العكس من ذلك الشعر العربي الذي يعتمد وزنه علي التفاعيل من الأسباب، والأوتاد، فإن تقديم الحرف الواحد أو تأخيره فيه قد يؤدي إلي اختلال الوزن بجملته أو نقل البيت من بحر إلي بحر والقافيه في الشعر الغربى لا تلزم في أكثر من بيتين، ولذلك كان شعرهم كالأراجيز عندنا ولهم فيها قيدا آخر هو تقسيم القافيه الي مذكرة ومؤنثه ويريدون بالقافية المؤنثة ما كانت مختومة بحرف عله، وبالمذكرة ما كانت مختومة بحرف صحيح، ومع أن القافية لا تلزم في أكثر من بيتين فقد برم بها كثير من شعرائهم حتي تخلص بعضهم منها، وأواجد ما يسمي المرسل أو (الابيض)[1].

ومع هذا التصدي الصارم لما آتي به شعراء الحداثة من شعر منشور إلا أن دعوتهم شقت طريقها بمساندة بعض الأدباء، والنقاد الذين روجوا لنتاجهم المرسل والحر كالأديب الناقد مصطفي السحرتي في قوله: «والحق أننا في الشرق

(١) فى الأدب الحديث، د/ عمر الدسوقى، جـ ٢، ص ٢٢٦.

لا زلنا مأسورين بالموسيقي المقفاه ذات البحر الواحد لأنها أليفة لدينا متغلغلة في عقلنا الباطن، وإذا كانت هذه الموسيقي لازمة في الشعر الغنائي، فلا محل لهذا اللزوم في أنواع الشعر الأخري والا وقعنا في عبودية فنية، ولهذا رأينا طائفة من الشعراء المحدثين المتحررين يثورون علي هذا القيد، ويلوذون إلي القافية شبه الطليقة كما هو الحال في الشعر المرسل، أو في الشعر الحر الذي لا يتقيد بقافية».[1]

ففي القول السابق إشارة واضحة إلي ما كرره دعاة الحداثة المعاصرة مرارا وتكرارا بأن الموسيقي المقفاه ذات البحر الواحد تعد بمثابة العائق الذي يعقوهم عن التعبير، وأن الباعث علي عدم التزامهم بالقافية هو عدم استجابتها لطموحاتهم في التغيير والتجديد، وكشف المجهول، والعبور إلي المستقبل علي حد قول بعض دعاتهم».[2]

وكذلك الدكتور غالي شكري الذي قال: «أن احلال» النثر «مكان الوزن لا يعبر إلا عن رد الفعل لا عن الفعل لما يدعونه بقصيدة النظم».[3]

ولنا أن نسأل أصحاب القصيدة النثرية ودعاتها، ألم تقفوا علي المعني اللغوي، والاصطلاحي لكلمة «قصيدة»؟

لقد ورد في مادة «قصد» بلسان العرب أن «القصيد من الشعر ما تم شطر أبياته، وفي التهذيب شطرا بيته سمي بذلك لكماله وصحته ووزنه، وقيل سمي قصيدا لأن قائله احتفل له فنقحه باللفظ الجيد، والمعني المختار»[4].

وقال ابن رشيق: «حد الشعر أربعة أشياء اللفظ، والوزن والمعني، والقافية لأن من الكلام موزونا مقفي، وليس بشعر . . . والوزن أعظم أركان حد الشعر، وأولاها به خصوصية».[5]

كما أنه من المتعارف عليه في كل عصر من عصور العربية السابقة أن الكلام العربي إما أن يكون شعرا أو نثرا، ولكننا لم نسمع قط بأن أديبا قال نثرا، وأطلق عليه «نثر مشعور» أو قال شعرا، وأطلق عليه «شعر منثور» إلا من أولئك الدعاة الذين أرادوا بدعوتهم التلاعب بعقولنا، وإبعادنا عن مورثنا الأدبي الممتع من لدن ذي القروح وجرول ومن سار علي نهجهم.

(١) الشعر المعاصر على ضوء النقد الحديث مصطفى السحرتى ص ١١١٥.
(٢) الاتجاهات الجديدة فى الشعر العربى المعاصر د. عبد الحميد جبره ص ٣١٧ طبع بيروت
(٣) شعرنا الحديث إلى أين، د/ غالى شكرى ، ص ١٠٤
(٤) لسان عرب لابن منظور مادة (قصد).
(٥) العمده لابن رشيق، جـ ١، ص ١١٩.

لقد نظم شعراء الحداثة شعرا، وأطلقوا عليه «القصيدة النثرية» والحال أنها لا تمتلك شيئا من نفحة الشعر، ولا ركنا من أركانه بل أن النثر العربي الماثل في خطبة قس بن ساعدة، واكثم بن صيفي أو في مقالات الرافعي وغيره فيه من التقسيم الموسيقي والإبداع الفني مالم يكن موجودا في قصائدهم النثرية.

ولكي نذلل علي صدق ما قلناه نأتي بخطبة لقس بن ساعدة الأيادى قال فيها:(١)

إن في السماء لخبـــرا

وإن في الأرض لعبـــرا

يحار فيهن البصـــرا

يقسم قس بالله قسما حاتما

إن لله دينا هو أحب اليه

من دينكم الذي أنتم عليه

ونبيا قد حان حينه

وأظللكم زمانه

وأدرككم إبّانه

فطوبي لمن آمن به فهداه

وويل لمن خالفه فعصاه

فلو وزنا هذا الكلام بميزان الحداثة لأصبح شعراً، ولكن التراث العربي قدم لنا هذه الخطبة علي أنها نموذج نثري ثم قدم لنا نموذجا آخر للخطيب نفسه كرر لنل فيه ما قاله ولكن بصياغة شعرية ممتعه فقال:(٢)

في الذاهبين الأوليـــــ ـــن من القرون لنا بصائر

لمـــا رأيت مـــواردا للصوت ليس لها مصـادر

ورأيت قومي نحوهـــا يمض الأصاغر والأكابـر

لا يرجع الماضي الـــي ولا من الباقين غابـــر

أيقنت أني لا محـــا له حيث صار القوم صائر

---

(١) قيس بن ساعدة الأبادى، د/ أحمد الربيعى، ص ٢٧٣، مطبعة النعمان ببغداد.
(٢) المرجع السابق.

وهذا نموذج نثري آخر ورد في مقدمة كتاب «تحت رآية القرآن للرافعي رحمه الله جاء فيه[1].

اللهم جنبنا فتنة الشيطان

أن يقوي بها فنضعف

أو نضعف لها فيقوي

اللهم لا نحرمنا من كوكب هداية منك

في كل ظلمة شك منا

نسألك بوجهك

ونتوسل إليك بحمدك

وندعوك بافئدة عرفتك

حين كذّب غيرها فأقرت

وآمنت بك

حين زُلزل غيرها واستقرّت

فعلي الرغم مما اشتمل عليه هذا النموذج النثري من أصالة لغوية في التعبير والتنغيم الا أننا لم نسمع من صاحبه أن هذا شعر منثور كما اطلق دعاه الحداثة ذلك علي بعض أشعارهم.

ونردف في ما عرضناه من هذه النصوص الأدبية الهادفة، والتي يشعر القارئ من خلالها بحلاوة المبني، والمعني، وجمال النغمة والجرس ببعض النماذج لبعض شعراء الحداثة كالشاعر صلاح عبد الصبور حيث يقول:[2]

ملاحنا ينتف شعر الذقن في جنون

يدعو اله النقمة المجنون أن يلين قلبه، ولا يلين

ينشده ابناءه، وأهله الأدنين، والوسادة التي

يلوي عليها فخذ زوجه، أو لدها محمدا، وأحمدا(؟) وسيدا وخضره

البكر التي لم يفترع حجابها انس ولا شيطان.

---

(١) تحت راية القرآن، مصطفى صادق الرافعي، ص ٦، دار الكتاب العربي، بيروت سنة ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤م.

(٢) ديوان رحلة فى الليل صلاح عبد الصبور، ص ٣٤، طبع الهيئة المصرية العامة.

وفي موضع آخر أيضا يقول[1] :الأرض بغي طامث

ودماها تجمد في فخذيها السوداوين

لن يطهرها حمل أو غسل

من ضاجعها ملعون

وهكذا نجد في شعر الشاعر الكثير من الأقوال التي يندي لها الجبين والجرأة علي المثل العليا وهو في هذا لا يختلف عن غيره من شعراء الحداثة الذين ضنت عليهم الحياة بالاطمئنان النفسي والسمو الاجتماعي ومن ثم فقد يستطيع القارئ لمثل هذه النماذج أن يوازن بين وروثنا العربي التليد وشعرائه الذين لم يألوا جهدا في اختيار الألفاظ، وصياغتها علي جرس خاص، فأصغت لها الآذان واستمالت اليها الأفئدة لما انبعث منها من موسيقي داخلية وخارجية علما بأن كثيرا من شعرائنا القدامى كانت تجود قرائحهم بنظم الشعر دون علم سابق لهم بعلم العروض وقواعده.

وأريد أن أقف بهذا البحث إلي هنا، لأنني إذا أردت أن أمضي فيه مسافة جديدة، فانني سأجد نفسي مضطرا إلي التطويل، وإلي عرض المزيد من النماذج، والأمثلة الشعرية التي تكشف لنا عن الجنايات التي ارتكبها دعاة الحداثة بسبب طاعتهم العمياء للثقافات الغربية وروادها وفي التلميح ما يغني عن التصريح.

خاتمة البحث :

ومما سبق نستنتج أن للحداثة دلالة زمنية لأنها نقيضة للقدمة ودلالة مكانية تتمثل في استحداث الأشياء استحداثا غير مسبوق، ودلالة فنية تتمثل فيما يمتلكه المحدث من سمات التطور والتجديد، ومن هذه الدلالات يستطيع القارئ أن يميز بين «حداثة الأصالة» التي قامت علي التطور، والتجديد مع المحافظة علي هيكل القصيدة العربية القديمة من حيث الوزن والقافية، وجزالة اللفظ، ودقة المعني، وصواب التأليف وبين حداثة المعاصرة التي جاء مفهومها مغايرا لكل المفاهيم السابقة التي عرفناها من واقع تراثنا الأدبي الأصيل.

بالاضافة إلي هذا فإن حركة الشعر الحديث ليست مجرد حركة تطور وتجديد كما ادعي اصحابها، ولكنها، حركة تغيير، وهدم تشهدها حياتنا المعاصرة تتجلي بالثورة علي الأسس، والمفاهيم التي استقرت عليها حياتنا الأدبية زمنا طويلا، وذلك من خلال تفكيك اللغة، وتجريد الكلمات من معانيها، والتنكر للخليل، وقواعده، وعدم الدقة في استعمال مشتقات التفاعيل في نهاية الأسطر وهذا يحدث، ولا شك اضطرابا، ونشازا في موسيقي الشعر العربي.

---

(١) ديوان رحلة فى الليل صلاح عبد الصبور ص ٧٢.

كما أن الشعر لا يحقق أهدافه المرجوه للغة العربية وصيانة قواعدها كما يجب أن تتوفر فيه العناصر الفنية اللازمة حتي يصبح شعرا خالدا بروعة معانيه، وجمال مبانيه وصدقه في عاطفته وخلوه من الغموض والتعقيد، والايهام مفهوما لدي المستويات المختلفة من مثقفي الأمة العربية.

وخير ما اختم به هذا البحث هو قول المولي سبحانه وتعالي:

«انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون»

وكذلك قول النبي صلي الله عليه وسلم : «لا يكن أحدكم امعة وايضا يقول شوقي رحمه الله:

وانما الأمم الأخلاق ما بقيت   فان هم ذهبت أخلاقهم ذهبوا

وصلي الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم ،،،

فهرس المصادر والمراجع

١- اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني الهجري، د/ محمد مصطفي هداره، طبع دار المعارف.

٢- اتجاهات الشعر العربي المعاصر، د/ احسان عباس، طبع عالم المعرفة.

٣- الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر، د/عبد الحميد جيدة طبع بيروت.

٤- أخبار الشعراء المحدثين لابي بكر الصولي، نشر ج، هيروث، طبع بيروت.

٥- الأدب الاسلامي، انسانيته وعالميته، / عدنان علي رضا، دار النحوي للنشر والتوزيع.

٦- الادب في المهجر، د/حسن جاد، طبع دار قطري بن الفجاءة.

٧- الأدب المعاصر في مصر ، د/شوقي ضيف، طبع دار المعارف.

٨- اساس البلاغة للزمخشري، طبع بيروت.

٩- الاغاني للاصفهاني، تحقيق لجنة من الادباء، طبع دار الثقافة، بيروت.

١٠- امين الريحاني، د/ سامي السكيالي، طبع جامعة الدول العربية.

١١- البيان والتبين للجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، نشر مكتبة الخانجي.

١٢- تاج العروس، للزبيذى، مطبعة دار الفكر ، ،

١٣- تحت راية القرآن، مصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي، بيروت

١٤- تاريخ الطبري لابن جرير الطبري، تحقيق محمد أبو الفضل، طبع دار المعارف.

١٥- تاريخ النقد الادبى عند العرب من الجاهلية الى القرن الرابع الهجرى للاستاذ/ طه أحمد ابراهيم، طبع بيروت

١٦- التطور والتجديد في الشعر الاموى، د/ شوقى ضيف، دار المعارف ١٩٦٠م.

١٧- الحيوان للجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار إحياء التراث العربى

١٨- ديوان ابي نواس، شرح أحمد عبد المجيد الغزالي، طبع دار الكتاب العربى، بيروت.

١٩- ديوان رحلة في الليل، صلاح عبد الصبور، طبع الهيئة المصرية العامة.

٢٠- ديوان على بن الجهم، تحقيق خليل مردم، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

٢١- الشعر والشعراء لابن قتيبة، تحقيق أحمد محمد شاكر، طبع دار المعارف.

٢٢- الشعر العربى بين الجمود والتطور، د/ محمد عبد العزيز الكفراوى دار نهضة مصر.

٢٣- شعرتا الحديث الى اين؟ ، د/ غالى شكرى، طبع دار الآفاق الجديدة.

٢٤- الشعر المعاصر على ضوء النقد الحديث، مصطفى عبد اللطيف السحرتى مطبوعات تهامه.

٢٥- طبقات الشعراء لابن المعتز، تحقيق عبد الستار احمد فراج، طبع دار المعارف

٢٦- العصر العباسى الأول، د/شوقي ضيف، طبع دار المعارف.

٢٧- العمدة لابن رشيق، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد، طبع دار الجيل، بيروت.

٢٨- على بن الجهم، حياته وشعره، تأليف عبد الرحمن الباشا، طبع دار المعارف.

٢٩- في النقد الادبي، د/ شوقي شيف، طبع دار المعارف.

٣٠- قس بن ساعده الايادي، د/ أحمد الربيعي، مطبعة النعمان ببغداد.

٣١- قضايا و دراسات نقدية، د/ عبد العزيز محمد الفيصل، طبع١٢٩٨ دار الكتب المصرية.

٣٢- قضية الشعر الجديد، د/ محمد النويهي، طبع دار الفكر العربي.

٣٤- الكامل للمبرد، تحقيق محمد أبو الفضل، دار نهضة مصر.

٣٥- لسان العرب لابن منظور.
٣٦- محاكمة فكر طه حسين، أنور الجندي، مطبعة دار الاعتصام.
٣٧- مقدمة للشعر العربي، علي أحمد سعيد، مطبعة دار العودة. بيروت.
٣٨- الموشح للمرزباني، تحقيق على محمد البجاوي، طبع الفكر العربي.
٣٩- هذا الشعر الحديث، د/ عمر فروخ، طبع بيروت.
٤٠- وفيات الاعيان، لابن خلكان، تحقيق احسان عباس، دار الثقافة بيروت.
٤١- الواقع والأسطورة في شعر أبي ذويب، طبع دار الفكر بعمان.

الحداثة هدم للمعتقدات والقيم الفاضلة

بقلم د. سر الختم الحسن عمر
تخصص أدب ونقد
قسم الدراسات الإسلامية - كلية التربية
جامعة الملك سعود

توطئــــة

هروب الإنسان من القديم إلي الحديث، ومن التالد إلي الطريف، أمر لا غرابة فيه أبدا، لأن طبيعة النفس البشرية تنزع إلي الحرية والتخلص من قيود الماضي، وتميل نحو التجديد والانعتاق ، فالتطور «والتجديد ظاهرة واحدة تمثل حركة الحياة ونبض قلبها، وتدفق النشاط واستمراره في الأدب، وهو عنصر أساسي لكل زمن متحرك، لأن السكون موت والجمود فناء[(١)]

وتحول الفن من الكلاسيكية إلي الرومانسية إليَ الواقعية إلي الرمزية وغيرها مما جد من مذاهب، أمر يقتضيه التطور الطبيعي لمنطق الأشياء ، وتستدعيه ظروف الحياة المتجددة ، فمن بقي في مكانه تجاوزه الزمن، لذلك لابد من الانتقال والتجديد والتحديث.

لكن هذا الانتقال والتحول من قديم إلي حديث أو جديد، ومن مذهب إلي مذهب، لا يمكن أن يكون فوضي دون قيد أو شرط أو تسلسل منطقي.

فقد انتقل الفن من المذهب الكلاسيكي التقليدي–وإن كانت الفنون كلها تقليدا إما تقليد الفن للحياة كما يقول أفلاطون في نظرية المحاكاة والمثل، أو تقليد الحياة للفنون الأخري، كما قال أوسكار وايد بفكرته التي قلبت ذلك المفهوم التقليدي السائد، غير أن الرومانسيين «لا يرون أن الأدب والفن محاكاة للطبيعة والحياة، بل خلقا وإبداعا[(٢)]

أقول : انتقلت الفنون من مرحلة التقليد إلي الرومانسية التي هامت بالطبيعة في مناجاة وتفاعل معها أدي إلي تأليه الطبيعة واتخاذها إلها يعبد من دون الله.

فلما أغرقت في الخيال وبعدت عن الحقيقة انتقل الفن إلي الواقعية أو أدعت أنها سترد الناس إلي واقعهم، ولكن أي واقع؟ إنها تسميات قد تصدق

---

(١) عز الدين يوسف: التجديد فى الشعر الحديث بواعثه النفسية وجذوره الفكرية، جدة مطابع دار البلاد، ط أولى، ١٤٠٦ هـ، ص ٢٦ - ٢٧.

(٢) مندور، محمد: النقد والنقاد المعاصرون، دار المطبوعات العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بدون تاريخ طبعة ولا مكانها، ص ٢١٤.

علي جانب من الجوانب ولكن في حقيقتها أمر يحتاج إلي وقفة وتوضيح في غير هذا البحث.

ثم جاءت فترة ظهرت فيها مذاهب متداخلة كالسريالية التي اهتدت بما قاله فرويد في تحليل نفسي يدعي أن حقيقة النفس الإنسانية في الوعي الباطن الذي لا يعرف منطقا ولا ترتيبا، فهو قد أرجع كل العواطف إلي الغريزة الجنسية، تاركا العقل والفكر والثقافة، وهي عناصر مؤثرة في خلق العمل الفني، والحداثة التي ستكون محور موضوعنا، والوجودية التي زعمت أن الوجود البشري، بل الحياة كلها ضياع وعبث وضلال.

هذا الانتقال من طور إلي طور، أو من مذهب إلي مذهب - كما قلنا سابقاًص - يتفق تماما مع طبيعة الإنسان وحبه للتغيير والتطور، وهو سنة الحياة التي لا تتوقف - فالتجديد «ظاهرة الحياة العامة كلها، وضرورة حتمية لكل العلوم، ولا تختص بأمة ولا تقف عند شعب من الشعوب.

وليس التجديد نبذ كل التراث، والابتعاد عن القديم كله، أو سحق الإرث الكبير . . . إنما اختيار الجيد الأصيل من التراث بعناية ودقة، ليلائم روح العصر[1]

فالتطور في معظم الأشياء يعتمد علي سابقه ولا يلغيه، ويعتمد عليه اعتمادا يفيده ويقيه كثيرا من الإخفاقات، فهل سارت الحداثة علي هذا النهج والسنن؟

قبل الإجابة علي هذا السؤال يجدر بنا أن نعرف شيئا عن ماهية الحداثة، ولكن هل وصلص النقاد والمؤمنون بها خاصة، إلي صورة محددة لها في أذهانهم وأفكارهم، أم أنها لازالت خيالات وأوهام في أذهان الكثير منهم؟ رغم هذه الضجة التي ملأت الساحة الثقافية الفنية.

إنني لم أقف علي تحديد لها اتفق عليه النقاد، ويؤيدني في هذا، ما قاله أحد النقاد «يعتبر مصطلح الحداثة من أكثر المصطلحات الخلافية، لأن صورته في أذهان الكثيرين شديدة التباين، وهذا ناشئ لعدم تحديد معناه بدقة . . . والتداول غير الدقيق لمصطلح مما يزيده غموضا يدل علي أن يوضحه ويحدده، لذلك يحصل الاختلاف . . . وإذا كان مفهوم الحداثة قد جاءنا من الغرب . . فإن ما وصل إلينا هو الصدي وبعض صور الحداثة[2]

والتباين والاختلاف لم يكن راجعا لعدم الدقة في التعبير، وإنما نرد ذلك لأنه - مصطلح غربي عرب به اللفظ الأجنبي Modernism أو Modernity وهو

---

(١) عز الدين، يوسف : التجديد في الشعر الحديث بواعثه وجذوره الفكرية، ص ٢٧.

(٢) منيف، عبد الرحمن: قضايا وشهادات - الحداثة، دمشق، دار كنعان، صيف ١٩٩٠م، ص ٢٠٥ - ٢٣٠.

في الأب – توصيف لنتاج ذي خصائص معينة مضمونا وشكلا . . . عنوان علي أدب ذي ملامح معينة مقتبسة من الأدب الغربي، موزونة بميزان محاكمة إلي معاييره في الاستحسان والرفض[1]

لهذا تجدها محاطة بكثير من حالات الشك والقلق والاضطراب التي تمنع من الوصول إلي حقيقتها، وإدراك كنهها، فهي : اللا ذات – اللا أساس – اللا قول واللا ذاكرة، حيث بالإمكان تحديد هذه المتوالية من اللاءات إلي ما لا نهاية: اللا منطق اللا عقل اللا حداثة[2]

وقد صرح بعض النقاد بصعوبة الوصول إلي حد معين للحداثة؟ وأرجع ذلك إلي عدم تحديدها تحديدا دقيقا في منشئها في أوربا، وأن الكتاب يحددونها تبعا لأهوائهم واتجاهاتهم المختلفة فيقولون «إن الحداثة أمر عسير الحد، وليس العسر صفة لاصقة بنا ، بل إن الحداثة في أوربا ما تزال غير محددة، بمعني أنها إذا حددت فهي تحدد من مواقع مختلفة، وانتماءاتٍ متباينة تبعا للكتاب والتزامهم ومواقعهم[3]

لذلك حذر «محمد بنيس» من تبني مصطلحات لم نقم بإنتاجها ، ولم يطرحها واقعنا، ويري أنه لابد من التمييز بين الحداثة كما تطرح في أوربا، والحداثة في العالم العربي، بسلل انطلاقها من واقعين مختلفين[4]

ومع هذا الاختلاف في تحديدها وتعريفها، سنجد نقاطا تمثل اتفاقا في خصائصها التي تميزها عن غيرها من المذاهب الأخري، كالرمزية والسريالية، والمادية الجدلية، والمادية التاريخية، والاشتراكية العلمية وغيرها.

فهي دخيلة علينا، ولا صلة لنا بها، لأن دعاتها من أدباء العرب أعلنوا منذ نشأتها رفضهم لقيم الحضارة الغربية التي كشفت عن وجهها القبيح في الحرب، وفي القسوة علي العمال في المجتمعات الصناعية الناشئة وفي التنكيل بالشعوب المستعمرة بالعالم الثالث . . . إذ كان دافع هؤلاء الكتاب تغيير هذا الوجه القبيح للثقافة الغربية، فنادوا برفض القيم الأساسية لهذا المجتمع وهذه الحضارة، ثم حاولوا البحث عن قيم جديدة تناسب حضارة إنسانية حقيقية وسليمة[5]

---

(١) قصاب، وليد: الحداثة الغربية مفهومها وحقيقتها، مجلة الدراسات الإسلامية والعربية، الإمارات العربية، العدد السادس، ١٤١٤ هـ ١٩٩٣ م، ص ١٩٣ - ٢٠٣.

(٢) قصاب، وليد: مجلة الدراسات الإسلامية والعربية، الإمارات، العدد السادس، ص ٢٩٢.

(٣) الطعمة، صالح جواد، (الشاعر العربى المعاصر ومفهومه النظرى للحداثة) مجلة فصول، عدد رابع مجلد رابع، ١٩٨٤م، ص ١١ - ١٢.

(٤) الطعمة: صالح جواد، مجلة فصول، عدد ٤، مجلد ٤ ١٩٨٤م ، ص ١١.

(٥) الطعمة: صالح جواد، مجلة فصول، عدد ٤، مجلد ٤ ١٩٨٤م ، ص ١٣٢.

فنشأتها في الغرب كانت بسبب بحث الحداثيين عن مخرج من هذه الحضارة الغربية التي كشرت عن أنيابها وكشفت وجهها القبيح الذي لا جمال فيه، فنكلت بالمستضعفين واحتقرتهم، وماذا يرجي منها غير هذا؟ فهي حضارة تائهة لا تسترشد بدين، والا تهتدي بقيم فقد نبذت المعتقدات، واتخذت العلم التجريبي إلها يعبد من دون الله، لأنها اعتنقت المسيحية المحرفة، فوجدت المفاسد والظلم مجسما في الكنائس، ثم عشقت الطبيعة فتعلقت بها، ولم تحقق غرضا، فانتقلت إلي المادية الجدلية، والتاريخية حتي وصلت إلي اعتناق الحداثة والوجودية فأعلنت هذه إفلاسها، وأعلنت الحداثة كفرها بكل القيم.

وكيف لا تكفر بالقيم وقد كان من بين من مهدوا لها بودلير (١٨٢١ - ١٨٦٧ م) الذي نشأ «في أحضان المخدرات والمسكرات والشهوات الجنسية الفاجرة، بين اليهودية سارة وزنجية أخري، ونشأ في أحضان اليتم في مجتمع قاس مضطرب هائج، ولم يجد حنان الأبوة والأمومة، ولاحنان المجتمع، ولا حنان الإنسان، لم يجد إلا حنان الجنس اللداعر، والخدر الفاجر»[١]

فالحداثيون في الغرب كانوا يهربون من ضياع إلي ضياع، ومن متاهة إلي هاوية سحيقة، ولايدرون لها قراراً، فإن حطموا القيم وتجاوزوا المثل والأخلاق ، ورفضوا التقليد، فهذا مرده إلي أنهم لم يجدوا قيما وأخلاقا، ولا تقاليد تستحق التقدير والاحترام، أو التمسك بها فظهروها عهناك كان بمثابة ردة فعل لحياة قلقلة مضطربة عاشوها.

فإذا كان الضياع والظلم والقلق الذي عاشه الغرب دعا الحداثيين إلي إنشاء فكرتهم التي ترمي إلي ما ذكرناه فما الذي دفع قومي للاقتداء والاهتداء بمن لم يكن راشدا ولا هاديا؟!

إنه التقليد الأعمي، والخضوع والخنوع من نفوس بهرها البهرج الغربي والمظهر الجذاب الذي لم يفحصوه، ولم يسألوا عن حقيقته وماهيته.

إنه الداء العضال الذي أصيبت به الأمة العربية والإسلامية، إنه الغزو الفكري في أبشع صوره، فقد صار ضعاف النفوس متلقين لكل ما جاء به السيد الأبيض، دون فحص أو تدقيق.

لا يوجد ذو عقل وفكر ينكر تقدم الغرب وسبقه في الماديات من علوم وتقنية وما شابه ذلك، ولا يعقل أن نحرم أنفسنا من الأخذ بهذه العلوم والاستفادة منها، فالحكمة ضالة المؤمن، يبحث عنها، فمتي وجدها أخذها،

---

(١) النحوى، عدنان على رضا، الأدب الإسلامى وإنسانيته وعالميته، الرياض، دار النحوى للنشر والتوزيع، ط ثانية، ١٤٠٧ هـ ، ١٩٨٧م، ص : ٢١٧.

واستفاد منها، طوعها لمصلحته الدينية والدنيوية.

فنركب الطائرات والسفن والعبرات، لتقرب لنا المسافات، فنؤدي الفرائض والعبادات ونستمتع بها ، ونعد ذلك نعمة أنعم الله بها علينا، هذا بالإضافة إلي الراحة والمتعة التي سنجدها في استعمال تلك الوسائل، قال تعالي ﴿قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق﴾[1]

ومع ذلك لا يوجد عاقل يقول بالأخذ منهم في العادات والتقاليد والأخلاق والسلوك، دون فحص وتمحيص ، فهم في العموم فاقدون لهذا تماما، وفي حاجة ماسة لأن يأخذوا منا ما ينقذهم مما هم فيه.

لقد أبعدوا الأخلاق والمثل من كل شئ من السياسة والاقتصاد والفكر والفنون، وتركوا الاعتقاد في أي شئ إلا العلم والمجتمع والفرد، فانتشر بينهم الشذوذ والضياع والتفكك الأسري، وماذاك إلا نتيجة لتحررهم - كما يدعون - من قيود الأخلاق والدين.

فلسنا ممن ينبذ الحضارة الغربية بخيرها وشرها، ولا من الذين يأخذون بجميع ما فيها، ويعدونها المتقذ والمخلص، فكلاهما «طرفان متطرفان» طرف منهما يجزع من الثقافة الأوربية الحديثة أشد الجزع، ويعدها ثقافة دخيلة تستهدف التسلط والسيطرة، ويلوذ منها بمكمن من التراث العربي الصرف، حتي ليكتب الكاتب من هذه الجماعة وكأن عشرة قرون أو اثني عشر قرنا لم تذهب من عمر الزمان، وكأنما الأرض لم تزل هي الأرض والسماء هي السماء.

وأما الطرف المتطرف الآخر، فيفرح بالثقافة الأوربية الجديدة فرح الأطفال باللعب والهدايا، يقبولها ولا يحللونها، ويلمسونها من السطح ولا يتعمقونها كما يفعل الذين لا يجيدون في الضرب علي الماء بالأذرعة الأرجل هؤلاء - في فرحتهم الغامرة باللغة الجديدة - يفزعهم أن تذكر لهم شيئا عن تراث عربي ينبغي أن يبعث ليحيا بنا ولنحيا به[2]

فليتهم فرحوا بهذه الثقافة الغربية ورضوا بالذل والعبودية لها، وهاموا بحبها واكتفوا بذلك، تاركين لنا تراثنا التالد المجيد، وتعلقوا بتلك الثقافة الغازية التي تريد أن تقضي علي تراث «أسلاف تركوا علي درب الحضارة موضع أقدام

---

(١)الأعراف : الآية : ٣٢.

(٢)محمود، زكي نجيب : (ميلاد جديد) مجلة مواقف، العدد الأول، ١٩٦٩م ، ص :٧

لن تمحوها رياح»[١] ومهما انحي «زكي نجيب محمود» باللوم علي الطرف الذي «يجزع من الثقافة الأوربية الحديثة أشد الجزع، ويعدها ثقافة دخيلة تستهدف التسلط والسيطرة»[٢] فإن غزوها وتسلطها وحقدها علي تراثنا ومجتمعنا يصبحان حقيقة لا نقول بها نحن الذين لا نتردد في الجهر بهذا، وإنما يقول به كتاب مجلة (مواقف) التي تسير في ركن الحداثة وعلي نهجها. فنديم البيطار في موضوعه (نحو علمنة انقلابية) يقول: «فالمجتمع العربي كان منذ قرون طويلة فريسة غزو أجنبي خاضعاً ومعرضا لثقافة تختلف كما ونوعا[٣] واتسع هذا الغزو حتي تمكن من إحكام القبضة والسيطرة علي الأمة وبث أفكاره ومبادئه التي تولاها أبناؤنا نيابة عنه في شتي مناحي الحياة، وبخاصة في مجال الأدب، لأنه «أخطر الدراسات في أم الأرض جميعا، ولأن الغش فيها خفي ينساب، وهو لخفائه شديد التأثير في عقول الناس وتفكيرهم، وبالغ الضرر في حياة الناس عامة، ومنذر بخطر يغتال الفكر الإنساني ويؤدي إلي تدمير الثقافة والحضارة جميعا، لأنه يعتمد علي الكلمة المنسابة التي تركب الألسنة، وتنفذ في العقول، فتهدد سلامتها وبراءتها من الآفات، ومعلوم بالبديهة أن الغش والتزييف في العم لا يؤذيان كآذاهما في الدراسات الأدبية، لأن كشفهما في العلوم سهل وميسور، ولكنه في الأدب عسير شديد العسر[٤]

وبالفعل كان التأثير من نافذة الأدب الواسعة حتي أصبح عميد الأدب العربي، وكتبه هي التي تحمل هذه المفاهيم الغربية، والتصورات التي أراد الغربيون بثها ونشرها بين أبناء الأمة العربية، لتكون النموذج الذي يحتذي والأسوة الحسنة التي بها يهتدي فتعلق بها المتهافتون علي موائد الغرب، دون تمهل وروية، وفحص لما يحمله من مخاطر، فنبذوا أدب أمتهم وما فيه من قيم وأخلاق وفضائل ومثل.

وظلوا يرددون أنهم لا يريدون تعلقا بالغرب وآدابه، وإنما يعشقون الحرية والانعتاق والانطلاق ويرفضون العبودية والقيود، في حين أنهم لم يكتفوا بالتعلق بها، وإنما أصبحوا يمجدونها، ويرفضون كل ما يربطهم بأمتهم وتراثها التليد وأدبها الخالد.

ومهما ادعي أهل الحياء منهم، من أنهم لا يرفضون التراث، وإنما ينبذون القيود والحدود والسدود، فإن النصوص تفضح ذلك الإدعاء وتكشف

(١) محمود، زكى نجيب : مجلة مواقف، العدد الأول، ١٩٦٩ م، ص :٦.
(٢) محمود، زكى نجيب : مجلة مواقف، العدد الأول، ١٩٦٩ م، ص :٧.
(٣) البيطار، نديم: (نحو علمنة انقلابية)، مجلة مواقف، العدد الثانى : ١٩٦٩م، ص : ٤٢.
(٤) شاكر : محمود محمد، أباطيل وأسمار، القاهرة، مطبعة التمدن، ط ثانية : ١٩٧٢ م، ص : ١٧٨.

ارتهانهم للثقافة الغربية وتعلقهم بها تعلقا وصل حد العشق الأعمي الذي جعلهم يتمردون علي تراثهم وما فيه من قيم، ولنستمع إلي غالي شكري يقول «أولئك أبناء مدرسة (التجاوز والتخطي) التي تعبر أسوار حضارتنا بقصد الذوبان في أعلي مستوي حضاري بلغه العالم المعاصر، هروبا من مرحلة التخلف المرير التي نجتازها نحن، أولئك يرفضون التراث المطلق والشكل والرؤية الفكرية، بغير مساومة ولا تجزئ ولا تردد، إنهم يتصلون بالرؤية الحديثة في الشعر بغير مواكبة لواقعهم الخاص، وإنما بالانصهار في بوتقة الإنسان الحديث، وحضارته المتبلورة في أوربا. هؤلاء تمردوا حياتياً أولا علي كافة أشكال المطلق من مقدسات التراث إلي مقدسات الواقع الراهن، لذلك جاء تمردهم الشعري مطابقا لتمردهم الواقعي، فأقبلوا يحطمون الصياغة الخليلية قديمها وجديدها، ويمزقون الارتباط (العقائدي) بالتراث لتحرر ذواتهم أولا»[١]

فماذا يفيد هذا النص؟ إنهم أبناء مدرسة التجاوز والتخطي لحضارتنا، الذين برفضون التراث للإنصهار في بوتقة الحضارة الغربية، مع التمرد علي أشكال المقدسات وتمزيق الارتباط (العقائدي) بالتراث.

مع كل هذا يقولون لنا إن التجديد «أو الإبتمار يعيد، علي العكس في هذا المنظور بناء الماضي ويعطيه أبعاد جديدة»[٢]

غير أن هذا الإدعاء تبطله كتاباتهم وتصريحاتهم التي تعترف صراحة بأن الحركة الحديثة «غيرّت بالفعل في الاتجاه العام للشعر العربي وانعطفت به وجهة نظر أخري هي بلا ريب وجهة الشعر الغربي الحديث»[٣] فهذا اعتراف صريح بأن الحداثة انعطفت بالاتجاه العام للشعر العربي وجهة الشعر الغربي، وأن الوشائج بينها وبين الشعر العربي قد ضعفت ووهنت إلي درجة كبيرة، وتمردها واختلافها مع التراث اختلاف كيفي وليس في الدرجة. لهذا فقد «شاع الرأي بأن حركة التحديث تهدف إلي قطع الصلة بالماضي في الكتابة الأدبية»[٤]

فالذي يقطع الصلة بماضية يحكم علي نفسه بالموت، لأنه قطع شرايين الحياة التي تربطه بجذوره، و«الذي ينفصل عن الجذور، إنما يشبه النبات الذي

---

(١) شكرى، غالى : شعرنا الحديث إلى أين، بيروت: دار الأفاق الجديدة، ط. ثانية، ١٩٧٨ م ، ص ٢٧ - ٢٨.

(٢) أدونيس، على أحمد سعيد : الثابت والمتحول، (صدمة الحداثة)، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط. ثانية، ١٩٧٩م، ص : ١٠١.

(٣) شكرى، غالى: شعرنا الحديث إلى أين، بيروت ، دار الأفاق، ط. ثانية مرجع ، ص١١٢.

(٤) الطعمة، صالح جواد: الشاعر العربى المعاصر ومفهومه النظرى للحداثة) مجلة فول: العدد الرابع ، المجلد الرابع، ١٩٨٤ م ، ص ١١ - ١٢ - ٣١ - ١٣٢.

يعيش علي سطح الماء، فلا يقوي علي مقاومة التيارات العنيفة[1]

ومع الاعتراف الصريح من أهل الحداثة بقطع صلتهم بالتراث فإن أستاذنا «د. عز الدين اسماعيل» كثيرا ما يقف مدافعا عنهم، وأنهم يعيشون في ثنايا التراث، فيقول:

فشعراء هذه التجربة قد استطاعوا – لأول مرة – أن ينظروا إلي التراث من بعد مناسب، وإن يتمثلوه لا صورا وأشكالا وقوالب، بل جوهرا وروحا، فأدركوا فيه بذلك أبعاده المعنوية، وهم في خروجهم علي الإطار الشكلي للشعر القديم، لم يكونوا بذلك يحطمون التراث، بل كانوا يحطمون شكلا كان قد تجمد، ومن شأنه أن يتطور ويتجدد، فليس الشكل هو روح التراث، وإن ارتبط به في يوم من الأيام[2]

ولعل هذا الرأي يقبل من حيث صدقه علي الشكل، لأن الشكل والخروج عليه أمر قد بدأ متقدما، وتناولته الأقلام بالكتابة بشكل يغني عن التعرض له هنا، ولكن حديثنا ينصب علي المضمون وما فيه من هدم للمعتقدات والقيم.

هدم المعتقد:

إن الخلفية العقائدية أو الفكرية لأي إنسان هي التي تحدد نظرته للفن والإبداع وخلفية الحداثيين عند معظمهم خلفية إلحادية، كما عبر بذلك «محمد بنيس» بقوله: «إن الحداثة لم ترتبط قط بالتحليل النفسي ولكن بالماركسية أيضا»(٣)

إنها – أي الحداثة – اتجاه علماني إلحادي يرفض التصورات المرتبطة بالشرائع والأديان ، ويدعو إلي الاقتداء والاهتداء بما فعله (نيشته) في رفضه للمسيحية حضارة ودينا، علما بأن قادة الحداثة يدركون أن رفض نيشته وغيره من علماء الغرب للمسيحية، إنما هو بسبب تسلط الكنيسة علي الرقاب،و وتدخلها فيما لا يعنيها، حتي منعت العقول من التفكر والتدبر، والتعلم باعتبارها معينة للبشر ومرشدة لهم ليخرجوا من قبضة الكنيسة وغطرستها.

أما الإسلام فإنه الداعي للعلم، وجعلته فريضة، والناعي علي من لَمْ يتعلم ويتفكر في آيات الله المنطوقة والمنظورة.

ووصفي لهذا الاتجاه بالعلمنة لم يكن من عندي، وإنما أخذاً من قول «خالدة سعيد» «تبدو العلمنة – كمبدأ – بعدا من أبعاد الحداثة، دون صيغة

---

(١) إسماعيل عز الدين: الشعر العربى المعاصر، قضاياه وظواهره الفنية والمعنوية ، بيروت، دار العودة ودار الثقافة، ط، ثانية، ١٩٧٢ م،ص :١٦.

(٢) إسماعيل، عز الدين: الشعر العربى المعاصر، ص ص ٢٨ – ٢٩.

(٣)الطعمة، صالح حداد: مجلة فصول، العدد الرابع، المجلد الرابع، ١٩٨٤م، ص ١٢.

محددة بعينها، وفي إطار الحداثة علينا أن نقرأ المفكرين العلمانيين، القوميين منهم والماركسيين، وقد أسهم هؤلاء المفكرون بدورهم في إذكاء تيارات الحداثة الغربية وتعميقها»[1] لهذا انطلقت تنهل» من ماء الفكر المادي العلماني الأسن، فلا تقيم وزنا لحرام ولا تراعي قيما، ولا مثلا ولا أديانا»[2]

وتمثل هذم المعتقد في كل أعمالهم، وأقوالهم دون حياء أو خجل أو خوف من الله، وكيف يستحي من يتجرأ علي الله وأنبيائه ورسله من أولي العزم فها هو ذا نزار قباني يقول عند قوله تعالي ﴿واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها مكانا شرقيا، فاتخذت من دونهم حجابا فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا﴾[3] هذه واحدة من قصائد الله . . . هل أدلكم علي قصائد أخري «إذن فافتحوا الأناجيل . . . اقرؤوا المزامير لتروا كيف تسيل حنجرة الله بالشعر لتروا كيف تشف الكلمة حتي لتكاد تيطر . . . لتروا كيف يجلس الله علي مسند حرف[4] تعالي الله عن ذلك علوا كبيرا، إنه يحاول وصف القرآن بأنه شعر، ليضلل البسطاء، حتي يصعب عليه الارتقاء بالفهم من أن يصل إلي مستوي الجاهليين الذين وصفوا القرآن بأنه سحر يؤثر.

أما الجرأة علي الأنبياء والاستخفاف بهم فتلك بداية الإبداع التي تمثلت في استخفاف قدوتهم (رامبو) بالمسيح عليه السلام، وأكد هذا أدونيس بقوله «لا يعبر عن آراء ترفضها أكثرية المجتمع أدبا فاسدا بالضرورة تجب محاربته، كلنا يعرف من هو المسيح، ولعنا نعرف كيف خاطبه (رامبو) يسوع، يالصا أزليا يسلب البشر بنشاطهم حين تصلص جرأة الإبداع العربي سيرته الخالقة المغيرة البادئة المعيدة[5] أين الإبداع هنا؟ إنها الوقاحة وقلة الأدب والتخلي عن العقيدة والاقتداء والاهتداء بملاحدة الغرب من أمثال نبشتة ورامبو وبودلير، والسير علي منوالهم، فنستمع إلي «عبد العزيز المقالح» في قصيدته (الاختيار):

كان الله قديما، حبا كان سحابة

كان نهارا في الليل

وأغنية تتمدد فوق جبال الحزن

---

(١) قصاب، وليد ابراهيم، مجلة الدراسات الإسلامية والعربية، الامارات العربية، العدد السادس، ١٤١٤ هـ / ١٩٩٣ م ، ص : ٢٣٥.

(٢) قصاب، وليد ابراهيم، مجلة الدراسات الإسلامية والعربية، الامارات العربية، العدد السادس، ١٤١٤ هـ / ١٩٩٣ م ، ص : ٢٠٣.

(٣) سورة مريم، الآيتان : ١٦ - ١٧.

(٤) الربيح، محمد عبد الله، المسلمون : العدد، ١٨٨ ، ٢٨ محرم، ١٤٠٩ هـ : ١٩٨٨م.

(٥) أدونيس، على أحمد سعيد: زمن الشعر، بيروت، دار العودة، ط ثانية، ١٩٧٨م،ص ١٤٨.

كان سماء تغسل بالأمطار تجاعيد الأرض

أين ارتحلت سفن الله . . . الأغنية الثورة

صار رمادا، صمتا، رعبا في كفن الجلادين[1]

فهل من فن أو إبداع في هذا؟ إنه الخروج عن المألوف، والتفوه بالكفر، وفي اعتقادي إنهم لا يريدون فنا ولا إبداعا، وإنما يريدون تخلصا من كل مقدس، وهجوما عليه حتي يصلوا إلي تحطيم المعتقد الديني وهدمه، جاء ذلك في دعوتهم «إلي تحرير العربي من كل سلفية، ووجوب إزالة القدسية عن الماضي، واعتباره جزءا من تجربة أو معرفة غير ملزمة إطلاقا، والنظر إلي الإنسان تبعا لذلك، علي أن جوهره الإنساني الحقيقي هو في كونه خلاقاً مغيراً أكثر منه وارثا ومتابعا[2] وقد يظن أنهم يعنون بالتحرر من كل سلفية، التحرر من بحور الخليل وعروضه، لكن إن هم أرادوا ذلك، ذكروه دون مواربة، لذلك فالفلسفية والقدسية يزيدون بها معتقدات الأمة التي يرون أنها عادات إنسانية يفالأديان والمذاهب الأخلاقية من وجهة نظر انثرولوبوجية هي عادات إنسانية[3]

لهذا كله يأتي الواحد منهم فيعلن صراحة «أنه يرفض الدين كما وصل إليه . . . فالأديان بالنسبة إليه ليست موحاة، وإنما هي وضع قام به أشخاص أذكياء.

وإذ ينكر الوحي، ينكر بالضرورة النبوة وينكر وجود الأنبياء، والنتيجة الطبيعية لإنكار الدين وحياً ونبوة، هي إنكار التعاليم أو المعتقدات التي جاء بها[4].

وانطلاقا من هذا المفهوم الخاطئ، ورفضهم للدين، وإنكارهم للوحي والنبوة، أعلنوا كفرهم وإلحادهم صراحة فقال الرصافي «إن الحجاب المفروض علي المرأة باسم الشرع، ليس من الشرع، بل إن مناهضته واجبة، حتي ولو كان الدين يقول به، فالحجاب الحقيقي هو العلم والأخلاق»[5]

وهل من خلق دون دين؟ وهل من فائدة للعلم دون دين؟ علماً بأنهم نبذوا الأخلاق وهدموها ودمروها، لأنهم دمروا الأخلاق كلها، وعلي قمة القيم

(١) عصفور: جابر : قضايا وشهادات - الحداثة، أ - النهضة، دمشق، دار كنعان، صيف ١٩٩٠، ص ٣٧٣.

(٢) أدونيس، على أحمد سعيد : الثابت والمتحول - الأصول ، بيروت دار العودة، ط، أولى ١٩٧٤م، ص ٣٤.

(٣) ليفز، ف. ر. اتجاهات جديدة فى الشعر الانجليزى، ترجمة عبد الستار جواد، بغداد، دار الشئون الثقافية العامة، ط، ثانية، ١٩٨٧ م ، ص ٨٤.

(٤) أدونيس، على أحمد سعيد: الثابت والمتحول، صدمة الحداثة، مرجع سابق، ص ٦٥.

(٥) أدونيس، على أحمد سعيد: الثابت والمتحول، صدمة الحداثة، المرجع السابق، ص ٦٢.

الأخــلاق، ومــاذاك إلا لأنهم لا خلق لهـم ولا دين، ومَنْ لا دين له نتــركــه ونتجاهله كـما فعل دكتور «إبراهيم بيومي مدكور» حينمـا سئل عن هؤلاء الحـداثيين الذين يريدون أن يكون القـرآن مـثـله مـثل أي نص أدبي يخـضع للدراسة والنقد فقال:

«هؤلاء لا دينيون وأنا لا أتحدث إليـهم لأنهم لا يستحقـون ذلك، لأنني أومن بمبدأ رئيسي وهو من لا دين له، لا وجود له ولا قيمة له - وأنا لا أخشي بأس هؤلاء ، لأنهم خونة لدينهم ووطنهـم . . . . فالخيانة وحدها كفيلة بأن تقضي عليه، وأمثال هؤلاء الأقزام غرباء في مجتمعنا الإسلامي»[1]

وقد صدق بيومي مدكـور، فالله سبحانه وتعالي يقول: ﴿لِيُنذِرَ من كَانَ حَيًّا﴾[2] فمن لم يكن مؤمنا لم يكن حيا حياة حقيقية ، فكأن الكفرَ هو الموت، ولذلك إذا أعطاه الله الجوارح فإنها لا تفيده، لأنه لم يستعملها في طاعة الله التي خلق من أجلها. قال تعالي : ﴿وما خلقت الجنَّ والإنس إلا ليعبدون﴾[3]

فـقلوبهم لا تفـقـه، وعيـونهـم لا تبـصـر، وآذانهم لا تـسـمـع ، فأصـبـحـوا كالأنعام بل هم أضل، قال تعالي: ﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس، لهم قلوب لا يفقـهون بها، ولهـم أعين لا يبصرون بها، ولهـم آذان لا يسـمعون بها، أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون﴾[4]

وليتن الأمر وقف عند هذا، من الإنكار والرفض للدين، فقد تجاوزوا ذلك، وحاولوا قتله، فلهذا (بولس نويا) المشرف علي أطروحة أدونيس (الثابت والمتحول . . . بحث في الاتبـاع والإبداع عند العرب) الأصـول، والذي أهديت له هذه الأطروحة بعد طبعهـا، يقـول : «ذكـرت في الأطروحة إن التراث بمثابة الأب، ونحن نعلم منذ (فرويد) أن الابن لا يستطيع أن يكتسب حريته ويحقق شخصيته إلا إذا قتل أباه[5]

وقد يقال إنّه قصد التراث ولم يقصد الدين، غير أنهم يعرفون تماماً أنه لا فصل بينهـما، فالدين «متداخل أو مندمج بالظواهر الثقافية الاجتماعية، بحيث لا يمكن وضع حدٍ دقيق يفصل بينها وبينه، فالتراث الشعري العربي هو في آن

---

(١) مدكور، ابراهيم بيومى: (حوار) اجراه حمدى الحلوانى. مجلة الوعى الإسلامى، جامعة الكويت، العدد ٣٦٣، ذو القعدة ١٤١٦هـ ./ ابريل ١٩٩٦م، ص ٦٢

(٢) سورة يسن: الآية: ٧٠ (٣) الذاريات ، الآية : ٥٦.

(٤) الأعراف، الآية : ١٧٩.

(٥) أدونيس، على أحمد سعيد، الثابت والمتحول - الأصول - مرجع سابق، ص ١٢.

واحد ديني ولغوي، والتراث الديني هو كذلك لغوي وديني[1] ومع هذا يريدون قتله، ويدعون الابن لقتل أبيه انطلاقا من نظرية فرويد التي أقامها معتمدا علي حالة المرضي الشاذين !!!

وانطلاقا من فهمهم «أن التراث بمثابة الأب» سنضع الأب - التراث - في مكانة تليق به، انطلاقا من مفهومنا الإسلامي الذي يعظم الأب، ويجله ويقدره، ويأمرنا ببره والإحسان إليه ، جاء ذلك في كثير من آيات القرآن، قال تعالي: ﴿وقضي ربك ألا تعبدوا إلا أياه وبالوالدين حسانا، إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما، فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما﴾[2] . فلا تقل لهما أف ،هذا اللفظ الذي لا يتجاوز مجرد امتعاض أو ضيق دون تلفظ بكلمات غاضبة، ينهي عنه الإسلام نحو الأبوة، فكيف بقتله ؟؟!! سبحان الله إنه السقوط في الهاوية.

ويستمر القرآن في اهتمامه بالوالدين فيقول جل شأنه: ﴿ووصينا الإنسان بوالديه حسناً﴾[3] ويقول: ﴿ووصينا الإنسان بوالديه حملته أمه وهنا علي وهن وفصاله في عامين أن أشكر لي ولوالديك إلي المصير﴾[4] وقال جل شأنه: ﴿ووصينا الإنسان بوالديه إحسانا﴾[5]

فهكذا نحن، نحسن للأب، لأن خلقنا الإسلامي الذي يكرهونه ويذمونه يأبي ذلك، وديننا يحثنا علي الإحسان إلي الأب، ويقرن شكره سبحانه وتعالي بشكر الأب ﴿أن اشكر لي ولوالديك إلي المصير﴾[6]

فالمفاهيم بيننا وبينهم متباينة، والإتجاهات مختلفة، والسبب في ذلك بعدهم عن أصلهم واهتدائهم بالقرب، وإحساسهم العميق بضرورة تجاوز مرحلتنا الحضارية المتخلفة، وتخطيها إلي أعتاب حضارة (الإنسان) في الغرب، لذلك ارتبطوا مصيريا بالتراث الغربي[7]

إننا نجد ما نقوله لهؤلاء وأمثالهم إلا قول «إبراهيم بيومي مدكور» الذي تقدم «من لا دين له، لا وجود له ولا قيمة له» وما ذاك إلا لأن نفوسهم امتلأت

(١) أدونيس ، الثبت والمتحول - الأصول -، مرجع سابق، ص ١٢.
(٢) سورة الإسراء، الآية : ٢٣.
(٣) سورة العكبوت، الآية : ٨
(٤) سورة لقمان، الآية ١٤.
(٥) سورة الأحقاف، الآية ١٥ .
(٦) سورة لقمان، الآية ١٤.
(٧) شكري، غالي، شعرنا الحديث إلى أين، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ط ثانية، ١٩٧٨م، مرجع سابق، ص ٢٨.

حقدا، حتي أصبحت تري في الشريعة قوة معادية متسلطة لابد أن تهدم، لأنها - في نظرهم - مفروضة من الكاهن الطاغية، الاقطاعي، الشرطي، تعالي الله عن ذلك علوا كبيرا، فجبران في (المجنون) يري أنه لا راحة للإنسان» إلا إذا هدم كل ما يعادي حريته الكاملة، وتفتحه الملئ، وما يقف حاجزا دون طاقته الخلاقة، وتتجسد هذه القوة المعادية كما يري جبران فيما يسميه الشريعة بتنويعاتها وأشكالها السلطوية الماورائية والاجتماعية: الله (بالمفهوم التقليدي) الكاهن الطاغية والإقطاعي الشرطي[1]

وهكذا يستمرون في ضلالهم، وتجنبهم علي المعتقد الذي حرمت منه عقولهم، وساروا في غيهم، ظانين أنهم بلغوا الرشد وأحسنوا الصنع في حين أنهم الأخسرون أعمالاً، الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا، فتجاوزا الحدود، وأصبحوا يستخفون بالقدر، ويرفضون أن تكون هناك أقدار تتحكم في العالم فيقول جابر عصفور : «تري ما القيمة التي يمكن أن ينطوي عليها (الإنسان) مع هذه المقولة؟ - القدر -إنه يتحول إلي كائن مهين مطبوع علي ما هو عليه، خطاء بطبعه الذي تسيطر عليه نفس لوامة تتكرر ضلالتها من عصر إلي عصر»[2]

ويستهويه التطاول ويظن أنه بلغ شأوا يمكنه من الاستخفاف بالنصوص الشرعية المتمثلة في الأحاديث النبوية، فيري أن الرجوع إلي مثل هذه النصوص التى أوردها دون تمييز بين صحيحها وضعيفها وسليمها وسقيمها، نوع من التقليد الاتباعي ، وهذه النصوص تتمثل في أقوال تجمع شتاتا متفرقا من أحاديث وأقوال لبعض العلماء كقول:

«قدم الإسلام لا يثبت إلا علي قنطرة التسليم».

«إن الشيطان مع الواحد، إن الشيطان مع من يخالف الجماعة، قف حيث وقف القوم؟ وقل بما قالوا . . . وكف عما كفوا واسلك سبيل السلف الصالح، أياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة ،وكل ضلالة في النار»[3]

وهكذا يجمع بين هذه الأقوال ليستخف بالرجوع إلي أحاديث الرسول صلي الله عليه وسلم بمدلولها الذي لا يتناسب مع فهمه السقيم إذ أنه لا يدرك كيف يكون الشيطان مع الواحد؟ وقد كاد أن يكون هو نفسه شيطانا دون أن يدرك ذلك، علما بأن الحديث هذا توجيه نبوي عن الانفراد والوحدة، ويجعل

---

(١) أدونيس، على أحمد سعيد: الثابت والمتحول - صدمة الحداثة، مرجع سابق، ص ١٨١.
(٢) عصفور، جابر، قضايا وشهادات - الحداثة أ- النهضة، مرجع سابق، ص ٣٦١.
(٣) عصفور، جابر، قضايا وشهادات - الحداثة أ- النهضة، مرجع سابق، ص ٣٥٩.

الذهاب والسفر علي سبيل الوحدة من فعل الشيطان، فهو توجيه وحث علي اتخاذ الرفقة في السفر.

وهم مدركون لهذا، غير أنهم يرفضون أي ارتباط بالدين والقيم، ويدعون إلي التحرر، فيقولون : «إن تحرر الشعر العربي الجديد من قيم الثبات في الشعر واللغة يستلزم تحرره أيضا من هذه القيم في الثقافة العربية كلها، ولعل هذا الثبات في الشعر واللغة عائد إلي طبيعة هذه الثقافة بالذات، الثقافة العربية التي سادت، هي في جوهرها ، ثقافة دينية، ذات بعد مني، أي أنها نشأت في أحضان الدين، وتحت راية الدولة التى تحميه وتحكم باسمه، وتاريخ الفكر العربي يرينا إلي أي حد كانت السيطرة الدينية قوية وحاسمة علي المفكرين والفلاسفة مما اضطرهم إلي توجيه ما يكتبون في اتجاه التوفيق بين العقل والدين[(١)]

إذن لا غرابة في محاولتهم الجادة لهدم الدين لأنهم يريدون التحرر والتخلص منه، باعتباره عائقا – في نظرهم – يقف دون تحقيق رغباتهم الشيطانية التي تري أن «الأديان والمذاهب الأخلاقية من وجهة نظر انثروبولوجية هي عادات إنسانية»[(٢)]

ولهذا قال مجنونهم في (المجنون) واصفا الصبر بأنه «كان وما يزال لعنة الأقوام الشرقية التي تؤمن بالقدر»[(٣)] وليته كان مجنونا فيعذر، غير أنه يعد عاقلا يحاسب علي فعله وكتاباته التي تعلق بها أهل الضلال والإلحاد ممن تستهويهم الكلمات الرنانة دون إدراك لأبعادها ومخاطرها، ولذلك تعلقوا بكتبه وما فيها من كفر صريح، أيده أدونيس بقوله «وقد رأينا أن جبران قتل الله»[(٤)] وهو يقلد في هذا نيتشة.

فهو إذن ذو عقل وفكر يستعلمه في هذا الضلال الذي يتعلق به من كان مثله في الضلالة والعمي، فيكتب مثل تلك الكتب التي يأخذها الجهلة وأصحاب العقول الخاوية، فتوردهم موارد التهلكة، حتي يصدق فيهم قول الله تعالي: ﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها، ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون﴾[(٥)]

ويتمثل هذا الضلال والتعلق بالغرب في حبهم وتقديسهم للثقافة الغربية

---

(١) أدونيس، على أحمد سعيد: زمن الشعر، مرجع سابق، ص ٤٠.
(٢) ليفز، ف.ر. اتجاهات جديدة فى الشعر الانجليزى، مرجع سابق، ص ٨٤.
(٣) عصفور، جابر : قضايا وشهادات، مرجع سابق، ص١٩٤.
(٤) عصفور، جابر : قضايا وشهادات، مرجع سابق، ص١٧٨.
(٥) سورة الأعراف : آية : ١٧٩

بكل ما تحمل من وثنيات وكفر، وأما الإسلام الذي يشيرون إليه بالثقافة الشرقية غالبا، فرأيهم فيه يمثله سلامة موسي قائلا: «أما الثقافة الشرقية فيجب بأن نعرفها لكي نتجنبها لما نري من أثارها في الشرق، آثار العبودية والذل والتوكل علي الآلهة[1]

ثم يتجه إلي الأهر فيصفه بأنه يبعث فيهم «ثقافة القرون المظلمة– ويخرج – شيوخا يزالون يلبسونها الجبب والقافطين، ولا يتورعون من الوضوء علي قوارع الطرق في الأرياف ولا يزالون يسمون الأقباط واليهود (كفارا) كما كان يسميهم عمر بن الخطاب[2]

وهكذا يتمثل الكفر في أقوالهم وأشعارهم، وكان بالإمكان أن نورد كثيرا من أشعارهم التي تمثل الكفر واضحا، لهذا سأكتفي بأنموذجين فقط، لأن مثل هذه الأشعار لا نريد تسجيلها والإكثار منها.

فلنستمع لصلاح عبد الصبور في قصيدته (الإله الصغير) تعالي الله عن ذلك علوا كبيرا، فليس هناك إله صغير وإله كبير، وإنما هو إله واحد أحد (وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم)[3] وهو أكبر من كل كبير (فالله أكبر) شعار المسلم الدائم، فيقول صلاح:

كان لي يوما إله، ملاذي كان بيته

قال لي : إن طريق الورد وعر، فارتقيته

وتلفت ورائي، ماوجدته

ثم أصغيت لصوت الريح تبكي، فبكيته

ذات يوم كنت أرتاد الصحاري، كنت وحدي

حين أبصرت إلهي، أسمر الجبهة، وردي

ورقصنا وإلهي للضحي خدا لخد

ثم نمنا ولهي بين أمواج وورد

ومع هذا الكفر الصريح، الذي لا نجد له تأويلا يخرجه عن دائرة الكفر نستشهد بقصيدته (الناس في بلادي) والتي اشتهرت بين الأدباء والكتاب وفيها

---

(١) موسى، سلامة: اليوم والغد، عنى بنشره إلياس أنطوان إلياس صاحب المطبعة العصرية ، الفجالة، كتب بين سنتى ١٩١٠م – ١٩١٤م، ص ٨

(٢) موسى، سلامة، اليوم والغد، مرجع سابق، ص ٢٣١.

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٦٣.

أيضا كفر صريح، إذ يقول صلاح عبد الصبور:

ما غاية الإنسان من أتعابه «ما غاية الحياة؟ يأيها الإله؟

الشمس مجتلاك . . . والهلال مفرق الجبين

وهذه الجبال الراسيات عرشك المكين

وأنت نافذ القضاء . . . يأيها الإله

بني (فلان) واعتلي وشيد القلاع

وأربعون غرفة قد ملئت بالذهب اللماع

وفي مساء واهن الأصداء جاءه عزريل

يحمل بين أصبعيه دفترا صغيرا

وأول اسم فيه ذلك الفلان

ومد عزريل عصاه

بسر حرفي (كن) بسر لفظ (كان)

وفي الجحيم دحرجت روح فلان

يأيها الإله، كم أنت قاس موحش يأيها الإله[1]

هكذا يتجرأ فيصف الله بالقسوة؟ الله الذي أنعم بنعمائه التي لا تحصي ولا تعد (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها)[2] والقائل: (ورحمتي وسعت كل شيء)[3]

أما البياتي فيقول في ديوانه (كلمات لا تموت) كلاما يصعب علي المؤمن أن يكتبه إلا من قبيل - حاكي الكفر ليس بكافر- فهو يصف الله سبحانه وتعالي بأنه يباع لدي اليهود في مدينته، وهو مشرد طريد، أجير قواد مصاب بالجنون، يخدع العباد.

سبحان رب العباد الرحمن الرحيم الذي لو يؤاخذ الناس بفعلهم لأهلكم جميعا (ولو يؤاخذ الله الناس بما كسبوا ما ترك علي ظهرها من دابة)[4]

فماذا قال البياتي:

(١) عبد الصبور : صلاح، الأعمال الكاملة ، شعر صلاح عبد الصور، مرجع سابق، ص ٥٥.
(٢) سورة النحل، الآية : ١٨
(٣) سورة الإعراف، الآية: ١٥٦
(٤) سورة فاطر، الآية : ٤٥

الله في مدينتي يبيعه اليهود

الله في مدينتي مشرد طريد

أراده الغزاة أن يكون لهم أجيراً شاعراً قواد

يخدع في قيثاره المذهب العباد

لكنه أصيب بالجنون(١)

تعالي الله عما يقولون علوا كبيرا، فالشاعران يعلنان كفرهما صراحة ويسيران في مجري الفلسفة الغربية المادية التي ادعت «إن الله قد مات» فجاء هذان يصفان الله بصفات لا تخرج إلا من نفس مريضة محرومة من نور الإيمان، ويعلنان عن عقيدة الإنكار لوجود الله، فتجرأ حيث وصف الأول الله بالقسوة والثاني سخر منه فجعله يباع في المدينة وهو مشرد مصاب بالجنون، ومع هذا الإلحاد السافر، فأين المضمون الذي يريدان تحقيقه!!؟

هدم القيم الفاضلة

قبل أن نقف علي هدمهم للقيم لابد من إشارة دالة – ولو بشئ من الإيجاز – علي معني القيم وإن كان من الصعب الوصول إلي تحديد دقيق لمعناها، فقد «اهتم فلاسفة الأخلاق بدراسة القيم الخلقية وتعددت فيها أراؤهم»(٢)

ولذلك نجد الباحثين «منذ القدم ومازالوا يختلفون حول تحديد معني الخير أو القيمة الأخلاقية»(٣) لهذا كله من الصعوبة بمكان أن نصل إلي تعريف دقيق لها، ولكن هذا لايمنع من إيراد بعض ما قيل في الإطار حتي يقرب الفهم من إدراكها.

فالقيم في اللغة جمع قيمة، والقيمة واحدة القيم، وهو تضمن الشئ بالتقويم، قال أبو عبيدة: «استقمت بمعني قومت، وهذا كلام أهل مكة يقولون: استقمت المتاع أي قومته، وهما بمعني، وفي الحديث قالوا يا رسول الله -ﷺ- (لو قومت لنا؟ فقال : الله هو المقوم)(٤) من حيث اللغة.

---

(١) البياتي، عبد الوهاب ، (كلمات لا تموت) بيروت، دارالعودة، رقم الطبعة وتاريخها لم يذكرا، ص ٢٥.

(٢) الجليند، محمد السيد. في الفلسفة الخلقية لدى مفكري الإسلام، القاهرة، مكتبة نهضة الشروق، رقم الطبعة وتاريخها لم يذكرا، ص ٥٨.

(٣) العزاء، عادل، العمدة في فلسفة القيم، دمشق، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط. أولى ١٩٨٦م. ص ٥١٦.

(٤) الزبيدي، السيد محمد المرتضى. بنغازي، دار ليبيا للنشر والتوزيع، ص ٣٦.

أما الأدباء والفلاسفة فقد اختلفوا في تحديدها أيضا ولم يصلوا إلي ما يقنع، فصاحب المعجم الأدبي يقول عنها: هي«كل ما يتمسك به فرد أو فئة اجتماعية، من ذلك أن الحرية هي القيم الديمقراطية . . . . إن مفهوم القيم هو أصلا نابع من الذات ومتأثر بها فهو بالتالي مختلف بتنوع الأشخاص والمواقف، ومرتبط بتحقق الحاجات أو إرضائها»[1]

فهذا تعريف لم يشف الغليل، مما يضطرنا لأن نتجه للفلاسفة، فالمجمع اللغوي في معجمه الفلسفي يقول : «القيمة من حق وخير وجمال تكون:

أ- صفة عينية كامنة في طبيعة الأقوال (في المعرفة) والأفعال (في الأخلاق) والأشياء (في الفنون ومادامت كامنة في طبيعتها فهي ثابتة لا تتغير بتغير الظروف والملابسات.

ب - صفة يخلعها العقل علي الأقوال والأفعال والأشياء طبقا للظروف والملابسات وبالتالي تختلف باختلاف من يصدر الحكم . . .[2]

ومادامت خاضعة لفهم من يصدر الحكم، فمن الصعب تحديدها، ولعل هذا ما جعل أميل بربيه يحددها بتحديد يجمع فيه بين الأضداد فيقول: «فالقيم هي الأوصاف كالجميل والقبيح، والخير والشرير، والشريف والوضيع، والعدل والجور، والظاهر والخبيث، والشهي والمنفر، وكل قيمة إيجابية تصحب كما نري بقيمة سلبية»[3]

لهذا كان لابد أن نقول في العنوان (القيم الفاضلة) حتي نخرج القيم الأخري السلبية - إن صح وصفها بالقيم - كالوضيع والجور والخبيث.

فمن تأمل جيدا في عمل الحداثيين يجد همهم الأساسي هو القضاء علي المعتقد والقيم وهدمها، والاقتداء بالغرب وملاحدته من أمثال نيتشه وررامبو وبودلير وفرجينيا وجيمس ولورانس وجويس .

وردوارد الخراط فى تعريفه للحداثة يؤيد ما نقول، فقد جاء تعريفه لها بقوله لعل التعريف الأول للحداثة إنها نفى، وأنها نقيض نظام من التقاليد التى رسخت ... تنطوى فى كل العصور[4] .

---

(١) عبد النور، جبور، المعجم الزدبي، بيروت، دار العلم للملايين، ط، أولي ١٩٧٩م،ص ٢١٧ .

(٢) المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، الهيئة العاكة لشئون المطابع الأمريرية، ١٩٣٩هـ/١٩٧٩ م، ص ١٥١ .

(٣) أميل بربيه، الاتجاهات الفلسفية المعاصرة، ترجمة د. محمود قاسم، مراجعة محمد محمد القصاص، ص ٢٦٩ .

(٤) الخراط إدوارد، قراءة في ملامح الحداثة عند شاعرين، مجلة فصول العدد الثالث، المجلد الرابع، ١٩٨٤م، ص ص ٥٧ - ٥٨ .

ويأتي محمد براءة بتعريف ينسبه للشاعر المكسيكي أوكتافيوبار الذى عبر قائلاً : « الحداثة نوع من التحيم الذاتي الخلاق »[١] .

فالحداثة : « لاتأخذ بيد الفن إلى مواطن الريداع وإنما إلى التهلكة - بل تأخذ الفن إلى ظلمات الفوضى واليزس - فهي هدم لكل قيم الإنسانية»[٢] .

وماذا يرجى منها غير هذا، ورجالها العقلاء لا يهمهم ما يقدم لهم من أى جهة ومن أى فئة، طهرت أم نجست، إذ يقولون « إن رجالنا الآن لا يهمهم ما يقدمه لهم المتخصصون فى الحداثة من توافه، لا يهمهم إذا ما أنتجت تلك التفاهات فب الكنائس أو بيوت الدعارة، المهم أنهم يعثرون على كلمات تنتهى بـــ [ism]كالرمزية والشيطانية والكلاسيكية الجديدة الهلوسية][٣] .

فإذا كان العقلاء منهم لا يهمهم ما يقدم لهم من توافه وما أنتج فى الكناذس أو بيوت الدعارة، فماذا سيهم غير العقلاء منهم ؟؟؟؟

إن همهم الأساسي هو « الثورة على القديم كله: على الدين واللغة والمؤسسات والعادات، والأرحام، والروابط الاجتماعية، والأسرة والتراث كله، فى يسعى لاهث أهوج للبحث عن جديد فى ظلام دامس وتيه واسع[٤] .

لهذا نجدهم ينادون بوجوب « تحرير العربي من كل سلفية، ووجوب إزالةالقدسية عن الماضى، واعتباره جزءا من تجربة أو معرفة غير ملزمة إطلاقا، والنظر إلى الإنسان تبعا لذلك على أنه جوهره الإنساني الحقيقي فى كونه خلافا معبرا أكثر منه وارثا ومتابعا[٥] وهي دعوة لتجاوز كل المقدسات والقيم ونبذ كل الفضائل ، وقطع للصلات التي تربطهم بأصولهم ألم يقل سلامة موسي «يجب علينا أن نخرج من آسيا وأن نلحق بأوربا، فإني كلما زددت معرفة بأوربا زاد حبي لها، وتعلقي بها وشعوري بأنها مني وأنا منها[٦] .

ولم يقف الأمر عند تعلقهم ببلاد الغرب وكراهيتهم لبلادهم الشرقية الشامخة، بل تجاوزه إلي نبذ اللغة العربية والتعلق باللاتينية واليونانية وغيرها من

(١) برادة محمد، اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة، مجلة فصول العدد الثالث، المجلد الرابع، ١٩٨٤م، ص ١٤٠ .

(٢) مالكم، براد براي وجيمس ماكفارلن، الحداثة، ترجمة مؤيد حسن فوزي، بغداد، دار المأمون، وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٨٧م، رقم الطبعة لم يذكر، ٢٦ .

(٣) مالكم، براد براي وجيمس ماكفارلن، الحداثة، المرجع السابق ص ٤٣ .

(٤) النحوي عدنان علي رضا، الحداثة من منظور إيماني، الرياض، دار النحوي للنشر والتوزيع، ط. أولي ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م، ص ٦٥ .

(٥) أدونيس : على أحمد سعيد، الثابت والمتحول - الأصول، مرجع سابق، ص ٣٤.

(٦) موسى، سلامة، اليوم والغد، مصر الفجالة، كتب بين سنة ١٩١٠، ١٩١٤ م، مرجع سابق، ص ٩٣.

لغات أهل الغرب، فقالوا إن التعليم، لا يستقيم في بلد من البلاد الراقية إلا إذا اعتمد علي اللاتينية واليونانية علي أنهما من الوسائل التي لا يمكن إهمالها والاستغناء عنها(١)

وهذا الاتجاه يتفق تماماً مع دعوة المستعمرين الغربيين الذين أرادوا أن يقطعوا العروة الوثيقة التي تربط الأمة العربية علي مدي اتساع رقعة المساحة الشاسعة التي تحتلها، بل هي « أحكم عروة كانت تربط العالم الإسلامي علي اختلاف ألسنته وأجناسه في قارتي آسيا وإفريقية، هي لغة العرب التي نزل بها القرآن، كما قال القس المبشر (زومير) «إنه لم يسبق وجود عقيدة مبنية علي التوحيد، أعظم من عقيدة الدين الإسلامي الذي اقتحم قارتي آسيا وإفريقية الواسعتين، وبث في مائتي مليون من البشر عقائده وشرائعه وتقاليده وأحكم عروة ارتباطهم باللغة العربية(٢)

فالداعون إلي تحطيم اللغة العربية، أعداء للأمة جمعاء، لأنهم بهذا يريدون القضاء علي فكر الأمة ووجودها، فمن قضي علي لغته علي فكره، ومن لا فكر له لا وجود له «فالكلمة هي الوسيلة التي لابد منها لإدراك الفكر، لأن الإنسان يفكر بالكلمات، ومن لا لغة له، لا فكر له، وقد حبا الله الإنسان باللغة التي اختص بها، فهي ذورةأدوات الفواصل والمخاطبة بين الكائنات الحية، وتأتي اللغة العربية في ذروة الإنسانية، وقد فضلها الله علي ما عداها فجاءت غاية في الدقة والتعبير، وخصها بشرف عظيم، إذ أنزل بها كتابه العزيز القرآن الكريم الذي لا يأتيه الباطل أبدا(٣)

إذن فالذين يريدون تحطيم اللغة العربية وهدمها والتحلل منها، هدفهم ليس اللغة ذاتها، وإنما يرمون إلي هدف بعيد، أرادوا أو لم يريدوا، ألا وهو الأمة وتراثها الخالد، فالتخلي عن الفصحي نهاية للأمة العربية التي تتخاطب بها، حين يلتقي أبناؤها من أقاليمهم المختلفة بلهجاتهم المتباينة، فيتخلون عن ذلك اللهجات المحلية ويتخاطبون بالفصحي.

يضاف إلي ذلك أن اللغة العربية هي المفتاح للقرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، فالقضاء عليها قضاء مبرم علي هذين الكنزين العظيمتين، لا حقق الله فألا لمن أراد ذلك.

ومع خطورة هذا المسلك تجدهم يقولون «هكذا حملت تجارب بلوتلاند

(١) حسين، طه، مستقبل الثقافة فى مصر، مصر، دار المعارف، ط، ثانية، ١٩٩٦م، ص ١٥٨.
(٢) شاكر: محمود محمود، أباطيل وأسمار، القاهرة، مطبعة التمدن، مرجع سابق، ص ٢٠٨.
(٣) الحلبى : السمين: عمدة الحفاظ فى تفسير أشرف الألفاظ، استانبول، دار السيد للنشر، ط، أولى، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م، تحقيق محمود السيد غنيم، ص ٥.

إلينا بذور شعر حديث عماده العامية، فكسرت بذلك عمود الخليل وعمود اللغة العربية[1] ،ماذا بقي لنا حينما نتحول إلى شعر عامي لا روح فيه ولا قيمة؟!

انظر الي هذه الكلمات البليغة الرشيقة التي تأخذ بعقولنا فقد نظمها أحد المتمردين علي الفصحي وقيودها فجاءت معبرة أبلغ تعبير !!! ماذا قال فيها؟

«ح اكتب قصيدة ح اكتبها. .

وإن ماكتبتهاش أنا حر

السير ما هوش ملزوم بالزقزقة[2]

ماذا يقال لأمثال هؤلاء الذين لا حياء لهم ولا ضمير؟ فلم غيهم وضلالهم عند محاربة الفصحي، بل تجاوزه إلي محاربة الحرف العربي «فيحلم سعيد عقل بالحرف اللاتيني كمخلص ـأبدي) من عذاب الحرف العربي[3]

ما علاقة الحرف العربي بالعذاب؟!! إنه الداء العضال الذي لا شفاء منه، إنه النقص والانهزامية والشعور بالدونية.

ثم ماذا تحقق له مهزومه من الحرف العربي إلي الحرف اللاتيني؟ لقد انتهي به الأمر إلي أن يهبط في وهاد الشكلية المبتذلة[4]

فالقضية لا تتعلق بلغة عربية أو لغة لاتينية، وإنما بالمبدع وقدرنه علي التعبير عن صدق تجربته، ولن يتحقق له هذا إلا من خلال لغته التي رضعها من ثدي أمه .

فكان الأولي بسعيد وبمن وافقوه في هذا التجاه علانية أو علي استحياء، أن يثبتوا في ميدان لغتهم ويحاولوا إصلاحه ما يريدون إصلاحه، ولكنهم فضلوا «الاستكانة والاستسلام علي الكفاح المرير[5] . مظهرين بغضهم لكل ما له صلة بالقيم والتراث، وعليه فإني اختلف مع د. غالي شكري الذي لا يميل إلي أن يقول عن تجربة سعيد عقل بأنها «تصطبغ بألوان معادية للقومية العربية عميلة للاستعمار الأجنبي[6]

بل إن هذا أقل ما يوصف به مثل هذا المسلك المشين الذي يجعل

(١) شاكر ، غالى، شعرنا الحديث إلى أين، مرجع سابق، ص ٣٤.
(٢) شاكر ، غالى، شعرنا الحديث إلى أين، مرجع سابق، ص ٦١.
(٣) شاكر ، غالى، شعرنا الحديث إلى أين، مرجع سابق، ص ٧٠.
(٤) شاكر ، غالى، شعرنا الحديث إلى أين، مرجع سابق، ص ٧٠ - ٧١.
(٥) شاكر ، غالى، شعرنا الحديث إلى أين، مرجع سابق، ص ٧١.
(٦) شاكر ، غالى، شعرنا الحديث إلى أين، مرجع سابق، ص ٧٠.

الإنسان يقطع الصلة بلغته، فيتجه إلي لغة أخري حتي ينبت عن أصله وجذوره.

فاللغة ليست وسيلة فقط، وإنما جذور ومصير للإنسان، فلأن «تكون ابن لغة معينة، يعني أن تتجذر في أعماق تراب وطنك، وفي أعماق أمتك، وفي أعماق أعماق تاريخك، إن كتاب فرنسا الكبار يتعاملون مع اللغة كما يتعاملون مع الطون، بإيمان الابن بأبيه، إن اللغة ليست وسيلة وإنما مصير[1]

يضاف إلي هذا، أن محاربة اللغة العربية هدف استعماري يرمي إلي القضاء علي الأمة ودينها، ويكفينا في هذا ما قاله «وليم جيفورد بلجراف» «متى تواري القرآن ومدينة مكة من بلاد العرب، يمكننا حينئذ أن نري العربي (المسلم) يتدرج في سبيل الحضارة (نقصد المسيحية) التي لم يبعده عنها إلا محمد وكتابه، ولا يمكن أن يتواري القرآن حتي تتواري لغته»[2]

لهذا يعجب الإنسان حينما يجد شاعراً كالبياتي ينتقص اللغة العربية قائلا:

اللغة الصلعاء

كانت تصنع البيان والبديع

فوق رأسها باروكة (كذا)

وترتدي الجناس والطباق

في أروقة الملوك[3]

والعجب فيم، والحداثي يلعن ويسب ويرفض كل ما حوله فهذا أنسي الحاج يحاول «رفض ولعن كل ما يحيط به – ويريد – أن يكون شاعراً مارقا ملعونا منحطا . . . يستوحي تلك الأخلاقية المخيفة عند (بودلير) و (الشعراء الملعونين) و (المنحطين) وأن يبحث عن الشعر في هول العيب»[4]

وإذا تعجبت من هذا الحال، وبحثت عن مرادهم من هذا الرفض المعلن، فستجد إجابة دون أن يترددوا فيها، إنهم يريدون تخطي الماضي الموروث بكلياته وهدمه ورفضه تماما، استمع إليهم يقولون بسخرية واستهزاء: «إذا سألونا وقالوا

(١) العكش، منيره، أسئلة الشعر فى حركة الخلق وكمال الحداثة وموتها، بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط، أولى ١٩٧٩م ، ص ٩٩.

(٢) الجندى، أنور، الفصحى لغة القرآن، بيروت، دار الكتاب اللبنانى، تاريخ الطبعة ورقمها لم يذكرا، ص ١٦٦.

(٣) عقيلان، أحمد فرح، جناية الشعر الحر، مصر، دار المعارف، ط أولى، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٢ م،ص ٥٨.

(٤) باروت : محمد جمال، الحداثة، منشورات اتحاد كتاب وأدباء الامارات، ط، أولى، ١٩٩١ م ، ص ٩.

لنا: ماذا تريدون؟ ما هدفكم ؟ لن نتردد أن نجيبهم بفرح ويقين: ما نريده ما نهدف إليه شئ أخر، أيها السادة إننا نتخطي ما كنتموه وما ورثتموه، نهدمه أيضا بكل لوعة، فنحن هدامون، وكل منا قائد اللوعة والرماد. كل منا (الهلع - الضرب) الوجود حولنا وحولكم كريه، عدو لنا، لن نتقبله لن نصادقه»(١)

«كل ما هو موجود بالوراثة بالتقليد، بالعادة يجب أن يعاد فيه النظر، أن يرفض هذه طريقنا(٢)

لم كل هذا الحقد والكراهية نحو التراث بكل ما فيه حتي يهدموه بلوعة وهدمو لولا يتقبلونه ولا يصادقونه؟

إنها النفوس المريضة التي انقطعت عن أصلها وعلقت بالملوعنين والمنحطين من الغرب من أمثال كوربيية ورامبو «ومن السهل أن نعرف لماذا أطلق فرلين تلك الصفة علي كوربييه ورامبو، فهما منبوذان من المجتمع الذي يعيشان فيه(٣)

فالحداثة لم تكن قطع صلة بالتراث فقط، وهدما للمعتقدات والأخلاق، بل هي أعنف شرخ يضرب الثقافة العربية في تاريخها الطويل . . . إنها تمثل انشراخا عميقا عمق الهاوية(٤) ومن هنا جاءت استعادة د. تمام حسان من الحداثة حيث قال: لو تأملنا لوجدنا أن الحداثة بلية نسأل الله أن ينقذنا منها: وأن يرد إلينا مجد ماضينا الذي عصفت به السنوات والأيام»(٥)

ما السبب في حملة الحداثيين علي المعتقد والقيم؟

الأسباب عديدة، ولكنها تتمثل في أمرين بارزين:

الأمر الأول:

التأثر بالفلسفة الغربية التي نشأت في بداية القرن التاسع عشر، مهاجمة المعتقد الكنسي وما فيه من تقديس للكتب المقدسة «والتي ثبت أنها ليست كلمات الرب ولا المسيح، بل هي سِير كتبها بعض المؤمنين بعيسي بعد عهده بسنوات طويلة»(٦)

---

(١) أدونيس : على أحمد سعيد، زمن الشعر، بيروت، دار العودة، ط ، ثانية، ١٩٧٨م، مرجع سابق، ص ٢٢٧.

(٢) أدونيس، على أحمد سعيد، زمن الشعر، المرجع السابق ، ص ص٢٢٨.

(٣) باروت، محمد جمال، الحداثة الأولى، مرجع سابق، ص ٨٩.

(٤) أروديب، كمال ·الحداثة - السلطة - النص)، مجلة فصول، العدد الثالث، المجلد الرابع، ١٩٨٤م ، ص ٣٨.

(٥) حسان، تمام (اللغة العربية والحداثة)، مجلة فصول، العدد الثالث، المجلد الرابع، ص ١٢٨.

(٦) يحيى، محمد، (ملحوظات حول قضية التأويل) مجلة البيان، لندن، العدد ٧٢ (شعبان، ١٤١٤ هـ) يناير - فبراير ١٩٩٤م، ص ٩٥.

هذا الهجوم هو الذي فتح الباب واسعا للنظر في ذلك الكتاب باعتباره نصا من النصوص التي تخضع لفهم القارئ وتفسيره دون نظر للقواعد التي كانت تتحكم فيها الكنائس وقساوستها وأساقفتها.

ومنطلق ذلك ما عرف بفلسفة أو - علم - الهرمنويطيقا التي جاءت بأسس للتعامل مع النصوص كلها تفسيرا وأويلا وفهما وكسرت بذلك حاجز القداسة الذي كان يحيط بذلك الكتب المقدسة وأصبح منهجا تسير عليه الفلسفة الغربية في معظمها، غير أن الحداثيين عندنا وجدوا في هذا المنهج ضالتهم، فأخذوا «يقلدون الغربيين الذين ينقلون عنهم فى الخلط بين أنواع كل النصوص وعدم التفريق بينها لا من حيث الشكل ولا المضمون ولا الهدف ولا معاملة المجتمع ونظره لكل منهم - عندهم - فإذا كان التقديس في أوربا قد سقط عن (الكتب المقدسة) التي ثبت أنها حرفت، فرنهم هنا يحذون هذا الحذو ويسقطون القداسة - أو بالأصح - ينفون الأصل الإلهي عن القرآن، وإذا كان أساتذتهم في أوربا يعاملون كل مكتوب علي أنه نص يستوي في ذلك الديني والقانوني والأدبي، فإنهم هنا يتبعون النهج نفسه[1]

فتجرأوا علي نبذثقافتهم - مع ادعاء بعدم ذلك - وتجاوزوا هذا فذموا الاعتقاد، ونفوا أي صلة به، واتجهوا نحو الغرب، وهم لا يدرون بأن الغرب عندهم - الآلهة وتعددت الأسماء وتنوعت أفعالهم . . . وتتجلي وثنية الغربي بذهابه إلي تمثال المسيح وركوعه عند أقدامه في المصائب»[2] وبهذا ذموا أصلهم وقطعوا صلتهم به وأصبحوا مقلدين شعروا أو لم يشعروا.

ومن العجيب والغريب أنهم يذمون الثقافة العربية - إسلامية أو غير إسلامية - لما فيها من تدين وتقيد بهذا، ويهرولون نحو الغرب الذي يؤمن إيمانا قاطعا بأنه لا معني لتفكيرهم إذا نبع من خارج الإطار المسيحي الذي تمت فيه فنونهم وازدهرت، وهذا الرأي صرح به اليوت عندما قال «في المسيحية تمت فنوننا، وفي المسيحية تأصلت - إلي قريب - قوانين أوربا، وليس لتفكيرنا كله معني أو دلالة خارج الإطار المسيحي. وقد لا يؤمن فرد أوربي بأن الإيمان المسيحي حق، ولكن ما يقوله ويصنعه ويأتيه كله من تراثه في الثقافة المسيحية، ويعتمد في معناه علي تلك الثقافة، وما كان يمكن أن تخرج فولتير أو نيتشة إلا ثقافة مسيحية[3].

---

(١) يحيى، محمد : (ملحوظات حول قضية التأويل) مجلة البيان، لندن، العدد ٧٢ (شعبان، ١٤١٤ هـ) يناير - فبراير ١٩٩٤ م ، ص ١٠٢.

(٢) عز الدين، يوسف: التجديد فى الشعر بواعثه النفسية وجذوره الفكرية، مرجع سابق، ص ٢٦٥.

(٣) عبد الرحمن، نصرت، فى النقد الحديث، عمان، مكتبة الأقصى، ط، أولى، ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩م ، ص ٢٠٠.

فهذا الاعتزاز والافتخار بثقافته مفقود لدي المقلدين، أدعياء التطور والتجديد، وهم عن ذلك غافلون.

ولهذا سخروا منا ومن فعلنا، فقد عقدت حلقة في باريس أمها عدد من المهتمين بشئون الفكر، والأدب، فتوجه أحد المستشرقين إلي أحد الأدباء قائلا: «عجيب أمركم أنتم العرب تدرسون وتدرسون ديكارت وليبنيتز وهوسرل وغيرهم من أعلامنا، مع أن عندكم فلاسفة ومفكرين من مقياس هؤلاء»[1]

ولكننا نقول له : إنهم أفضل من هؤلاء بكثير.

الأمر الثاني:

يرجع إلي «ارتباط العدد الكبير من رجال الحداثة ارتباطا عضوياً بالحزب الشيوعي، والولاء الواضح للفكر الماركسي والعمل الدائب للفكر اليساري فهو دائما في الصف المعادي للإسلام»(٢)، ولهذا لا غرابة إن وجدنا ظاهرة الإلحاد تسود في أعمالهم، وتستولي علي تفكيرهم، إذ التحطيم والهدم بلسمه القارئ بشكل واضح وبين في كتابات النقاد الروسيين فهذا (بوريس سوتشكوف) يقول في نقده لـ (تولستوي) «كان تولستري فد عمد إلي شن حملة من الانتقاد لا هواده فيها ضد الرأسمالية وضد الأسس الشاذة الظالمة للعلاقات الإنسانية، لقد بين وهو يدرس المؤسسات الاجتماعية المختلفة بما فيها الأسرة والكنيسة والمحاكم والدولة البوليسية، أن من الضروري تحطيم هذه المؤسسات»[3]

---

(١) مقدسى. انطوان، (فى معنى التراث) مجلة مواقف : لبنان، العدد ١١، السنة الثانية، ١٩٧٠م، ص ٢٨.

(٢) حسين، طه، مستقبل الثقافة فى مصر، مرجع سابق، ص ٢٧٨.

(٣) النحوى، عدنان على رضا، الحداثة من منظور إيمانى، مرجع سابق، ص٨٩.

المراجـــع

١- عز الدين، يوسف، التجديد في الشعر الحديث، بواعثه النفسية وجذوره الفكرية، جدة، مطابع دار البلاد، ط، أولي، ١٤٠٦هـ.

٢- مندور، محمد، النقد والنقاد المعاصرون، دار المطبوعات الغربية للطباعة والنشر والتوزيع، بدون تاريخ طبعة ولا مكانها.

٣- منيف، عبد الرحمن، قضايا وشهادات - الحداثة - القديم الجديد، دمشق، دار كنعان للدراسات والنشر، صيف ١٩٩٠ م، ص ٢٠٥ - ٢٣٠ .

٤- قصاب، وليد ابراهيم الحداثة الغربية ومفهومها وحقيقتها ، الإمارات، مجلة الدراسات الإسلامية والعربية ، العدد السادس ، ١٤١٤ هـ / ١٩٩٣م، ص١٩٣ - ٢٠٣ .

٥- عيد، عبد الرازق، قضايا وشهادات الحداثة؟ النهضة، دمشق، دار كنعان، صيف ١٩٩٠ م ، ص ٢٧٠-٢٧٥ .

٦- الطعمة، صالح جواد، الشاعر العربي المعاصر ومفهومه النظري للحداثة، مجلة فصول، العدد الرابع، المجلد الرابع، ١٩٤٨م، ص ١١ - ١٢ - ١٣٢ - ٣١ - ١٢ .

٧- النحوي، عدنان علي رضا، الأدب الإسلامي إنسانيته وعالميته، الرياض، دار النحوي للنشر والتوزيع، ط، ثانية، ١٧٠٤ هـ / ١٩٨٧م.

٨- محمود، زكي نجيب. ميلاد جديد، مجلة مواقف، العدد الأول، ١٩٦٩م، ص ٦ - ٧

٩- البيطار، نديم، نحو علمنة إنقلابية، مجلة مواقف، العدد الثاني، ١٩٦٩ م ، ص : ٢٢ .

١٠- شاكر، محمود محمد ، أباطيل وأسمار. القاهرة، مطبعة التمدن، ط ثانية، ١٩٧٨م.

١١- شكري، غالي. شعرنا الحديث إلي أين؟ بيروت، دار الآفاق الجديدة، ط، ثانية، ١٩٧٨م.

١٢- أدونيس، علي أحمد سعيد، الثابت والمتحول: صدمة الحداثة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط . ثانية، ١٩٧٩م.

١٣- اسماعيل، عز الدين الشعر العربي المعاصر قضاياه وضواهره الفنية والمعنوية، بيروت، دار العودة ودار الثقافة، ط ثانية، ١٩٧٢م.

١٤- الريح، محمد عبد الله، المسلمون، العدد ١٨٨، ٢٨ محرم ١٤٠٩هـ ١٩٨٨/٩/٩م.

١٥- أدونيس، علي أحمد سعيد. زمن الشعر، بيروت ، دار العودة، ط. ثانية ١٩٧٨م.

١٦- عصفور، جابر.. قضايا وشهادات. الحداثة أ- النهضة دمشق، دار كنعان ، صيف ١٩٩٠م.

١٧- أدونيس، علي أحمد سعيد، الثابت والمتحول - الأصول، بيروت، دار العودة، ط، أولي، ١٩٧٤م.

١٨- ليفز . ف . ز. اتجاهات جديدة في الشعر الإنجليزي، ترجمة عبد الستار جواد، بغداد، دار الشئون الثقافية العامة، ط ثانية، ١٩٨٧م.

١٩- مدكور، ابراهيم بيومي . (حوار) أجراه معه حمدي الحلواني ، مجلة الوعي الإسلامي، جامعة الكويت، العدد ٢٦٣ ، ذو القعدة ١٤١٦ هـ / ابريل ١٩٩٦ م.

٢٠- موسي، سلامة، اليوم والغد، عني بنشره أنطوان إلياس صاحب المطبعة العصرية، مصر، الفجالة . كتب بين سنة ١٩١٠م و ١٩١٤م.

٢١- عبد الصبور، صلاح، الأعمال الكاملة شعر صلاح عبد الصبور ، بيروت، دار الشروق، ط . سادسة، ١٩٨٦ م - ١٤٠٦ هـ.

٢٢- البياتي، عبد الوهاب، كلمات لا تموت، بيروت، دار العودة، رقم الطبعة وتاريخها لم يذكرا.

٢٣- الجليند، محمد السيد، في الفلسفة الخلقية لدي مفكري الإسلام، القاهرة، مكتبة نهضة الشرق، رقم الطبعة وتاريخها لم يذكرا.

٢٤- العواء، عادل العمدة في فلسفة القيم، دمشق، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط، أولي ١٩٨٦م.

٢٥- الزبيد، السيد محمد المرتضي، بنغازي، ليبيا، دار ليبيا للنشر والتوزيع، رقم الطبعة وتاريخها لم يذكرا.

٢٦- عبد النور، جبور، المعجم الأدبي، بيروت، دار العلم للملايين، ط، أولي، ١٩٧٩م.

٢٧- المعجم الفلسفي - مجمع اللغة العربية - مصر ، القاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٣٩٩ هـ ١٩٧٩ م.

٢٨-أميل، بريبه. الاتجاهات الفلسفية المعاصرة، ترجمة د. محمود قاسم مراجعة محمد محمد القصاص.

٢٩- الخراط، إدوار، (قراءة في ملامح الحداثة عن شاعرين)، مجلة فصول، العدد الرابع، المجلد الرابع، ١٩٨٤م، ص ٥٧ - ٥٨.

٣٠- برادة، محمد . (اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة) مجلة فصول، العدد الثالث ، المجلد الرابع، ١٩٨٤م ، ص ١٤.

٣١- مالكم براد بري وجيمس ماكفارلن. الحداثة، ترجمة مؤيد حسن فوزي، بغداد، دار المأمون، وزارة الثقافة والإعلام. ١٩٨٧م، رقم الطبعة لم يذكر.

٣٢- النحوي، عدنان علي رضا، الحداثة من منظور إيماني ، الرياض، دار النحوي للنشر والتوزيع، ط. أولي ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

٣٣- حسين، طه. مستقبل الثقافة في مصر، مصر، دار المعارف، ط. ثانية ١٩٩٦م.

٣٤- الحلبي، السمين. عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، استانبول، دار السيد للنشر للنشر، ط، أولي، ١٤٠٧م، تحقيق محمد السيد غنيم.

٣٥- العكش، منير، أسئلة الشعر في حركة الخلق وكمال الحداثة وموتها، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط، أولي، ١٩٧٩م.

٣٦- الجندي، أنور، الفصحي لغة القرآن، بيروت، دار الكتاب اللبناني، تاريخ الطبعة ورقمها لم يذكرا.

٣٧- عقيلان، أحمد فرح. جناية الشعر الحر، مصر، دار المعارف، ط، أولي ١٤٠٣هـ / ١٩٨٢م.

٣٨- باروت، محمد جمال، الحداثة الأولي، منشورات اتحاد كتاب وأدباء الإمارات، ط، أولي، ١٩٩١م.

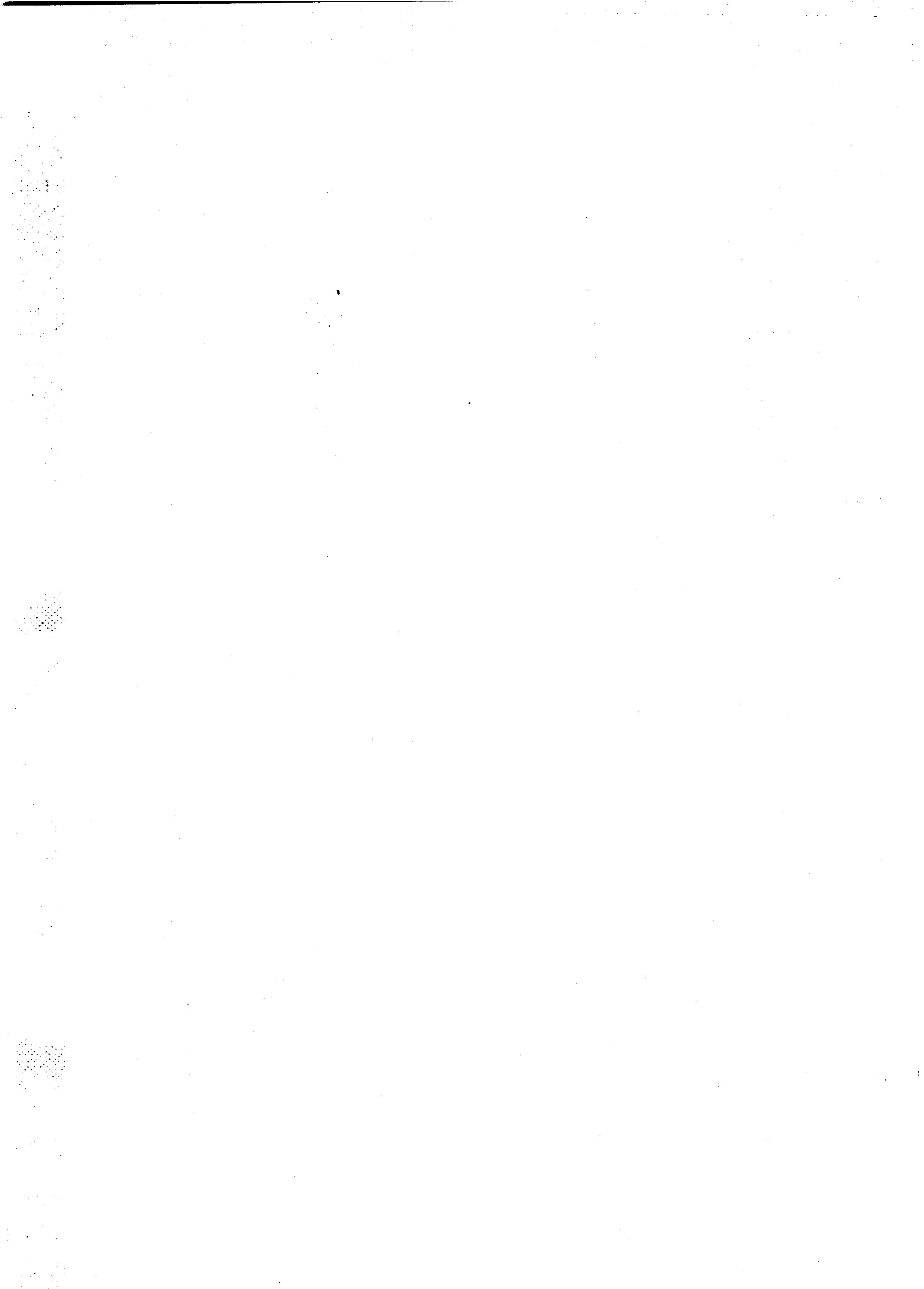
٣٩- أبو ديب، كمال. (الحداثة - السلطة - النص)، مجلة فصول، العدد ٣. المجلد الرابع، ١٩٨٤م، ص ٣٨.

٤٠- حسان، تمام (اللغة العربية والحداثة)، مجلة فصول، العدد الثالث، المجلد الرابع، ١٩٨٤م، ص ١٢٨.

٤١- يحيي، محمد. (ملحوظات حول قضية التأويل)، مجلة البيان، العدد ٧٢ (شعبان ١٤١٤ هـ. يناير - فبراير ١٩٩٤م، ص ٩٥- ١٠٢.

٤٢- عبد الرحمن، نصرت. النقد الحديث، عمان، مكتبة الأقصي، ط أولي ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م.

٤٣- مقدسي، أنطوان. (في مغني التراث)، مجلة مواقف، العدد ١١، السنة الثانية، ١٩٧٠م، ص ٢٨.



القسم الثاني

قسم أصول اللغة

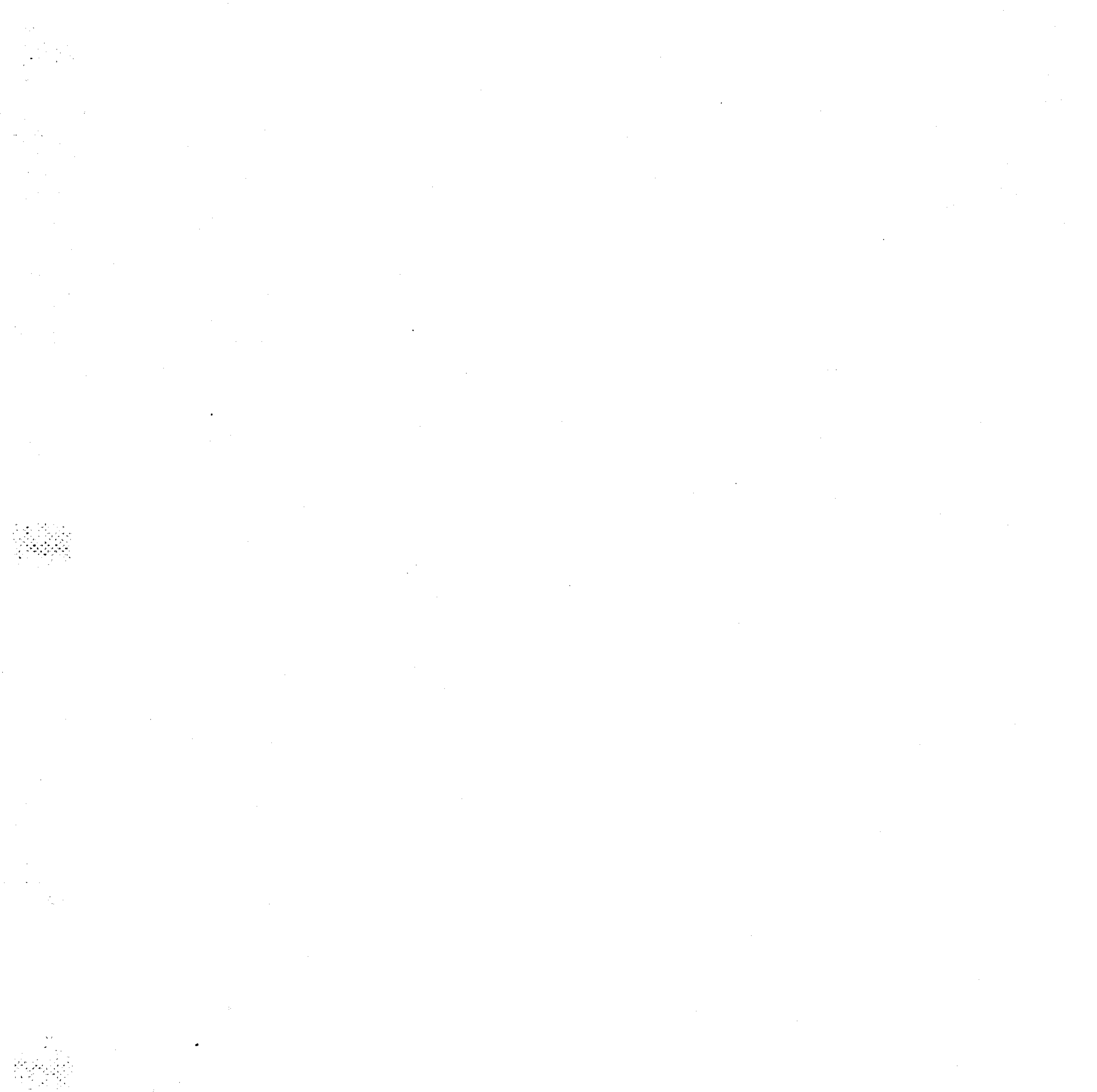
دراسة في تاريخه ومنهجه

١- معجم ألفاظ القرآن الكريم لمجمع اللغة العربية

د/ علي إبراهيم محمد

٢- العربية وخصائصها في ميزان التفاضل اللغوي

د/ رشاد محمد عبد الجواد سالم



معجم ألفاظ القرآن الكريم لمجمع اللغة العربية

دراسة في تاريخه ومنهجه

للدكتور/ على إبراهيم محمد

المقدمة

يحتل معجم ألفاظ القرآن الكريم الذى أخرجه مجمع اللغة العربية بالقاهرة مكانة عظمى فى نفوس الباحثين نظراً لكونه أشمل المعجمات التى عنيت بالمفردة القرآنية كما أنه يتناسب ومقتضيات العصر من دقة الترتيب وإيجاز العبارة.

وقد بذل المجمعيون فيه جهداً مشكوراً، ومع هذا الجهد فقد ندت بعض الأمور عن المنهج المرسوم له . وهذا ما دفعنى إلى الإقدام على النظر فيه وإعداد هذه الدراسة عنه.

وقد اقتضت طبيعة هذا البحث أن يأتى فى تمهيد ومبحثين. التمهيد تعرض بإيجاز لتاريخ العناية بالمفردة القرآنية والذى اتضح من خلاله مدى الحاجة لمعجم المجمع هذا.

والمبحث الأول عرض لتاريخ هذا المعجم من لدن أن كان فكرة حتى آخر طبعاته مروراً بصدور قرار من المجمع بإصدار معجم لألفاظ القرآن الكريم ووضع منهج له وبيان طريقة العمل فيه ومراحل طباعته.

وتأتى أهمية دراسة الناحية التاريخية لهذا المعجم من خلال أنها تكشف – فى كثير من الأمور – عن الأسرار التى تتعلق بدراسته سواء فى الترتيب أو فى الشرح أو غير ذلك مما سيتضح فى محله.

وفى المبحث الثانى عرضت لدراسة منهج هذا المعجم. ولما كان ترتيب المعجم أحد الوسائل الهامة التى تجعله يؤدى وظيفته فى يسر بدأت هذه الدراسة بقضية منهجه فى الترتيب، وفى هذا الأمر أشرت إشارة سريعة لمناهج الكتب السابقة فى الترتيب ثم تعرضت لمنهج المعجم عبر الطبعات المتعددة فى الترتيب وذكرت بعض الأمور التى ندّ فيها المعجم عن المنهج فى هذا الأمر.

ونظراً لأن الشرح هو صلب المعجم فقد خصصت له حديثاً مستقلاً بدأته بإشارة سريعة لطرق الشرح عند أصحاب المعجمات السابقة لهذا المعجم ثم

تحدثت عن منهج المعجم فى الشرح ومدى تطبيقه للمنهج، وقدمت نماذج لما خرج المعجم عن المنهج فى هذا الصدد.

وتمت قضية أخرى من قضايا المنهج وهى النص على المعرب، تلك القضية التى وضعها المجمع على مائدة الجدل العلمى حيناً من الدهر وتركها حيناً آخر، ومع ذلك فقد ظهرت آثار للنص على المعرب فى المعجم وقد دعانى جدل المعجمعيين فى هذا الأمر إلى أن أتبين موقف العلماء قديماً وحديثاً من القول بالمعرب فى القرآن الكريم وقد جعلت هذا فى بداية الحديث عن هذا القضية.

ومن الجديد فى معجم المجمع الاستقراء التام لجميع مواد القرآن الكريم وكلماته، ذلك الاستقراء الذى صرّح به المجمعيون، وجعلوه من أعمدة منهجهم، وهذا مادعانى إلى التساؤل عن الواقع الفعلى فى هذا المعجم للاستقراء ذلك التساؤل الذى أفردت له حديثاً عن منهج المعجم فى الاستقراء وفيه ذكرت الأمثلة التى ندت عن الاستقراء، وبالحديث عن هذه القضية تنتهى هذه الدراسة.

وقد استرشدت فى عملى هذا ببعض المصادر والمراجع التى تيسر لى الإطلاع عليها وقد جمعتها ورتبتها ترتيباً ألفبائياً وفق اسم الكتاب فى نهاية البحث.

وهنا يحسن الإشارة إلى عملين سابقين تعرضا لمعجمنا هذا هما:

أ- معجم ألفاظ القرآن الكريم بين المعاجم وكتب التفسير واللغة للأستاذ عبد السلام محمد هارون. نشر هذا البحث مرتين، الأولى فى مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة في الجزء الثالث والخمسين الصادر فى فبراير ١٩٨٤م والأخرى فى صدر الجزء الأول من معجم ألفاظ القرآن الكريم لمجمع اللغة العربية بالقاهرة الصادر عام ١٩٨٩م. وهو يقع فى هذه المرة الأخيرة فى إحدى عشرة صفحة. ومجمل مضمونه سرد لبعض كتب الغريب القرآنى من ابن عباس - رضى الله عنهما- حتى الكتب المؤلفة فى القرن التاسع الهجرى. ثم إشارة سريعة إلى مناهج الترتيب فى هذه الكتب ثم طبعات معجم المجمع، ثم مقارنة بين نموذج من مادة (ز ل ف) بين ماورد عند كل من السجستانى والراغب والسمين الحلبى وبين ماورد فى هذه المادة فى معجم المجمع ليوضح من خلال هذه

الموازنة مدى الحاجة إلى معجم المجمع.

وقد اطلعت على هذا البحث وأفدت منه وأثبته فى قائمة مراجعى.

ب- أعمال مجمع اللغة العربية بالقاهرة للدكتور محمد رشاد الحمزاوى والذى تعرض فيه لهذا المعجم فى الصفحات من منتصف ص٥٢٣ حتى قبيل نهاية ٥٢٧ وقد أطلعت على هذه الصفحات وأفدت منها وثبت هذا الكتاب فى قائمة المراجع.

وفى سبيل إخراج هذا البحث فى صورة مرضية استعنت - بعد الله عز وجل - بمناهج البحث اللغوى التى تتناسب مع كل قضية من قضاياه.

وبعد. فهذا جهدى حول عمل يتعلق بكتاب الله - تعالى - اجتهدت فيه قدر طاقتى راجياً من الله - عزَّ شأنه - الثواب والإخلاص. فإن كنت قد أصبت فمن الله وإن كانت الأخرى فمن نفسى.

«وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وإليه أُنيب».

تمهيد

في تاريخ العناية بالكلمة القرآنية

بدأت إرهاصات معجمات القرآن الكريم في حياة أصحاب النبي -ﷺ- وإن لم يطلق عليها اسم المعجم، ويأتي في صدارة هذا الميدان ما ورد عن ابن عباس - رضي الله عنهما - سواء في صورة كتاب أو رواية، وقد أورد السيوطي ألفاظاً غريبة مشروحة المعنى رواية على بن أبي طلحة عن ابن عباس ووصف هذه الرواية بأنها «من أصح الطرق عنه وعليها اعتمد البخاري في صحيحه[1]»

وهذه الكلمات قليلة تعكس مقدار الغرابة في القرآن الكريم آنذاك، وبهذا العمل الذي ورد عن هذا الصحابي الجليل يعد ابن عباس صاحب أول عمل لغوي معجمي يعد نواة عظيمة للتفكير المعجمي العربي بشكل عام ومعجمات القرآن الكريم بشكل خاص[2]

ثم نشطت حركة التأليف في هذا الميدان بعد ذلك واتسعت دائرة الغريب لتشمل ألفاظاً لم تكن في هذه الدائرة من قبل وتوالت التآليف على مر القرون.

ففي القرن الثاني الهجري وردت كتب في هذا المجال كثيرة منها: غريب القرآن لأبي سعيد أبان بن تغلب بن رباح بن سعيد الكوفي الشهير بالجريري (ت١٤١هـ)، وغريب القرآن لأبي الحسن مقاتل بن سليمان البلخي (ت١٥٠هـ) وقد ذكر الشيخ هارون أن هذا الكتاب طبع بتحقيق الدكتور عبد الله شحاته عام ١٩٧٥م[3].

وفي القرن الثالث ورد كتاب غريب القرآن للنضر بن شميل البصري (ت٢٠٣هـ)[4].

وغريب القرآن وتفسيره لأبي عبد الرحمن عبد الله بن عيسى بن المبارك اليزيدي (ت ٢٣٧هـ) وقد طبع هذا الكتاب بتحقيق الأستاذ محمد سليم

(١) الإتقان للسيوطي تح الأستاذ محمد أبو الفضل إبراهيم ٢/٥ ط دار التراث د.ت

(٢) المعجم العربي بين النظرية والتطبيق د. عبد الله ربيع محمود ص ٢٠، ٢٣ بتصرف ط ٢ الرسالة ١٤٠٥هـ.

(٣) معجم ألفاظ القرآن الكريم بين المعاجم والتفسير وكتب اللغة عبد السلام هارون مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة جـ ٢٨/٥٣.

(٤) كشف الظنون لحاجي خليفة ١٢٠٧/٢ط دار الكتب العلمية بيروت ١٩٩٢م.

الحاج فى دار عالم الكتب بيروت عام ١٩٨٥م.

ويلاحظ أن الكتب السابقة تقوم فى الترتيب على أساس ترتيب السور فى المصحف الشريف.

وهذا ما تخلت عنه بعض مؤلفات هذا العلم فى القرن الرابع الهجرى إذ لجأوا إلى إتخاذ ترتيب معجمى معين وهو ما ظهر فى كتاب تفسير غريب القرآن لأبى بكر محمد بن عزير السجستانى (ت ٣٣٠ هـ).

وقد انتقى المؤلِّف من النظم المعجمية ما يتناسب مع الثقافة العامة لطلاب كتابه فاتبع النظام الألفبائى وقسّم كتابه إلى أبواب، وبدأ بالهمزة ثم الباء إلى آخر حروف المعجم، وقدم الواو على الهاء وختم بالياء، وقسّم كل باب إلى ثلاثة مداخل أولها للمفتوح وثانيها للمضموم وثالثها للمكسور[١].

ومع شيوع هذا الكتاب وتعدد المؤلفات حوله نظماً وشرحاً ودراسة فقد وُصف منهجه فى الترتيب بالتعقيد نتيجة فصله بين المفتوح والمضموم والمكسور، وكان من آثار هذا التعقيد أنْ لم يتبعه أحد من المؤلفين فى الترتيب غير صاحبه[٢].

ومع بقاء اتباع الترتيب وفق نظام السور فى مؤلفات القرن الخامس الهجرى ككتاب العمدة فى غريب القرآن المنسوب لمكى بن أبى طالب[٣] مع ذلك ظهر لون ترتيبى معجمى فى كتاب المفردات فى غريب القرآن للراغب الأصفهانى (ت ٥٠٢ هـ).

فقد رتْب الراغب مفرداته ترتيباً ألفبائياً بحسب الحروف الأصلية للكلمة. أما علاجه للألفاظ فقد كان علاجاً لغويا راعى فيه التفسير الواضح والالتفات إلى بعض المشتقات ودوران اللفظ فى الآيات المختلفة والإتيان بالشواهد من الحديث والشعر والتزام ما يؤخذ من اللفظ من مجاز وتشبيه[٤].

وبفضل هذا الترتيب وذلك العلاج أصبح هذا الكتاب علماً بارزاً فى هذا المجال حتى إن بعضهم وصفه بأنه : «أشبه ما يكون بمعجم كامل للألفاظ القرآنية»[٥]

---

(١) السجستاني لغويا د. عبد المنعم عبد الله محمد ص ١١٠، ١١١ ط١ ١٩٩٦م.
(٢) المعجم العربي د. حسين نصار ٤٨/١ ط مكتبة مصر د. ت
(٣) حقق هذا الكتاب الأستاذ يوسف المرعشلي وطبع في مؤسسة الرسالة بيروت عام ١٩٨١م.
(٤) المعجم العربي د. نصار ٤٤/١. (٥) السابق ٤٤/١.

ويضن القرن السادس الهجرى علينا فى هذا المجال حتى إنه لم يصل إلينا شئ من تراثه فى مجال غريب القرآن. ومن مفقودات هذه الكتب فى هذا القرن كتاب تذكرة الأريب بما فى القرآن من الغريب لابن الجوزى(ت٥٩٧هـ)(١)

ويتميز القرن السابع الهجرى فى ميدان الغريب القرآنى بظهور لون ترتيبى جديد فى هذه الكتب وهو الترتيب حسب الحرف الأخير من الكلمة والحرف الأول مع جعل الحرف الأخير باباً والأول فصلاً. ظهر هذا الترتيب فيما ينسب لأبى بكر الرازى (ت ٦٩١هـ) صاحب مختار الصحاح، إذ ذكر حاجى خليفة أن له كتابة رتبه ترتيب الجوهرى فى معجمه الصحاح(٢)

وفى القرن الثامن الهجرى ألّف أثير الدين محمد بن يوسف المعروف بأبى حيان (ت٧٤٥ هـ) كتاباً فى غريب القرآن واتبع فيه نظاماً غريباً فى الترتيب يأخذ من نظام الجوهرى فى المعاجم بعض الشئ، حيث رتب الألفاظ وفقاً لحرفها الأول فالأخير، لكنه لم يراع ترتيب الحشو، ولم يدخل فى اعتباره سوى الحروف الأصلية وحدها.

أما العلاج فى هذا الكتاب فيأتى غاية فى الاختصار مقصوراً على الشرح اللغوى السريع للفظ ولا يبين فيه الآية التى ورد فيها، كما أنه لا يستشهد لما يأتى به من معان(٣).

ومن مؤلفات هذا القرن كتاب عمدة الحفاظ فى تفسير أشرف الألفاظ للسمين الحلبى (ت٧٥٦ هـ). وقد خطا السمين بهذه المؤلفات خطوة كبيرة إلى الأمام.

يتضح ذلك من أهداف الكتاب والتى منها:

أ- وضع معجم شامل لألفاظ القرآن الكريم، إذ إنه من أجلّ العلوم التى يجب معرفتها، حيث يتوقف على هذه المعرفة، بيان الحلال والحرام.

ب- استدراك مافات السابقين فى هذا المجال.

---

(١) كشف الظنون ١٢٠٨/٢، وهدية العارفين للبغدادي ٥٢١/١ ط دار الكتب العلمية بيروت ١٩٩٢م.
(٢) كشف الظنون ١٢٠٨/٢.
(٣) المعجم العربي د. نصار ٤٦/١.

جـ - تفسير الألفاظ بما وضعت له في أصول اللغة[1]

وسار السمين في الترتيب وفق حروف المعجم معتداً في ذلك بالحروف الأصلية.

وقد حقق هذا الكتاب أربعة من الباحثين في كلية اللغة العربية بالقاهرة جامعة الأزهر هم الدكتور محمد محمد حسن البقرى الذى حقق من باب الألف إلى فصل الياء من باب التاء وتوجد منه نسخة في مكتبة الكلية تحت رقم ١٤٨٨/ رسائل ماجستير تقع في مجلد واحد.

والدكتور محمد عزت أحمد القناوى الذى حقق من باب الخاء إلى نهاية باب الشين وتوجد منه نسخة في مكتبة الرسائل بالكلية تحت رقم ٩٦٢ تقع في مجلدين.

والدكتور عبد الحكيم حسن عبد الرحمن الذى حقق من باب الصاد إلى آخر باب القاف وتقع هذه الرسالة في مجلدين كبيرين ومنها نسخة في مكتبة الرسائل تحت رقم ٢٣٠٢ ماجستير أيضا. والدكتور محمد عبد الغنى عشماوى الذى حقق من باب الكاف إلى نهاية الكتاب ويقع هذا القسم في ثلاثة مجلدات ومنها نسخة في مكتبة الرسائل بالكلية تحت رقم ١٧٠١ . ونال أصحاب هذا التحقيق به درجة التخصص (الماجستير) في أصول اللغة.

ويلاحظ في هذا التحقيق سقوط أبواب الثاء والجيم والحاء إذا لم تُحقق نهائياً فيه.

وقام الدكتور محمد التونجى بتحقيقه كاملا في أربعة مجلدات عام ١٩٩٣م وطبع في عالم الكتب في بيروت.

وفي القرن التاسع الهجرى يؤلف ابن الملقّن (ت٨٠٤هـ) كتابه تفسير غريب القرآن، وقد حققه الدكتور سمير طه المجذوب وحصل به على درجة الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها من جامعة القديس يوسف كلية الآداب والعلوم الإنسانية ببيروت.

---

(١) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ القسم الأول من باب الألف إلي فصل الياء من باب التاء دراسة وتحقيق للباحث محمد محمد حسن البقري ص ٧٨، ٧٩ من قسم الدراسة. نسخة في مكتبة الرسائل بكلية اللغة العربية بالقاهرة رقم ١٤٨٨ ماجستير.

وطبعته عالم الكتب بيروت بهذا التحقيق طبعة أولى عام ١٩٨٧م فى مجلد يضم ٧٦٧ صفحة.

وفى هذا القرن أيضاً صنّف ابن الهائم المصرى (ت٨١٥ هـ) كتابه: التّبيان فى تفسير غريب القرآن الذى حققه الدكتور فتحى الدابولى وطبعه لأول مرة فى دار الصحابة للتراث عام ١٩٩٢م فى مجلد يضم ٥٨٣ صفحة.

وفى القرن العاشر الهجرى صنف جلال الدين السيوطى (ت٩١١هـ) كتابه : مفحمات الأقران فى مبهمات القرآن وتقتنى المكتبة الأزهرية عدة نسخ منه خطية ومطبوعة[1] .كما ألّف محمد بن أحمد العثمانى المكناسى الفاسى (٨٤١ - ٩١٩هـ) كتاباً فى غريب القرآن توجد منه نسخة خطية فى دار الكتب المصرية تحت رقم ٨٤٠ تفسير.

وفى القرن الحادى عشر يؤلف فى هذا الميدان أحمد بن القاضى وجيه الدين (ت١٠٢٥هـ) كتابه المسمى بـ التيسير العجيب فى تفسير الغريب[2] .

وفى هذا القرن يظهر لون تأليفى جديد خدمة للكلمة القرآنية، وهو التأليف فى مجال فهرسة مفردات القرآن الكريم يتمثل هذا اللون فى كتاب يعرف باسم (ترتيب زيبا) لمؤلفه حافظ محمود الوردارى من علماء القرن الحادى عشر الهجرى. رتب فيه كلمات القرآن الكريم من حيث أوائلها وفرغ منه عام ١٠٥٤ هـ وتوجد منه نسخ بالمكتبة الأزهرية[3] .

وهذا العمل الذى يهتم بفهرسة كلمات القرآن الكريم له قيمته فهو دعامة أساسية يرتكز عليها أى بحث فى مجال القرآن الكريم، أوله صلة به، ونظراً لهذه الأهمية فقد نمت حركة التأليف فى هذا الميدان فى القرون التالية.

وفى القرن الثانى عشر الهجرى يؤلف الدهلوى(١١١٤ - ١١٧٦هـ) كتابه غريب القرآن أو فتح الخبير بما لابد حفظه فى علم التفسير، وتوجد منه نسخة فى مكتبة الأزهر تحت رقم (٢٥٦) حليم ٣٢٩١٨.

وفى القرن الثالث عشر نجد كتاب تفسير مختصر غريب القرآن للمخللاتى الدمشقى (١١٢٤-١٢٠٧هـ) وتوجد منه نسخة خطية فى دار

---

(١) فهارس المكتبة الأزهرية ١٩٢/١، ١٩٣.
(٢) توجد منه نسخة خطية في دار الكتب المصرية تحت رقم ٨٤٠ تفسير.
(٣) فهارس المكتبة الأزهر ١٦٩/١.

الكتب المصرية تحت رقم ٣٢٥ تفسير تيمور. وفى هذا القرن أيضاً يؤلف القحافى الذى كان موجوداً عام ١٢٦٣ هـ كتابه تفسير مفردات القرآن، وتوجد منه نسخة مخطوطة فى دار الكتب المصرية تحت رقم ٢٠١٢٠(ب) تقع فى ٣٤ ورقة.

ومن الملاحظ أن المؤلفات فى هذا المجال حتى نهاية القرن الثالث عشر الهجرى لا تحمل تسمية المعجم سواء ما ذكرته منها أو ما وقفت عليه ولم أذكره هنا لدافع الاختصار.

وتظهر تسمية هذه الكتب باسم المعجم فى القرن الرابع عشر الهجرى ويلاحظ إطلاق هذه التسمية على الكتب التى تقتصر فى الشرح على بعض مفردات القرآن الكريم ومن ذلك كتاب «معجم غريب القرآن مستخرجاً من صحيح البخارى» للأستاذ محمد فؤاد عبد الباقى الذى طَبع فى مطبعة عيسى الحلبى عام ١٣٦٩ هـ- ١٩٥٠م.

ومن الكتب التى حملت فى عنوانها كلمة «معجم» مع ملاحظة عدم الاقتصار على شرح الغريب كتاب معجم القرآن لمؤلفه عبد الرؤوف المصرى.

صدر المؤلِّف معجمه بمقدمة أعرب فيها عن سبب تأليفه وهو خلو المكتبة العربية من معجم لألفاظ القرآن الكريم سهل الترتيب والمأخذ..

وبعد المقدمة يعرف المؤلف بمنهجه فى صناعة هذا المعجم، وينحصر هذا المنهج فى النقاط التالية:

أ- أخذ الكلمة من القرآن الكريم كما هى من غير نظر إلى ذكر أصلها المشتقة منه.

ب- عدم الاعتداد بالحروف الداخلة على الكلمة مثل (ال) المعرفة، وحروف الجر باستثناء بعض حروف المضارعة والسين.

جـ - اتباع نظام الإحالة عند شرح بعض الكلمات، وهذا إذا كان هناك علاقة بين الكلمتين، سواء أكانت العلاقة لفظية. مثل: «أُملِي، ومِلياً» أم معنوية مثل: «شعوباً، وأمة». والمقصود من هذه الإحالة هو أن الكلمة المحالَ عليها إما أن تكون أوسع تفسيراً وأوسع بياناً، وإما مساوية لها إلا أن فيها ميزة ما.

د- اعتبر فى ترتيب الكلمات الحروف الهجائية مرتبة ترتيباً مثلثا؛ أى الهمزة مع الهمزة وما يليهما، والباء مع الهمزة وما يليهما ثم الحرف تاء وهكذا . . . . إلخ مثال ذلك: آبائك، آتت، آثرك.

هـ - وضع بجانب كل كلمة اسم السورة ورقم الآية.

و- إذا كانت الكلمة مذكورة فى القرآن الكريم مرة واحدة، أو ذكرت أكثر من مرتين وهى ذات دلالة واحدة ذكرها مرة واحدة فقط، وأشار إلى مراجعها ولا يكرر ذكرها إلا إذا تعدد المعنى، فمثلا كلمة (جناح) ذكرت فى القرآن الكريم مرات، وتعدد معناها فيه فكرر ذكرها تبعاً لتعدد المعنى المقصود، وعليه فلا تكرار للأعلام لأنها فى جميع القرآن ذات معنى واحد، ولكن أشار إلى المواطن المذكورة فيها من الآيات.

ز- قصد فى الشرح معنى الكلمة الذى يريده القرآن الكريم، وقد يشرح أحياناً ما يحيط بهذه الكلمة من المعنى الحافّ بها من الآية ذاتها لإظهار دلالتها المقصودة، وتجنّب ذكر المعانى اللغوية المتعددة إلا ما كان وثيق الصلة بالمعنى المقصود فقد ذكر مالزم منه فى التعليق.

وأحياناً يذكر الدلالة الأولى لبعض الكلمات ويعبر عنها بقوله: «والأصل كذا»، أو قوله: «مأخوذ من كذا» وقد اعتمد فى بيان هذه المعانى على مفردات الراغب الأصفهانى.

ح- لم يذكر أن فى القرآن الكريم كلمات أعجمية؛ لأنه يعتقد أن ليس فى القرآن الكريم كلمة واحدة أعجمية بقيت على عجمتها، لكنه أشار إلى بعض الكلمات المأخوذة من غير العربية ولكن بعد صقلها بالطابع العربى.

ط - قد يوجد بعد الكلمة المراد شرحها كلمة أو جملة محصورة بين قوسين، والمراد به أن هذه الكلمة أو الجملة هى سابقة على الكلمة المراد شرحها، وأن الكلمة المشروحة هى تابعة للكلمة أو الجملة المحصورة، مثال ذلك: خوف (آمنهم من خوف) أى آمنهم من خوف[1].

ومن خلال النظر فى هذا المعجم يتبين أنه لم يعقد حديثاً عن حروف المعانى مثل الهمزة والباء و تاء القسم وغير ذلك.

---

(١) معجم القرآن عبد الرؤوف المصري ١/ ٧ -٩ بتصرف ط ٢ دار السرور بيروت ١٩٤٦م.

كما أنه أفرط فى الجانب العلمى فى تفسير بعض الكلمات، من ذلك ماورد فى تفسيره لكلمة (أبابيل)[1] بأنها مرض الجدرى، وحديثه عن تاريخ هذا المرض، وكذلك تفسيره لكلمة (الإحساس) وما نقله فى ذلك عن علماء النفس[2]

ومن معالم هذا المعجم أنه يستشهد بالشعر لبعض معانى القرآن الكريم[3] ويأتى معجمنا هذا فى جزئين فى مجلد واحد، يقع الجزء الأول فى ٣٢٠ صفحة من القطع المتوسط، والجزء الآخر يقع فى ٢٩٦ صفحة، وبين يدى الطبعة الثانية له والتى أخرجتها دار السرور فى بيروت عام ١٣٦٧هـ - ١٩٤٨م. وظهرت طبعته الأولى عام ١٣٦٠هـ - ١٩٤١م.

ويُعد هذا المعجم النواة الأولى لصناعة المعجمات القرآنية فى العصر الحديث.

وفى هذا القرن أيضاً يظهر معجم ألفاظ القرآن الكريم لمعجم اللغة العربية بالقاهرة وهو بيت القصيد فى هذه الدراسة وسأفرد لتاريخه صفحات مستقلة تلى هذا التمهيد.

وفى القرن الخامس عشر للهجرة تشهد هذه المؤلفات استعمال كلمة «قاموس» فى هذا المجال لأول مرة حيث استخدمها الأستاذ إبراهيم أحمد عبد الفِتاح فى مؤلَّفه: «القاموس القويم للقرآن الكريم» الذى فرغ من تأليفه، كما يفهم من مقدمته، فى المحرم عام ١٤٠١هـ وقد طبع هذا الكتاب فى مجلدين فى مجمع البحوث الإسلامية عام ١٩٨٣م وأعادت طبعه الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية فى مجلدين أيضاً عام ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

وهو مرتب حسب الترتيب الألفبائى فجاء فى ثمانية وعشرين باباً تبدأ بباب الهمزة وتنتهى بباب الياء.

وقد آثر المؤلف أن يكون هذا القاموس موجزاً يسهل الحصول عليه ويكثر انتشاره فيعم النفع به[4]. وفى سبيل هذا الإيجاز لم يذكر المؤلِّف بيان موضع

---

(١) السابق مادة الألف مع الباء ١٦/١، ١٧.   (٢) السابق مادة الألف مع الحاء ٢٩/١ هامش ١

(٣) ينظر مثلا مادة الألف مع التاء كلمة (أترابا) ٢١/١ من هذا المعجم ويُلاحظ أنه وضع هذه الكلمة في هذه المادة وفقا لمنهجه الذي سار عليه والذي أشار إليه آنفا.

(٤) القاموس القويم للقرآن الكريم للأستاذ إبراهيم أحمد عبد الفتاح ١/ص د من المقدمة ط المطابع الأميرية ١٩٩٦م.

كل لفظ من القرآن ولا حصر كل الألفاظ الواردة من كل مادة اكتفاءاً بما ورد فى المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم للأستاذ محمد فؤاد عبد الباقى(١).

بل لم يذكر المؤلف أسماء السور ولا أرقام الآيات للأمثلة التى أوردها فى معجمه إلا فى القليل النادر.

ولم يذكر المؤلف فى مقدمته شيئاً عن منهجه، لكن المطلع على هذا الكتاب يجد أن من الأسس التى قام عليها هذا الكتاب ما يلى:

١- الترتيب وفق النظام الألفبائى

٢- الاعتداد بأصول الكلمات دون النظر إلى الزوائد.

٣- ضبط أبواب الأفعال فى الثلاثى عن طريق ذكر باب الفعل إلا فى القليل النادر.

٤- الضبط بالنص على الحركة كثيراً فى مجال الأسماء.

٥- عدم الفصل بين الأسماء والأفعال فى بدايات المواد، فتارة يبدأ المادة بالاسم كما فى مادة (أ ج ل)، وتارة يبدأها بالفعل كما فى مادة (أ خ ذ).

٦- اهتمامه الواضح بالأدوات النحوية مثل حديثه عن معانى الهمزة، إذ، ،أل وغير ذلك. ويرجع ذلك إلى أنه أراد أن يستدرك على مجمع اللغة العربية بالقاهرة مافاته فى الطبعات القديمة (٢).

٧- ذكر مقدمات هجائية وصوتية لكل حرف عقد له الباب.

٨- تعرضه لبعض المعانى الفقهية كما فى تفسير، لقوله - تعالى -: «الطّلاق مرتاب» بالتطليق الرجعى(٣).

٩- خلوه من الشواهد، ويرجع ذلك إلى الاختصار الذى آثره المؤلف.

١٠- إشارته إلى بعض القراءات القرآنية(٤).

---

(١) السابق ١/ ص و

(٢) القاموس القويم ص (هـ) من المقدمة.

(٢) السابق مادة (ط ل ق) ٤٠٦/١، ويُقارن بمادة (ر ج ع) من ذات الكتاب ٢٥٦/١، ومادة (ط هـ ر) ٤٠٧/١.

(٤) ينظر: تقويم القاموس القويم للدكتور الحسيني هاشم ص ب من نفس القاموس القويم.

١١- النص على المعانى المجازية، كما فى قوله: «ومن المجاز قولنا (ابن السبل) للمسافر[١].

١٢- العناية بالأعلام والأماكن.

١٣- الجمع فى الشرح بين المعنى اللغوى والمعنى التفسيرى.

وقد وقعت فى الكتاب بعض الأمور أخلت بالمنهج الذى سار عليه المؤلف من هذه الأمور.

١- تفسير بعض الكلمات فى غير أماكنها من ذلك تفسير كلمة (دابة) فِي مادة (أرض) حيث فسرها فى قوله تعالى (دابة الأرض)[٢] وتفسير كلمة فتحت الواردة فى قوله تعالى-: ﴿حتى إذا فتحت يأجو ومأجوج﴾ فى (مأجوج)[٣]

٢- الإطناب فى المسائل النحوية من ذلك ما أورده فى مادة (أ ب و) من أوجه الإعراب فى كلمة (الأب) بمعني الوالد[٤]. وما أورده من اختلاف بين البصريين والكوفيين فى شأن الفعل (عسى)[٥]،وكذلك فى الفعل (كان)[٦]

٣- تعرض لبعض الأمور التى لم ترد فى القرآن الكريم من ذلك (إذْ ما) الشرطية[٧].

٤- ذكر بعض الأراء دون بعض فى الكلمات التى اختلف فيها المفسرون من ذلك تفسيره (آزر) بأنه والد إبراهيم - عليه السلام - فى حين نقلت كتب التفسير أنه اسم ضم[٨].

٥- خلو كثير من الكلمات القرآنية من علامات الضبط، ذلك فى الوقت الذى يتطلب فيه النص القرآنى ضبط جميع حروفه، اقرأ - مثلا - قوله تعالى-: ﴿وأخذن منكم ميثاقاً غليظا﴾ لا تجد من علامات الضبط فى هذا القول

---

(١) السابق (ب ن و) ٨٥/١.
(٢) القاموس القويم (أرض) ١٧/١.
(٣) السابق (م أ ج و ج) ٢١٣/٢.
(٤) السابق (أ ب و) ١٣/١.
(٥) السابق (ع س ي) ٢١/٢
(٦) السابق (ك ا ن) ١٧٨/٢.
(٧) السابق ١٣/١.
(٨) الكشاف للزمخشري ٢٣/٢ ط دار المعرفة لبنان د.ت، تفسير القرآن العظيم لابن كثير ١٤٩/٢، ١٥٠ ط دار التراث د.ت، والتعريف والإعلام فيما أبهم من الأسماء والأعلام في القرآن الكريم للسهيلي ص ٥٥ ط١ دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨٧م.

الكريم إلا التنوين فى كلمة (ميثاقاً) فقط، وغير ذلك كثير مما جعل عدم ضبط الآيات فى هذا المعجم أمراً متلثباً.

وقد ظهر هذا المعجم بعد الطبعة التى أخرجتها الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧١م لمعجم ألفاظ القرآن الكريم الذى أصدره مجمع اللغة العربية بالقاهرة فأفاد منه المؤلف كثيراً واستدرك عليه بعض الأمور.

فمما أفاده من هذا المعجم تخصيص مدخل لكل صورة من صور المادة، واتباع النظام الألفبائى الذى سار عليه المجمع.

ومما استدركه عليه تعريف الأعلام والأماكن وشرح الحروف ذات المعانى وبيان طرق استعمالها، وغير ذلك مما استدركه المجمع على نفسه وضمه لمعجمه فى طبعته الصادرة فى جزءين الأول عام ١٩٨٩ م والآخر عام ١٩٩٠م.

وفى هذا القرن أيضاً نجد كتاب: المعجم الجامع لغريب مفردات القرآن الكريم للشيخ عبد العزيز عز الدين السيروان، وقد طبع هذا المعجم لأول مرة فى دار العلم للملايين ببيروت عام ١٩٨٦م.

ويظهر فى هذا القرن مختصر لمعجم ألفاظ القرآن الكريم الذى أخرجه المجمع، حيث قام باختصاره الدكتور نبيل عبد السلام هارون فيما سماه بـ : المعجم الوجيز لألفاظ القرآن الكريم، وقد صرح المؤلف فى تصديره لهذا العمل بأنه مختصر للمعجم الأم معجم ألفاظ القرآن الكريم للمجمع.

وقد ظهر هذا المختصر عام ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧م فى دار النشر للجامعات - مصر ويقع فى ٢٢٨ صفحة من القطع المتوسط.

وقد التزم هذا التهذيب - كما صرح صاحبه - بالقواعد الآتية:

أ- الاقتصار على عرض المعاني والدلالات دون مواضع ورود الألفاظ فى الآيات إلا لضرورة: دفعاً للبس، أو ضرباً لمثل، وهو يفعل ذلك لأن «فى المعجم الأم، أو فى المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم لمحمد فؤاد عبد الباقى الغناء الكافى[1]».

---

(١) المعجم الوجيز لألفاظ القرآن الكريم، د. نبيل عبد السلام هارون ص ٥ ط١ دار النشر للجامعات مصر - ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

ب - حذف أسماء الأعلام والأماكن - خلا ماله دلالة لغوية، وكذا حروف فواتح السور.

جـ - الاكتفاء بإثبات الصور الصرفية المجردة التى اشتقت من أصل المادة بدلا من ذكر كل لفظة كما جاءت فى القرآن الكريم.

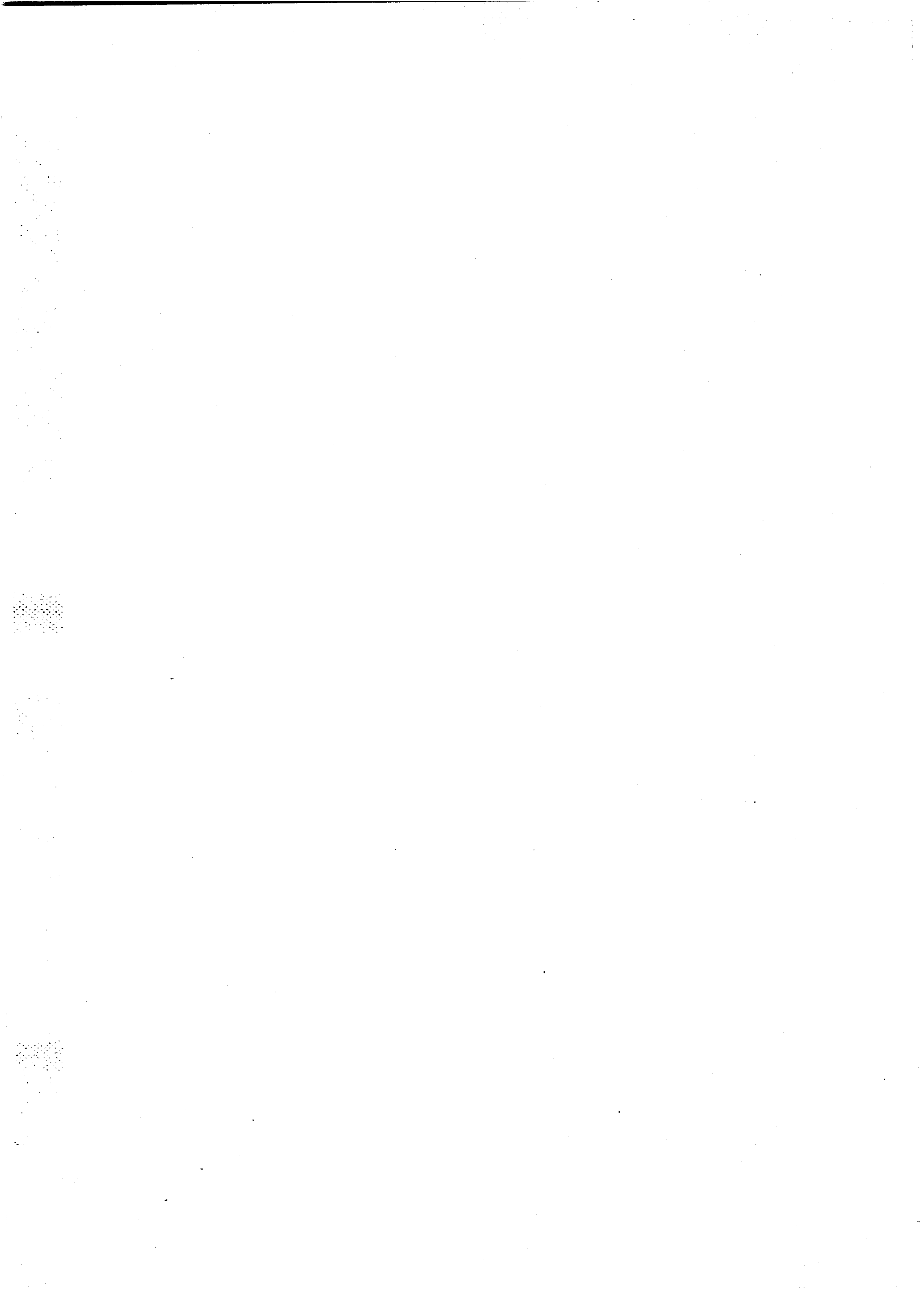
د- ذكر الأفعال أولا متبوعة بالأسماء المشتقة من نفس المادة، ثم الصفات والحروف وفى كلٍّ: يُقَدَّم المجرد على المزيد، والوزن الأبسط على الوزن الأعقد، والمعنى الحقيقى على المجازى، والعام على الخاص بقدر الإمكان.

هـ - الالتزام بعرض المعانى والدلالات بنص المعجم الأم، مع تلافى التكرار[1].

ومما يُلاحظ على هذا المعجم فى عنوانه أنَّه لم يشر إلى كونه تهذيباً لمعجم ألفاظ القرآن الكريم لمجمع اللغة العربية، مع أنَّه نص على ذلك فى التصدير، وكان الأولى أن يكون عنوانه: «تهذيب معجم ألفاظ القرآن الكريم».

كما يلاحظ عليه خلوه من أسماء الأعلام والأماكن وفواتح السور، ولست أدرى ما السر فى ذلك، فإن كان للإيجاز، أو لوضوح معانى هذه الكلمات فلماذا أثبت مثل: «هاتان، هذان، هكذا، هاهنا» ؟!

(١) السابق ص ٥، ٦.



المبحث الأول

تاريخ المعجم

لا تقل أهمية كشف الجانب التاريخى لهذا المعجم عن أى جانب من جوانب دراسته، فمن خلال معرفة هذا التاريخ يتضح للدارسين الهدف الأساسى الذى سعى إليه صاحب فكرته، كما يتبين لهم من خلال ذلك مدى تحقيق هذا الهدف عبر أجزاء المعجم وطبعاته المتعددة.

كما أن الدراسة التاريخية لها شأن عظيم فى تعليل وتوجيه كثير من الأمور المتعلقة بدراسة منهج هذا المعجم، فهى توضح لنا السر فى عدم توحد المنهج الذى سار عليه المجمع فى بناء معجمه هذا، وهو أمر يعود إلى اختلاف وجهات النظر حول خطة العمل الخاصة به، ذلك الاختلاف الذى أصبح معترفاً به بين شيوخ المعجم حتى قال عنه أحدهم : «لم يكن غريباً أن يختلف على منهج هذا المعجم وغايته، لأنه إن أريد به أن يكون على غرار «مفردات الراغب» - مثلا - فهو تكرار لا داعى إليه، وإن أخذ فيه بالمنهج الحديث على غرار ما صنع بألفاظ الكتاب المقدس، فربما أدى إلى شئ من الحرج، لأنه لابد فيه من رد بعض الألفاظ إلى أصولها السامية، وتحقيق أسماء الأشخاص والأماكن على نحو ما انتهى إليه البحث العلمى، وقد لا يتفق هذا مع ماذ هب إليه بعض علماء الإسلام من قبل[1]».

هذا وغيره مما يؤكد أهمية معرفة الجانب التاريخى لهذا المعجم، ويمكن عرض هذا الجانب فى صورة النقاط التالية:

١- مرحلة الفكرة　　　　٢- وضع المنهج ووسائل العمل

٣- طريقة العمل　　　　٤- طبعات المعجم

أ - مرحلة الفكرة:

تجمع المراجع التى تحدثت عن هذا المعجم على أن صاحب فكرته هو الدكتور محمد حسين هيكل[2] (١٨٨٨ - ١٩٥٦م) لكن ماهدفه من وراء

---

(١) مجمع اللغة العربية في ثلاثين عاماً د. إبراهيم مدكور ١/٧١ ط الأميرية ١٩٦٤م.

(٢) يُنظر مثلا - : معجم ألفاظ القرآن الكريم بين المعاجم وكتب التفسير واللغة للشيخ عبد السلام هارون مجلة المجمع جـ ٣٢/٥٣، وأعمال مجمع اللغة العربية بالقاهرة د. محمد رشاد الحمزاوي ص ٥٢٣ ط ١ دار الغرب الإسلامي ببروت ١٩٨٨م.

هذه الفكره، ومتى طرحها على المجمعين، وما موقفهم منها؟

كان الهدف من وراء فكرة هذا المعجم مثار جدل علمي بين الدارسين فيذهب بعضهم إلى احتمال كون هذا الهدف هدف سياسى[١] أراد الدكتور هيكل من ورائه وهو وزير التعليم وأحد رجالات الدولة - آنذاك - إظهار حرص حكومته على خدمة العلم والدين.

ويذهب بعضهم الآخر إلى أن الدكتور هيكل وغيره من المجمعيين أدركوا أن لا تجديد فى المعجمية العربية مالم ينظر نظرة جديدة للدراسات اللغوية القرآنية[٢].

ويؤيد هذا الرأى الأخير ما ذكره الدكتور هيكل نفسه فى تقديمه لمعجم غريب القرآن للأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي حيث يقول عن هدفه من فكرة معجم ألفاظ القرآن الكريم: «فالفكرة التى قصدت أنا إليها يوم اقترحت وضع هذا المعجم هى أن يقف من يدرس القرآن على معانى ألفاظه عند العرب حين أوحاه الله إلى رسوله (ﷺ) فكثيرا ما تتغير قيم الألفاظ وإن لم تتغير معانيها تغييراً أساسياً، ونحن أحوج ما نكون إلى معرفة القيم التى كانت لكل لفظ من ألفاظ القرآن حين نزوله[٣]».

ثم يقول: «فلابد للباحث في كتاب الله، ليكون بحثه علمياً دقيقاً من أن يقف على القيم الدقيقة لهذه الألفاظ حين نزولها حتى يبلغ الغاية من الدقة المرجوة»[٤].

ويؤكد هذا الهدف حين يبرز قيمة العمل فى معجم القرآن فيقول: «هذه الدراسة جليلة الخطر اليوم، وكانت جليلة الخطر فى العصور التى خلت من قبل، فعلوم القرآن والعلوم الإسلامية بوجه عام تستند فى جملتها إلى ما جاء فى كتاب الله، والفلسفة الإسلامية، تستمد وجودها من هذا الكتاب الكريم، فلابد - وهذه هى الحال - من الدقة، غاية الدقة، فى إدراك المدلول الصحيح الذى تنطوى عليه ألفاظ القرآن يوم نزولها حتى تكون النتائج العلمية، أو الفلسفية التى ترتبت عليها دقيقة كذلك[٥]».

---

(١) أعمال مجمع اللغة العربية ص ٥٢٣.   (٢) المرجع السابق ص ٥٢٣.

(٣) معجم غريب القرآن مستخرجاً من صحيح البخاري للأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي ص «و» من تقديم الدكتور هيكل.

(٤) السابق الصفحة ذاتها.   (٥) السابق ص (ز).

كما أن مداولات المجمع تؤيد ما تذهب إليه هذه الدراسة من أن الدكتور هيكل وغيره من المجمعيين أدركوا أهمية الدراسات اللغوية القرآنية، وكان ذلك هو الهدف الأول من وراء فكرة إعداد معجم لألفاظ القرآن الكريم.

وليس أدل على ذلك من قول الدكتور منصور فهمى أحد شيوخ المجمع: «القرآن الكريم هو الأساس المتين للغة العربية، والعناية به عناية باللغة العربية، ومن أجل هذا أرى أن مقترح وضع المعجم إنما قصد العناية باللغة بالعناية بأهم عنصر فيها»[(١)].

ومما يؤكد هذا الهدف أيضاً الانتباهة المنهجية التى استشرف لها الدكتور هيكل من خلال حديثه السابق ذكره وهى التأصيل الجامع لمعانى المادة والبدء بِه من معنى حسى تشهد الظواهر الاجتماعية لحياة العرب أنه كان أسبق ما عُرف من معانى المادة ودلالتها، وعلى هذا الأصل الحسى الذى تتحدد به الدَلالات التالية للمادة يؤسس التطور اللغوى لمعانيها وتكشف اعتبارات منضبطة - قدر الطاقة - لوجود ما فى المادة من معانى ودلالات، فيكون أخذ ما يفهم منها للقرآن وتفسيره به عملا لغوياً بحتاً صحيحاً، لا يخالطه تحكم ولا ادعاء، ولا تداخله مفاهيم أجنبية تقحم عليه من مِلل ونحل أخرى ، أو تخدم بها مقالات وآراء خاصة أو غير ذلك[(٢)].

ومن الجدير بالذكر أن الأستاذ أمين الخولى التزم بهذه الانتباهة المنهجية للدكتور هيكل ونفذها فى الجزء الذى أعده من هذا المعجم فى الطبعة الأولى له، ولم يظهر لها أثر فى بقية أجزاء المعجم فى طبعاته المختلفة، بل من المؤسف له أن حذفت جهود الشيخ الخولى حين أعاد المجمع طبع هذا المعجم فى عام ١٩٨٩م/١٩٩٠م. وذلك فى حين وعد أحد شيوخ المجمع بتعميم صنع الشيخ الخولى فى بقية أجزاء المعجم حين قال: «وحرى أن يعمم هذا النسق فى المعجم جميعه وهو ما سيتضح فى طبعته الجديدة»[(٣)].

وقد طرح الدكتور هيكل فكرته لأول مرة على المجمع فى الجلسة الثانية لمؤتمر المجمع فى دورته السابعة المنعقدة فى الثانى من فبراير عام ١٩٤١م.

---

(١) محاضر جلسات الدورة السابقة لمجمع اللغة بالقاهرة ص٢٨ ط مطبعة الكيلاني ١٩٧٠م.
(٢) معجم ألفاظ القرآن الكريم لمجمع اللغة العربية بالقاهرة جـ ٤ إعداد المرحوم أمين الخولي ص ٣، ٤ بتصرف ط دار الكاتب العربي ١٩٦٨م.
(٣) مجمع اللغة العربية في خمسين عاماً د. شوقي ضيف ص ١٥١ ط١ ١٩٨٤م.

وقد أثير حول هذه الفكرة نقاش وجدل علمي بين شيوخ المجمع، فممن عارضها وهي في مهدها الشيخ مصطفى المراغي الذي قال أثناء عرضها: «إن ما ألّف في تفسير ألفاظ القرآن يكفي في سد الحاجة»[1]

إلا أن الشيخ تراجع عن هذا الرأي في الجلسة الخامسة لمؤتمر المجمع في ذات الدورة المعقودة بتاريخ ١٩٤١/٤/٦م حين قال: «كان الغرض وضع معجم ييسر على الناس فهم مفردات القرآن، ويخفف عنهم عبء البحث في التفاسير المطولة لفهم مدلول الألفاظ، وبناءاً على هذا وافقت على وضعه، وأرى أنه نافع للجمهور»[2]

ورأى بعضهم إسناد تنفيذ هذه الفكرة إلى غير المجمع ومن هؤلاء الذين ذهبوا إلى هذا الرأي الأستاذ عبد العزيز فهمي الذي يرى أن يكون هذا العمل من أعمال الجامعة الأزهرية، أو جامعة القاهرة، معللا هذا بأن ترك هذا العمل لعلماء الدين أولى، لأنهم درسوا التفاسير دراسة عميقة وأَمِنوا بذلك الضلال القريب أو البعيد في الفهم[3]

غير أن الأستاذ أحمد أمين كان يرى أن هناك صورتين لعمل معجم خاص بألفاظ القرآن: الأولى أن يكون معجماً ميسراً يستفيد منه أكبر عدد من المثقفين، وطريقة ذلك أن تسهل العبارات التي تضمنتها الكتب القديمة، بحيث يستطيع فهمها أوساط الناس، ورأى أن تكون تلك الصورة من عمل المعجم أجدر بها الأزهر أو الجامعة أو أي فرد يرى في نفسه الكفاية لتبسيط العلوم وعرضها عرضاً جديداً.

والصورة الأخرى أن يكون المعجم علمياً وافياً تُؤخذ الكلمة فيذكر اشتقاقها وأقوال العلماء والمفسرين في شأنها، وما يمكن أن يكون بينها وبين غيرها من العلاقات، مع العناية بالكلمات الجغرافية والتاريخية واستخدام وسائل العلم الحديث في ذلك.

ورأى أن هذه الصورة هي التي يَليق بالمجمع أن يشتغل به ويخرجه على أكمل وجه[4].

وينتهي المجمع في دورته السابقة إلى قرار مبدئي ينص على «وضع معجم

---

(١) محاضر جلسات الدورة السابعة للمجمع ص ٤٩. (٢) السابق ص ٢٧.
(٣) السابق ص ٢٧. (٤) محاضر جلسات الدورة السابعة ص ٢٨.

لغوى لألفاظ القرآن الكريم، وتكليف لجنة المعجم البدء فى هذا المعجم على أن تؤلف لجنة فرعية من بين أعضائها، فكلما أتمت جزءاً منه عرضته على اللجنة الأصلية، وكلما أقرت اللجنة الأصلية، قسماً عرضته على المجمع(١)».

ومع توصل المجمع إلى هذا القرار لم ينته الجدل حول هذه الفكرة، فقد أُعيد طرحها ومناقشتها فى الجلسة الثالثة للمؤتمر فى دورته العاشرة المنعقدة فى التاسع عشر من يناير عام ١٩٤٤م. وانتهى الجدل فى هذه الجلسة إلى وضع لجنة تقوم بإرساء المنهج العلمى لإنشاء هذا المعجم(٢). وبتكوين هذه اللجنة انتقل تاريخ هذا المعجم من مجرد كونه فكرة إلى مرحلة أخرى هى مرحلة وضع المنهج ووسائل العمل.

٢- وضع المنهج ووسائل العمل

بدأ الإعداد لمنهج المعجم بعد صدور القرار المبدَئى لمؤتمر المجمع فى الجلسة الثانية للمؤتمر فى دورته السابعة.

ففى الجلسة الخامسة للمؤتمر فى ذات الدورة التى عقدت بتاريخ ١٩٤١/٣/٣٠ تم عرض القواعد التى رأت لجنة المعجم أن تسير عليها وهى:

أولاً: يفُسر المعنى اللغوى للكلمة كما جاء فى النصوص العربية وفى كتب اللغة القديمة ويرجع إلى ما يمكن أن يكون للكلمة من أصل فى اللغات السامية أو غيرها.

ثانيا: تبين المواضع التى وردت فيها الكلمة من القرآن الكريم ومعانى الكلمة فى هذه المواضع على اختلافها كما فهمها القدماء من المفسرين وعلماء اللغة.

ويبين ما يكون بين هؤلاء المفسرين واللغويين من اختلاف فى المعانى، ويدل على المصادر من كتب التفسير أو من كتب اللغة.

ثالثاً: تبين المعانى التى يمكن أن يكون قد استكشفها المتأخرون من المفسرين واللغويين والعلماء، وينص على مواضعها فى كتبهم وفى آثاراهم العلمية المختلفة.

(١) محاضر جلسات الدورة السابعة ص ٥٠.
(٢) ينظر: محاضر جلسات الدورة العاشرة ص ٢٣٢ - ٢٣٦.

رابعاً: الكلمات اللغوية تشمل الأسماء الجغرافية، والتاريخية والمصطلحات على اختلافها.

خامساً: يُلجأ إلى تفسير الآيات إذا دعت إلى ذلك ضرورة لغوية.

سادساً: تكون عبارة المعجم سهلة بحيث يفهمها أوساط المثقفين[1].

ونوقش هذا المنهج فى ذات الجلسة، لا سيما القاعدة الأولى من قواعده والتى أُشير فيها إلى الرجوع إلى ما يمكن أن يكون للكلمة من أصل فى اللغات السامية وسأعرض لهذا الأمر أثناء مناقشة منهج المعجم فى النص على المعرب.

وثمت قضية أخرى من القضايا التى أشار إليها المنهج فى قواعده السابقة اختلف المجمعيون فى شأنها وهى ذكر المسائل العلمية فى هذا المعجم.

ففى حين تنص القاعدة الثالثة من هذه القواعد على أن تُبين المعانى التى يمكن أن يكون قد استكشفها المتأخرون من المفسرين واللغويين والعلماء فى حين ذلك نجد الشيخ المراغى يعترض على ذلك ويعلل بأن «القرآن ليس كتاباً علمياً ولأن المسائل العلمية تتغير وتتبدل، والقرآن إنما نزل للوعظ والهداية، والإرشاد، ومن الواجب أن يقتصر فى فهمه على ذلك»[2].

وتلك مسألة بحثية جديرة بأن تُعرض فى بحث مستقل أسأل الله - تعالى أن يوفقنى لعمله فى المستقبل العلمى.

وفى الجلسة الثانية عشرة لمؤتمر المجمع فى دورته العاشرة والتى عُقدت فى يوم الأربعاء ١٩٤٤/٢/٩م قدمت لجنة المعجم طريقة لوضع هذا المعجم استمدت هذه الطريقة معظم خطواتها من القواعد السابقة وجاءت هذه الخطوات فى النقاط التالية.

١- ترتب ألفاظ القرآن حسب حروف المعجم على طريقة مختار الصحاح، وتكتب كل كلمة فى جزازة خاصة بها، مع بيان السور والآيات التى وردت فيها على مثال ما جاء فى المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم للأستاذ فؤاد عبد الباقى.

---

(١) محاضر جلسات الدورة السابعة ص ٦٩، ٧٠.
(٢) السابق ص ٧٢.

٢- يُفسر المعنى اللغوى للكلمة على ضوء النصوص العربية، وكتب اللغة القديمة، وذلك لتتبع ما حكاه الأولون ممن كانوا فى العصر الأموى أو قبله ويرتب على الوجه الآتى:

المعانى الحسية للكلمة ثم المعانى المعنوية ثم المعانى المجازية، على أن تبين المعانى التى يمكن أن يكون قد استكشفها المتأخرون من المفسرين واللغويين، وينص على مواضعها فى كتبهم وفى آثارهم العلمية المختلفة.

٣- الأعلام الجغرافية تراجع مراجعة دقيقة ويشار إلى أماكنها ومواضعها.

٤- الأسماء والأعلام والوقائع التاريخية يتعرض لها المعجم لتفهم كما فهمتها العرب وقت نزول القرآن.

وقد اعترض الأستاذ أحمد أمين على هاتين النقطتين بقوله: «فيما يتعلق بالأعلام والوقائع التاريخية فإنه من الواجب أن ننتفع بما كشفه العلم الحديث من الحقائق التى كانت مجهولة مثل (الجودى) ومثل (إبراهيم وسليمان وداود)، فمن احتقار العقل أن نقف عندما كان الأمويون يفهمون من هذه الأعلام»[(١)].

٥- الألفاظ القرآنية التى من أصل عربى يُنص على أصلها متى أمكن ذلك بأن يبين منها ما كان قرشى الأصل، وما كان غير قرشى.

٦- ينص على الألفاظ الدخيلة التى وردت فى القرآن وعلى معانيها المستعملة فى لغاتها الأصلية مع بيان أصولها.

وترى اللجنة أن هذا يوضح الطريقة التى كان العرب ينقلون بها الألفاظ الأجنبية إلى لغاتهم، ويفيد فى نقل الكلمات الأجنبية إلى اللغة العربية وقت الحاجة.

وفى الجلسة الرابعة لمؤتمر المجمع فى دورته السادسة عشرة والتى عقدت بتاريخ ١٩٤٩/١٢/٢٨م اجتمع مؤتمر المجمع بوصفه لجنة عامة لعدم تكامل النصاب القانونى لانعقاد المؤتمر برئاسة الأستاذ أحمد لطفى السيد رئيس المجمع وحضور كل من: الدكتور منصور فهمى، والدكتور على توفيق شوشه، والأستاذ

---

(١) محاضر جلسات الدورة العاشرة ص ٣٥٤.

حسن حسنى عبد الوهاب، والدكتور طه حسين، والأستاذ محمد فريد أبو حديد، والأستاذ مصطفى نظيف، والشيخ عبد الوهاب خلاف، والشيخ إبراهيم حمروش، والأستاذ محمد رضا الشبيبى، والشيخ محمود شلتوت، والشيخ عبد القادر المغربى، والأستاذ حسن القاياتى، والأستاذ عباس العقاد، والدكتور إبراهيم بيومى مدكور، والأستاذ إبراهيم مصطفى ، والمستشرق ما سينيون، والأستاذ خليل سكاكينى والأستاذ عادل جبر عضو المجمع المراسل عن فلسطين.

وكان مقرر لجنة معجم ألفاظ القرآن الكريم فى هذا الجلسة الأستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف الذى ضم إلى لجنة معجم ألفاظ القرآن الكريم. وقد عرض الشيخ خلاف نماذج من المعجم للنظر فيها.

وقبل عرض هذه النماذج قدم الشيخ الطريقة التى وافق عليها المجمع بعد مناقشات طويلة وبعد وضع نماذج مختلفة لبعض المواد، وتتخلص هذه الطريق فى النقاط التالية:

أولا: إذا كانت الكلمة القرآنية ترد فى القرآن بمعنى واحد:

(أ) نشرح الكلمة شرحاً لغوياً، فإن كانت فعلا مجرداً ذُكر بابه ومصدره ومشتقاته إن كان لهذا المشتقات ورود فى القرآن الكريم، وإن كان فعلا مزيداً ذكر معناه ثم ذكرت مشتقاته على النحو السابق، وإن كان اسماً اكتفى بمعناه، وإن كان مصدراً ذكر معناه وفعله.

(ب) يبين أن الكلمة وردت فى القرآن فى كذا موضعاً، وأنها جاءت فى كل هذه المواضع بالمعنى الذى ذكر آنفاً.

ثانياً: إذا كانت للكلمة القرآنية معان لغوية مختلفة، وردت فى القرآن الكريم مختلفة المعانى:

(أ) ينص على المعانى اللغوية كلها، ويبين نوع الفعل والمصدر، وتذكر المشتقات التى وردت من هذه المادة.

(ب) يؤخذ أولا أكثر المعانى دوراناً فى القرآن الكريم، وينص على أن هذا المعنى ورد فى كذا وكذا موضعاً، ويذكر مثالا من الآيات مع اسم السورة، ورقم الآية، ثم يكتفى بعد ذلك بما جاء من هذه المعانى بذكر السورة ورقم الآية.

(جـ) تذكر المعانى الأخرى معنى بعد آخر، ويذكر بعد كل معنى عدد

الآيات التى جاءت فيها الكلمة بهذا المعنى، ويكتفى بمثال ثم تذكر السور وأرقام الآيات الأخرى.

ثالثاً: قد يسهل أحياناً إذا كان للكلمة أكثر من معنى أن يبدأ بالمعاني التى وردت فى قليل من الآيات ثم يذكر المعنى الذى ورد به فى كثير من الآيات، ويقال: ما عدا ذلك فهو بمعنى كذا فى باقى الآيات.

رابعاً: إذا كان للكلمة معنى لغوى واحد ولكنها استعملت فى القرآن الكريم بألوان مختلفة بسبب المجاز أو نحوه نص على المعنى اللغوى البحت، وقيل إنها تستعمل، أو قد ترد بمعنى كذا، ثم تذكر الآيات وأرقامها على النحو السابق.

خامساً: يكون التعبير سهلاً واضحاً يستطيع أن يفهمه متوسطو العلم وتجتنب الاصطلاحات العلمية، بقدر الطاقة، كما يجتنبَ ذكر الخلافات بين المفسرين، وإنما يختار من الآراء ما يرى راجحاً ويكتفى به ويبتعد عن الاستطراد ما يمكن[1].

وأضيف إلى هذه القواعد بعض الأمور خاصة بالترتيب فى طبعة عام ١٩٨٩/١٩٩٠م وسأعرض لها بالتفصيل عند الحديث عن منهج المعجم فى الترتيب. هذا مجمل تاريخ وضع المنهج.

أما الوسائل التى استعان بها المجمع فى سبيل تحقيق هذا المنهج فهى عبارة عن تشكيل لجنة فرعية لإعداد هذا المعجم، وكلما أتمت هذه اللجنة من هذا العمل جزءاً عرضته على لجنة المعجم الأصلية فتناقشه اللجنة، وتعرض على المجمع ما تقره منه، فإذا أقره المجمع نشر فى أجزاءٍ متتابعة.

وأول تشكيل لهذه اللجنة هو ما أقره المجمع فى الجلسة الخامسة لمؤتمر المجمع فى دورته السابعة بتاريخ ١٩٤١/٣/٣٠م وقد ضمّ هذا التشكيل كلا من: الدكتور طه حسين، والأستاذ أحمد أمين، والأستاذ على الجارم، والأستاذ الشيخ إبراهيم حمروش، والأستاذ الشيخ محمد الخضر حسين[2].

---

(١) محاضر الدورة السادسة عشرة ص ٤٠٤، ٤٠٥ ويلاحظ أن هذه القواعد هي ذاتها التي نشرت في صدر الجزء الأول من المعجم الذي ظهر عام ١٩٥٣م باستثناء القاعدة الخامسة.
(٢) محاضر الدورة السابعة ص ٧٠.

وكان ذلك بعد صدور القرار المبدئى بإعداد المعجم، وفى الجلسة الثالثة لمؤتمر المجمع فى دورته العاشرة شكل المؤتمر لجنة لوضع المنهج العلمى لإنشاء هذا المعجم تتكون من: الشيخ أحمد إبراهيم، والشيخ عبد القادر المغربى، والدكتور محمد حسين هيكل والأستاذ هـ.ا.ر. جب[1].

وفى الجلسة الثانية عشرة للمؤتمر فى ذات الدورة عرضت اللجنة تقريرها بالمبادئ التى رأت أن يسير العمل عليها فى المعجم وقرر المؤتمر تأليف لجنة لوضع نماذج مبدئية لهذه المبادئ، تتكون هذه اللجنة من: الشيخ إبراهيم حمروش، والأستاذ على الجارم والدكتور محمد حسين هيكل والشيخ محمد الخضر حسين والشيخ مصطفى عبد الرازق[2] إلا أن الشيخ الخضر استقال من هذه اللجنة فى الجلسة الخامسة والعشرين للمؤتمر فى نفس الدورة العاشرة بتاريخ ١٩٤٤/٥/٢٩م وحل محله الشيخ أحمد إبراهيم[3].

وفى عام ١٩٤٧ م ضم إلى اللجنة الشيخ محمود شلتوت، وفى سنة ١٩٤٩م ضم إليها الشيخ عبد الوهاب خلاف والأستاذ إبراهيم مصطفى والأستاذ على عبد الرازق، والشيخ عبد القادر المغربى على أن يشارك اللجنة عند حضوره بالقاهرة فى فترة انعقاد المؤتمر[4].

وقد قسمت هذه اللجنة إلى لجان كل لجنة تتكون من عضو من أعضاء المجمع وأستاذ منتدب من غير أعضائه ليكون مساعداً لعضو المجمع، وكان الأساتذة المساعدون هم: الدكتور سيد نوفل، والأستاذ عبد المنعم محمد خلاف، والشيخ على حسب الله، والشيخ محمد على الزفزاف، والشيخ محمد على النجار الذى صار عضواً للمجمع فيما بعد، والأستاذ محمد فؤاد عبد الباقى، والشيخ محمد محمد المدنى[5].

وقد قامت هذه اللجان بعمل ما أسند إليها فى هذا المعجم وتقديمه إلى لجنة المعجم الأصلية لمناقشته وتقديمه إلى مؤتمر المجمع، وهذا ما يدعونا إلى التساؤل عن الطريقة التى ساروا عليها؟

---

(١) محاضر الدورة العاشرة ص ٢٣٦.
(٢) محاضر الدورة العاشرة ص ٣٦٠.
(٣) السابق ص ١٨٢.
(٤) معجم ألفاظ القرآن للمجمع جـ ١ ص ج ط الأميرية ١٩٩٦م.
(٥) السابق ١/هـ

٣- طريقة العمل

بعد إقرار خطوات المنهج المُعَدّ لهذا المعجم وتكوين اللجان وضعت كل لجنة أنموذجا لأحد المواد وكان أول ما عرض على المجمع من أعمال هذه اللجان هو أنموذج لمادة (ب ك ر) وذلك في الجلسة السابعة عشرة لجلسة المجمع في دورته الرابعة عشرة سنة ١٩٤٨م لمناقشته وإبداء الرأى فيه.

وقد بدأت اللجنة هذه المادة بذكر الألفاظ الواردة منها فى القرآن الكريم وهى : «بكرة، إبكار، بكر، أبكار». ثم بدأت بشرح معنى الكلمة الأولى «بكرة» ببيان اشتقاقها حيث ذكرت أنها مأخوذة من بكر إلى الشئ بكوراً – من باب دخل – : أتى إليه بكرة: أى أول النهار، أو أسرع إليه أى وقت كان، ومثله بكّر تبكيراً وأبكر إبكاراً ثم حددت معنى (بكرة) بأنه الغدوة أول النهار.

ثم حددت معنى الكلمة بحسب النص الذى وردت فيه فى القرآن الكريم فذكرت أن كلمة (بكرة) قوبلت بالعشى فى موضعين: أحدهما فى قوله تعالى:– «فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشياً» ١١/ مريم والآخر ما فى ٦٢/ مريم.

وقوبلت بالأصيل فى أربعة مواضع منها قوله تعالى– «وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهى تملى عليه بكرة وأصيلا» ٥/الفرقان وذكرت مفردة غير مقابلة بشئ فى موضع واحد هو قوله – تعالى:– «ولقد صبحهم بكرة عذاب مستقر» ٣٨/القمر.

ثم انتقلت اللجنة إلى كلمة (إبكار) فذكرت اشتقاقه ثم معناه اللغوى ثم حددت موقعه فى القرآن الكريم.

ثم تحدثت عن كلمة (بكر) و (أبكار) بنفس الطريقة السابقة.

وفى مناقشة هذا النموذج ذكر الدكتور طه حسين أن هذا النموذج يتجه اتجاها معجمياً لغوياً لألفاظ القرآن الكريم ولا يعنى بتفسير الكلمة حسب ورودها فى الآية.

وأجاب الشيخ شلتوت على هذا بأن مثل هذا العمل التفسيرى سيجعل عمل اللجنة يدخل فى معجم مطول لا فى معجم مفردات وسيدخلها فى أبواب التفسير[١].

(١) محاضر جلسات الدورة الرابعة عشرة ص ٢٢٨.

وفي ذات الجلسة تم استعراض مادة (ب ك م)، وفي نهاية المناقشة تبين لبعض الأعضاء أن النماذج المعروضة تعتمد كثيرا على مفردات الراغب الأصفهاني[1]، وهذا ما يجعل العمل تكرار للمعاجم السابقة مما جعلهم يوافقون على متابعة النظر فى نموذج آخر للمعجم فى جلسة قادمة.

وفى الجلسة الثانية عشرة للمجمع من ذات الدورة قدمت اللجنة نموذجاً آخر من عملها يتمثل فى مادة (ت ر ك).

فى هذه المرة بدأت اللجنة عملها ببيان المعانى اللغوية للفعل (ترك) ثم أتت بعد ذلك بالآيات الدالة على كل معنى.

وقد استغرق علاج هذه المادة قرابة السبعين سطراً. مما جعل هذا النموذج يتصف بالتطويل والتوسع الذى أيده بعض أعضاء المجمع فى حين اعترض عليه آخرون[2]

ثم توالى بعد ذلك عرض النماذج، ففى الجلسة الرابعة لمؤتمر المجمع فى دورته السادسة عشرة المنعقدة بتاريخ ١٩٤٩/١٢/٢٨م تم عرض نموذج من مادة (ع ل ن) وآخر من مادة (ع ل و).

وفى هاتين المادتين صُدِّرت كل مادة بالألفاظ الواردة منها فى القرآن الكريم، ثم ذكر المعنى اللغوى وذكر ما ورد منه من آيات فى القرآن الكريم.

وكان أهم ما لُوحظ على هذا النموذج عدم استقصاء كل الألفاظ التى وردت فى القرآن الكريم، كما حدث نقاش حول بعض المعانى الخاصة ببعض الكلمات ومن ذلك النقاش الذى دار حول معنى كلمة (علوا) الواردة فى قول الله – تعالى – ﴿ولتعلون علوا كبيراً﴾ الإسراء/٤.

هل العلو هنا بمعنى التجبر أم بمعنى رفعة المنزلة؟ هذا بالإضافة إلى المناقشات التى دارت حول أسلوب شرح المفردات القرآنية[3].

وانتهت مناقشات هذه المرة بتعديلات يسيرة فى أسلوب عمل اللجنة كما تمت الموافقة على العمل على طريقة هذا النموذج بعد التعديلات التى أجراها المجمع.

---

(١) السابق ص ٢٣٠.
(٢) ينظر مناقشة هذا النموذج في محاضر جلسات الدورة الرابعة عشرة ص ٢٤٣- ٢٤٥.
(٣) ينظر مناقشة هذا النموذج في محاضر جلسات الدورة السادسة عشرة ص ٤٠٧ - ٤١٥.

وفى الجلسة السادسة لمؤتمر المجمع فى دورته السابعة عشرة والتى عقدت بتاريخ ٨/يناير ١٩٥١ م تابع المجلس النظر فى نماذج من عمل اللجنة المشكلة لإعداد المعجم وكانت النماذج التى عرضت فى هذه الجلسة هى مواد: (س ح ل)، (س خ ر) و(س خ ط) و(س د د) و(س د ر) و(س د س) و (س د ى) و (س ر ب)و(س ر ب ل) و(س ر ج) و(س ر ح) و(س رد) و(س ر د ق) و(س ر ر) و(س ر ع) و(س ر ف) و(س ر ق) و(س ر م د) و(س ر ى -و) و(س ط ح) و(س ط ر) و(س ط و) و(س ع د) و(س ع ر)و(س ع ى) و(س غ ب).

وكانت أهم ملاحظات هذه المناقشات ما لاحظه الأستاذ السيد محمد رضا الشبيبى من ضرورة شرح ما ورد فى القرآن الكريم من الأعلام وأسماء الرسل والبلدان على وجه يتلاءم مع الحقائق والمعارف العلمية(١).

كما دار نقاش حول معنى كلمة (سدرة المنتهى) الذى جاء فى النموذج المقدم من اللجنة، كما دار نقاش حول معانى بعض الكلمات الأخرى التى وردت فى المواد التى قدمتها اللجنة.

وفى هذه الجلسة حدثت تعديلات يسيرة على أسلوب معالجة اللجنة لبعض المواد.وطلب المجمع من اللجنة سرعة تنفيذ ما تبقى من العمل فى المعجم، حيث تبين لأعضاء المجمع أن اللجنة أنجزت ألفا ومائتى مادة من مجموع مواد المعجم البالغ عددها ألفاً وسبعمائة وخمسين مادة.

وقد خرج من المعجم بهذا العمل الجماعى ثلاثة أجزاء وقفت عند حرف السين، ثم اضطلع المرحوم الشيخ أمين الخولى بإعداد الجزء الرابع والذى ينتهى بحرف الفاء واضطلع المرحوم الأستاذ حامد عبد القادر بإعداد الجزء الرابع الذى وقف عند حرف اللام، واضطلع المرحوم الشيخ محمد على النجار بإعداد الجزء السادس والأخير، ثم توالت طبعات هذا المعجم وهذا ما توضحه السطور التالية:

٤- طبعات المعجم

فى الجلس الرابعة لمؤتمر المجمع فى دورته التاسعة عشرة المنعقدة بتاريخ الخامس من يناير عام ١٩٥٣ م تم استعراض ومناقشة مواد باب الهمزة التى قد أرسلت للأعضاء من قبل لإبداء رأيهم فيها.

(١) محاضر الدورة السابعة عشرة ص ٤١١.

وبعد أن ذكر الأعضاء ملاحظاتهم على هذه المواد انتهى المؤتمر إلى الموافقة على ما اقترحه الدكتور إبراهيم مدكور وهو البدء فى طبع ما أنجز من هذا المعجم[1].

وفى هذا العام أخرجت اللجنة الجزء الأول الذى يضم أبواب الهمزة والباء والتاء والثاء، وطبعته الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية فى مائتين وثمانين صفحة من القطع الكبير.

وفى عام ١٩٥٩ م أخرجت اللجنة الجزء الثانى الذى يبدأ بحرف الجيم وينتهى بحرف الذال، وطبعته أيضاً المطابع الأميرية. يقع هذا الجزء فى مائتين وستين وخمس صفحات من القطع الكبير يعقبها استدراك على الجزء الأول يقع فى صفحة واحدة، وتصويبات الجزء الأول تقع فى صفحتين.

ثم تلا ذلك الجزء الثالث، وأخرجته أيضاً لجنة المعجم، وطبع فى المطابع الأميرية عام ١٩٦١م وهو يشمل أبواب الراء والزاى والسين، ويقع فى مائة وتسعين وخمس صفحات من القطع الكبير.

وفى عام ١٩٦٨م يظهر الجزء الرابع، وهو يبدأ بحرف الشين وينتهى بحرف الفاء، وكانت اللجنة قد أعدت منه مواد حرف الشين وقام المرحوم الأستاذ أمين الحولى بإعداد مواد باقى أبوابه[2]. وقامت بطباعة هذا الجزء دار الكاتب العربى وأخرجته فى ثلاثمائة وخمسين وست صفحات من القطع الكبير.

وفى عام ١٩٦٩م يخرج الجزء الخامس، وهو يشمل أبواب القاف، والكاف، واللام. وهو من إعداد المرحوم الأستاذ حامد عبد القادر، وقامت بطباعته نفس الدار السابقة، وأخرجته فى مائتين وستين وأربع صفحات من القطع الكبير.

ثم يتم هذا المعجم فى عام ١٩٧٠م بظهور الجزء السادس والأخير الذى يضم أبواب الميم، والنون، والهاء، والواو، والياء، وهو من إعداد المرحوم الأستاذ محمد على النجار، وطبعته الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر وأخرجته فى ثلاثمائة وعشرين وخمس صفحات من القطع الكبير.

---

(١) محاضر جلسات الدورة التاسعة عشرة ص ٣٤٨.

(٢) مقدمة الجزء الرابع من معجم ألفاظ القرآن إعداد المرحوم الأستاذ أمين الخولي ص ٦ هامش ١ ط دار الكاتب العربي ١٩٦٨م.

وهذه الطبعة بأجزائها الستة تبدأ المادة بذكر ما ورد منها من ألفاظ فى القرآن الكريم فى مكان واحد، ثم تشرح هذه الألفاظ لفظة لفظة وتذكر مثالا من اللفظة من القرآن الكريم مع ذكر رقم الآية واسم السورة وتذكر باقى مواطن ورود اللفظة فى القرآن الكريم بذكر رقم الآية واسم السورة فقط.وهى فى كل لفظة تذكر عدد مرات ورودها فى القرآن الكريم.

كما أنها ترتب كلمات القرآن فى أبواب بلغت ثمانية وعشرين باباً هى عدد حروف الهجاء تبدأ بباب الهمزة وتنتهى بباب الياء، وفى داخل الأبواب ترتب الكلمات ترتيباً غير مطرد على طريقة واحدة.

ففى حين تجد بعض المواد تبدأ بالأفعال ثم الأسماء تجد بعضها الآخر يبدأ بالفعل ثم بالاسم ثم يعود للأفعال مرة أخرى، وسيأتى الحديث عن الترتيب مفصلا عند دراسة منهج المعجم فى الترتيب ونكتفى بمثال هنا لتوضيح هذا الاضطراب.

في مادة (زرع) رُتّبت مفرداتها كما يلى: «تزرعون، تزرعونه، الزارعون، زرع، الزرع، زرعاً، زروع» بتقديم الأفعال ثم الأسماء، وفي مادة (ز ك و) رتبت مفرداتها كما يلى: «زكاء أزكى، زكيّاً، زكّاها، تزكّوا، تزكيهم، يزكّون، ويزكّى، يزكّيكم، يزكيهم، تزكّى، زكاةَ، الزكاة». بدأ بالفعل ثم الاسم ثم الفعل ثم الاسم.

وأحيانا يبدأ المادة بالاسم كما فى مادة (بأس) حيث أخّر الفعل (تبتئس) إلى ما بعد الأسماء، ثم جاء بالفعل (بئس، وبئسما).

كما أن هذه الطبعة مختلفة الطرق فى عملية تأصيل المعنى اللغوى لمواد القرآن الكريم. ففى حين تظهر هذه العملية على استحياء شديد فى أغلب مواد المعجم نراها تظهر بوضوح تام فى المواد التى أعدها المرحوم الأستاذ أمين الخولى وهى مواد أبواب الصاد والضاد والطاء والظاء والعين والغين والفاء.

ولا يظهر فى أجزاء هذه الطبعة ترجمة لكثير من أعلام القرآن الكريم من ذلك عدم وجود ترجمة لأنبياء الله -تعالى- إسحاق، وإسماعيل، وإدريس، وأيوب، وداوود، ولوط، موسى، ونوح . . . وغيرهم عليهم السلام.

كما لا يظهر فيها أغلب الأدوات مثل إلى، ثُمَّ، حتى، على، عن، مِنْ . . . الخ.

وتتفاوت أجزاؤها فى الضبط، لا سيما الضبط البنيوى، ففى حين نرى هذا الضبط يتحقق فى الجزء الأول عن طريق ذكر الباب الخاص بالفعل، كقولهم من باب سمع، أو من باب نصر[1] أو غير ذلك نرى هذا الضبط يتحقق فى بقية أجزاء المعجم عن طريق الضبط بالقلم، إلى غير ذلك من الأمور التى ستتضح بجلاء عند دراسة منهج هذا المعجم.

وفى عام ١٩٧٠م؛ أى فى نفس السنة التى ظهر فيها الجزء السادس والأخير لهذا المعجم قامت الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر بطبع هذا المعجم كاملا فى مجلدين كبيرين، المجلد الأول ضمّ مواد الأبواب من الهمزة إلى السين ويقع فى إحدى وأربعين وستمائة صفحة من القطع الكبير، والمجلد الآخر يشمل الأبواب من الشين إلى الياء، ويقع فى ثمانى عشرة وتسعمائة صفحة من القطع الكبير أيضاً.

وتمتاز هذه الطبعة بأن نُفِّذ فيها ما استدركه المجمع على نفسه من سواقط فى الطبعة السابقة.

وفى هذه الطبعة، حذفت أسماء الأعضاء الثلاثة الذين أخرجوا الأجزاء الثلاثة الأخيرة، الرابع والخامس والسادس من الطبعة السابقة، وهم المرحوم الأستاذ أمين الخولى، والمرحوم الأستاذ حامد عبد القادر، والمرحوم الأستاذ محمد على النجار.

وتشارك هذه الطبعة سابقتها فى عدم الترجمة لكثير من أعلام القرآن الكريم وتزيد عليها أن سقط منها الترجمة للأعلام التى جاءت فى السابقة مثل: آدم، آزر، إبراهيم.

كما تشاركها فى عدم ذكر الأدوات مثل إلى، ثُمّ وغيرهما.

كما حُذف من هذه الطبعة التعريف بالهمزة وبعض معانيها فى القرآن الكريم والذى ورد فى صدر باب الهمزة فى الطبعة السابقة.

وفى عام ١٩٨١م أخرجت دار الشروق طبعة من هذا المعجم جاءت فى مجلد واحد يضم خِمساً وخمسين وسبعمائة صفحة من القطع المتوسط تضم كل صفحة ثلاثة أنهر.

وتُوجد من هذه الطبعة نسخة فى دار الكتب المصرية يمكن الاطلاع عليها من خلال الرقم ١٩٧٧ والرمز ب. وطبعت هذه الطبعة بإشراف الأستاذ

(١) ينظر مثلا مواد: (ب ع ث)، (ب ع د)، (ب و ر)، (ب ي ت) من جـ ١

حجازى المدير العام للمعجمات وإحياء التراث آنذاك، وعضو المجمع الآن، وهذه الطبعة لا تعنى كسابقتيها بالترجمة للأعلام، وحذف منها كل ما حذف من الطبعة التى أخرجها المجمع فى ستة أجزاء نحو حذف الأدوات الواردة فى القرآن الكريم، وحذف الترجمة للأعلام مثل: آدم، آزر، إبراهيم.

وتزيد هذه الطبعة على سابقتيها فى أنها ذكرت مقدمات هجائية فى صدر أبواب الصاد والميم والنون، والواو والياء لكل حرف عقد له الباب، وهى مقدمات لا تزيد عن ذكر رقم الحرف فى الترتيب الألفبائى وعن ذكر أنه من الحروف التى وردت فى مفتتح بعض السور الكريمة، أو ذكر بعض معانى الحرف إن كان من حروف المعانى مثل الواو التى ذكر بعض معانيها[1]

وتتبع طبعة دار الشروق ومعها طبعة الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر نفس طريقة الترتيب التى سلكتها الطبعة الأولى ذات الأجزاء الستة. وتنفذ دار الشروق ما استدركه المجمع أيضاً على طبحته الأولى.

ولا يعد المجمع هاتين الطبعتين السابقتين للهيئة المصرية للتأليف والنشر ودار الشروق طبعات جديدة للمعجم يظهر ذلك من قول رئيس المجمع السابق الدكتور إبراهيم مدكور: «ولا أدل على الرغبة في الحصول على هذا المعجم من أن الناشرين سارعوا إلى إخراجه كاملا مرتين فى طبعة خاصة عام ١٩٧٠م تولت الهيئة العامة للكتاب إحداهما وأخرجته فى مجلدين، وقامت بالثانية دار الشروق وأخرجته فى مجلد واحد، وليس فى ذلك ما يتفق مع تقاليد المجمع التى تقضى بإعادة النظر فى المؤلف قبل تقديمه لطبعه ثانية[2]»

وربما يرجع ذلك إلى أن هاتين الطبعتين لا تختلفان عن الطبعة التى أخرجها المجمع فى ستة أجزاء لا فى الترتيب ولا فى الشرح، بل سقطت منهما بعض الأمور التى وجدت فى تلك الطبعة والتى أشرت إلى شئ منها آنفا.

كما أن إثبات ما استدركه المجمع على نفسه فى طبعته الأولى فى هاتين الطبعتين لا يقوى سنداً على أن يجعلهما طبعتين جديدتين، لأن ما استدرك أمور يسيرة تتعلق ببعض السواقط.

---

(١) يُنظر ص ٦٠٨، ٧٠٨، ٧٤٧ من ط دار الشروق.

(٢) معجم ألفاظ القرآن الكريم لمجمع اللغة العربية بالقاهرة جـ ١ / أ تصدير الدكتور إبراهيم مدكور ط ١٩٨٩م. ويقصد بالهيئة العامة للكتاب ط الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، وعن ط دار الشروق فقد ظهرت عام ١٩٨١م كما اطلعت عليها في نسخة بدار الكتب المصرية محفوظة تحت رقم (١٩٧٧ب).

ونظراً لأن الطبعة الأولى وُجد بها بعض الأمور التى تحتاج إلى إعادة النظر سواء فى ذلك ما يتعلق بالترتيب أو طريقة معالجة المادة فقد رأى المجمع أخيراً أنه « قد آن الأوان أن تخرج طبعة نعدها حقاً الطبعة الثانية التى تتم تحت إشراف المجمع بعد مراجعة الطبعة الأولى وتنقيحها[1].

وقد شكّل المجمع لذلك لجنة برئاسة الدكتور إبراهيم مدكور وعضوية الأستاذ عبد السلام هارون والدكتور محمد الطيب النجار واستعانت اللجنة بثلاثة من الخبراء هم الأساتذة محمد محمود عبد الله، وعبد العليم فودة، وعيد مصطفى درويش، وتوفى الأول أثناء السير، وأشرف الأستاذ هارون على إخراج هذه الطبعة، ثم توفى أثناء طبع الجزء الأول فخلفه الأستاذ مصطفى حجازى فى الإشراف على إخراجها[2].

وخرجت هذه الطبعة فى مجلدين كبيرين الأول منهما يضم مواد الأبواب من الهمزة إلى الضاد ويضم المجلد الآخر مواد الأبواب من الطاء إلى الياء، وقد ظهر الأول عام ١٩٨٩م، والآخر عام ١٩٩٠م.

وتتميز هذه الطبعة بالترتيب الداخلى للمواد وظهور ترجمة للأعلام وتعريف للأدوات.

بيد أنها لم تُثبت ما استدركه المجمع على نفسه فى الطبعة الأولى من السواقط، بل سقط منها بعض الأمور التي لم تسقط من قبل. وفى عام ١٩٩٦م تقوم الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية بتصوير الطبعة الأولى ذات الأجزاء الستة كما هى دون زيادة ولا نقصان ولا إضافة ولا تعديل. وعليه فهى صورة من الطبعة الأولى لا جديد فيها.

وبعد هذه الجولة مع تاريخ هذا المعجم يعن للباحث تساؤل. هل أدّى هذا المعجم الغرض المنشود له؟ هذا ما تحاول الإجابة عليه دراسة منهجه.

---

(١) معجم ألفاظ القرآن الكريم للمجمع ١/ب ط ١٩٨٩م.
(٢) السابق ١/ب

المبحث الثاني

دراسة منهج المعجم

١- منهجهُ فى الترتيب

٢- منهجه فى الشرح

٣- منهجه فى النص على المعرب

٤- منهجه فى الاستقراء

المبحث الثاني

دراسة منهج المعجم

كلمة «منهج» أو جمعها «مناهج» عندما تضاف إلى لفظ «البحث» أو «العلم» تأخذ معنى اصطلاحياً وتكتسب أهمية كبرى.

يتضح هذا إذا تأملنا تعريف العلماء للمنهج ووقفنا على تصورهم لحده وأبعاده.

إذ يُعَرِّف بعضهم منهج البحث بأنّه «فن التنظيم الصحيح لسلسلة من الأفكار العديدة من أجل الكشف عن الحقيقة»[(١)]

ويرى بعضهم أن المقصود بالمنهج : «الطريقة التى يعالج بها الباحث مادته العلمية: كيف ينتخبها ويختارها؟ وما الظروف التى يجب أن يحيطها بها؟ وما هى الاعتبارات التى يصنفها على أساسها؟ . . . إلى آخر ما يتصل بذلك مما يعين الباحث ويوصله إلى هدفه وغايته»[(٢)]

وفى تصورى أن التعريف الأخير يعالج المنهج والأسس التى يقوم عليها ويعضد هذا التصور أن الشيخ محمود شاكر جعل الأسس التى يقوم المنهج عليها فى شطرين هما: شطر فى تناول المادة، وشطر فى معالجة التطبيق.

«فشطر المادة يتطلب قبل كل شئ جمعها من مظانها على وجه الاستيعاب المتيسر، ثم تصنيف هذا المجموع، ثم تمحيص مفرداته تمحيصاً دقيقاً، وذلك بتحليل أجزائه بدقة متناهية، وبمهارة وحذر، حتى يتيسر للدارس أن يرى ما هو زِيف جليّاً واضحا، وما هو صحيح مستبيناً ظاهراً، بلا غفلةٍ وبلا هوى، وبلا تسرُّع.

أما شطر التطبيق فيقتضى إعادة تركيب المادة بعد نفى زيفها، وتمحيص جيدها باستيعاب أيضاً لكل احتمال للخطأ أو الهوى أو التسرع، ثم على الدارس أن يتحرى لكل حقيقة من الحقائق موضعا هو حقٌّ موضعها، لأن

---

(١)من ملامح المنهج العلمي. د. عبد الله ربيع محمود ص ١٢ ط د.ت، ويقارن بـ : في مناهج البحث اللغوي د. أحمد طه سلطان ص ٢١ ط ١/ ١٩٩١م. وعن تاريخ المنهج يُنظر: من ملامح المنهج العلمي ص ١٤ ومابعدها، وعن أهم المؤلفات في مجال مناهج البحث اللغوي ينظر: مناهج البحث في اللغة والمعجم د. عبد الغفار هلال ص ١٣، ١٤.

(٢) من ملامح المنهج العلمي ص ١٢.

أخفى إساءة فى وضع إحدى الحقائق فى غير موضعها خليق أن يشوه عمود الصورة تشويهاً بالغ القبح»[1]

وعلى أية حال سواء قُصد بالمنهج فن التنظيم الصحيح للأفكار، أو طريقة تنظيم ومعالجة المادة العلمية فَالغاية تكاد تكون واحدة والهدف يكاد يتحد فى الوصول إلى الحقائق أو المبادئ والقوانين العلمية[2].

ومن ثَمَّ كانت أهمية المنهج وخطورة دوره التى جعلته يوصف بأَنه «الموجِّه فى البداية، والحارس فى السير، والمقوِّم فى النهاية»[3].

ولاتقل أهمية المنهج فى صناعة المعجم عنها بالنسبة لفروع العلم الأخرى، إذ باتخاذ منهج واتباعه فى كلِ خطوة من خطوات عمل المعجم يمكن الوصول إلى الهدف الذى من أجله ينشأ والحصولِ على الثمرة المرجوة منه.

من هنا بادر العلماء فى حقل الدراسات اللغوية بوضع المناهج الكفيلة بإخراج معجمات تحقق الغرض المنوط بها[4].

وعلى الصعيد التطبيقى وضع مجمع اللغة العربية بالقاهرة لنفسه منهجاً سار عليه فى سبيل إصدار هذا المعجم، سواء من الناحية الشكلية المتمثلة فى الترتيب، أو من ناحية المضمون المتمثلة فى الشرح وما يتعلق به من تقييد أصول الكلمات، أو من ناحية الوسائل التى تعينه على النطق السليم كالضبط.

وستعرض الدراسة فيما يلى: لمعالم هذا المنهج فى شكل النقاط التالية:

١- منهج المعجم فى الترتيب.

٢- منهجه فى الشرح.

٣- منهجه فى تقييد أصول الكلمات، (المعرب).

٤- منهجه فى الاستقراء

(١) أباطيل وأسمار للشيخ محمود شاكر ٢٤/١، ٢٥ ط المدني ١٩٧٢م.
(٢) من ملامح المنهج العلمي د. عبد الله ربيع ص ١٣.
(٣) السابق ص ١٣.
(٤) ينظر في منهج المعجم: مناهج البحث في اللغة د. تمام حسان ص ٢٢٤ ومابعدها، وص ٢٣٤ ومابعدها ط الأنجلو ١٩٥٥م.

١- منهج المعجم في الترتيب:

لا يقتصر ترتيب المعجم على كونه مظهراً من مظاهر الدراسات اللغوية المعجمية التى يتميز بها عن غيرها من أنواع الدراسات اللغوية الأخرى، بل يعد هذا الأمر أحد الوسائل الهامة التى تجعل المعجم يؤدى وظيفته فى سهولة.

ومعجمات القرآن الكريم شأنها شأن غيرها من المعجمات الأخرى عرفت لنفسها ألواناً من الترتيب سارت عليها.

وبالرجوع إلى كتب الغريب القرآنى وهى التى تعد بداية أو إرهاصات معجمات القرآن الكريم نجد أنها استخدمت ألواناً متعددة من الترتيب أقدمها الترتيب وفق السور فى المصحف الشريف الذى ظل مستخدما حتى نهاية القرن الثالث الهجرى.

وربما يرجع استخدام هذا النظام إلى هذه الفترة الى أمور أهمها أن أصحاب هذه الكتب كانوا يدركون أنهم يخاطبون الجمهور المسلم قبل المتخصصين فى البحث اللغوى[١]، وعلى هذا الأساس فالترتيب وفق السور أيسر. وربما كان هذا الأمر وراء استمرار هذا الترتيب حتى عصرنا هذا.

ويعد أول خروج على هذا النظام هو ذلك النظام الذى اتبعه السجستانى فى كتابه: تفسير غريب القرآن، وهو ترتيب الكلمات وفق النظام الألفبائى مع مراعاة هيئة الكلمة.ويلاحظ أن السجستانى متأثر فى هذا النظام بالهنائى (ت٣١٠هـ) فى معجمه المعروف بالمنجّد فى اللغة حيث اتبع هذا النظام فى الباب السادس من كتابه[٢] واستخدم هذا النظام من أصحاب المعجمات القرآنية الحديثة الأستاذ عبد الرؤوف المصرى فى معجمه المسمى بـ «معجم القرآن[٣]»

وتشهد هذه الكتب لوناً ترتيباً جديداً على أيدى الراغب الأصفهانى (ت٥٠٣ هـ) حيث رتب كتابه «المفردات» على أساس الترتيب الألفبائى الذى ينظر إلى الحروف الأصول بالتدرج من أولها إلى آخرها مع مراعاة الأبنية الصرفية.

---

(١) السجستاني لغوياً د. عبد المنعم عبد الله محمد ص ٩/ ١٠ ط ١ ١٩٩٦م.
(٢) المعجم العربي د. رياض زكي قاسم ص ٣٧ ط ١ دار المعرفة بيروت ١٩٨٧، ويقارن بالمنجّد للهُنائي تح د. أحمد مختار عمر، وضاحي عبد الباقي ص ١٣ ط مطبعة الأمانة ١٩٧٦م.
(٣) سبق التعريف بهذا المعجم في التمهيد.

وإذا أخذنا فى الاعتبار بالرأى الذى يجمع بين اتباع النظام الألفبائى مقروناً باتباع الأبنية الصرفية، وبين النظام الذى يتبع الترتيب الألفبائى فقط دون النظر إلى الأبنية، ويجمعهما فى مدرسة واحدة هى مدرسة الترتيب الألفبائى[1] نجد الراغب مسبوقاً فى هذا النظام بمافعله محمد بن تميم البرمكى فى معجمه المعروف باسم المنتهى[2].

وقد اتبع هذا النظام من المحدثين دون النظر إلى الأبنية الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقى فى معجمه المعروف باسم «معجم غريب القرآن مستخرجاً من صحيح البخارى». ثم استخدم أبو بكر الرازى نظام الباب والفصل فى كتابه غريب القرآن ثم استخدمه من بعده فى مجال الغريب أبو حيان النحوى(ت٧٤٥هـ) فى كتابه «تحفة الأريب بما فى القرآن من الغريب إلا أنه لم يراع هذا الترتيب فى الحشو[3].

هذا عن أشهر الطرق التى عرفتها كتب الغريب ومعجمات القرآن السابقة لهذا المعجم. فماذا عن ترتيب المجمع فى معجمه؟

يمكن تقسيم الحديث عن ترتيب المجمعيين لهذا المعجم إلى مرحلتين المرحلة الأولى تمثل ط ١ ذات الأجزاء الستة، وط الهيئة المصرية للتأليف والنشر وط دار الشروق، وط الأميرية ١٩٩٦م المصورة عن ط ١ والمرحلة الثانية تمثل ط ١٩٩٠/٨٩ م.

فعن المرحلة الأولى نص المجمعيون على أن يكون منهجهم فى الترتيب كما يلى:

أ- تُرتب ألفاظ القرآن الكريم حسب حروف المعجم على طريقة مختار الصحاح[4]

ب- الكلمات ذات الدلالات المتعددة «يُؤخذ أولا أكثر المعانى دوراناً فى

---

(١) في علم اللغة العام د. عبد العزيز علام ص ٢٥٧.

(٢) ذكر ياقوت الحموي أنه ذكر في مقدمته أنه صنَّفه في ٣٩٧ هـ وينظر معجم البلدان مج ٥/ ٢٣٨ ط١ دار الكتب العلمية بيروت ١٩٩٠م.

(٣) المعجم العربي د. حسين نصار ٤٦/١.

(٤) محاضر الدورة العاشرة ص ٣٥٢، والمقصود بطريقة مختار الصحاح الطريقة التي عدلها إلي الألفبائية الأستاذ محمود خاطر وراجعها الشيخ حمزة فتح الله عام ١٩٠٧م، إذ المعروف أن الطريقة الأساسية لمختار الصحاح هي طريقة القافية، وينظر: المعجم العربي د. نصار ٥٠٧/٢، والمعاجم العربية مدارسها ومناهجها د. عبد الحميد أبو سكين ص ١٢٠ ط ١٩٩٦/٩٥).

القرآن الكريم . . . وتذكر المعانى الأخرى معنى بعد آخر[1]»

جـ - «قد يسهل أحيانا إذا كان للكلمة أكثر من معنى أن يبدأ بالمعانى التى وردت فى قليل من الآيات، ثم يذكر المعنى الذى ورد به كثير من الآيات، ويقال: ماعدا ذلك فهو بمعنى كذا فى باقى الآيات»[2]

والواقع أن اتباع النظام الألفبائى أمر يَسَّر على جمهور القراء الانتفاع بهذا المعجم بيد أن هناك بعض الملاحظات على تطبيق هذا النظام هى:

أ- اتبع المعجم نظام النظر إلى هيئة الكلمة دون الاعتداد بفكرة الأصلى والزائد من الحروف، وذلك فى الوقت الذى جعل المعجم الإطار العام له النظر إلى الحروف الأصول، ومن المواطن التى ذكروا فيها الكلمة بهيئتها مع الإحالة إلى موطنها المجرد ما يلى:

كلمة (ابن) وضعوها بعد (أبابيل) وقالوا: انظر (ب ن و)، كلمة (أرجائها) وضعوها بعد كلمة (مآرب) وقالوا: انظر (ر ج و)، كلمة (اسم) وضعوها بعد كلمة (أسفى) وقالوا: انظر (س م و)، كلمة (أصابع) وضعوها بعد كلمة (أشر) وقالوا: انظر (ص ب ع)، كلمة (اعتدت) وضعوها بعد كلمة (الآصال) وقالوا : انظر (ع ت د) وغير ذلك.

والملاحظة هنا تأتى من عدم النص على استعمال هذا الاتجاه. ولعل شيوخ المجمع تأثروا هنا بصنيعهم فى المعجم الكبير والمعجم الوسيط.

ب - وضع الكلمة الواحدة فى أكثر من مادة. من ذلك كلمة (التراقى) الواردة فى قول الله - تعالى -: «كلاً إذا ابلغت التَّراقى» ٢٦/ القيامة حيث وضعت هذه الكلمة مرة فى مادة (ت ر ق) ومرة أخرى فى مادة (ر ق و) وفى مختار الصحاح وضعت فى مادة (ت ر ق) فقط[3] و وفى لسان العرب وضعها ابن منظور فى (ت ر ق) ووزنها بـ (فَعلوة)[4].

ولعل للشيوخ وجهة نظر فى ذلك

(جـ) فيما يتصل بترتيب معانى الكلمات ذات الدلالات اللغوية والقرآنية

(١) معجم ألفاظ القرآن الكريم للمجمع ١/و ط الأميرية ١٩٩٦م.
(٢) السابق ١/و
(٣) مختار الصحاح للرازي تصحيح السيدة سميرة خلف الموالي مادة (ت ر ق) ط ١ المركز العربي للثقافة والعلوم بيروت د. ت
(٤) لسان العرب لابن منظور مادة ت ر ق ط دار المعارف د. ت

المتعددة نص المجمع على أن يقدم المعنى الأكثر دوراناً فى القرآن الكريم، ويعارض هذا المعيار معيار آخر يأتى بعده، ينص على تخصيص الأولوية، فى حالات معينة، للمفهوم الأقل شيوعاً فى القرآن الكريم[1]، ومما يزيد الأمر اضطراباً أن هذا المعيار الأخير ليس له ضابط يضبطه إذ يقول المجمع فيه: «قد يسهل أحياناً إذا كان للكلمة أكثر من معنى أن يبدأ بالمعانى التى وردت فى قليل من الآيات، ثم يذكر المعنى الذى ورد به كثير من الآيات ويقال: ماعدا ذلك فهو بمعنى كذا فى باقى الآيات»[2].

ولتعارض هذا المعيار مع سابقه الذى يفيد تقديم المعنى الأكثر دوراناً فى القرآن الكريم وقع كثير من تقديم المعنى الأقل على المعنى الأكثر مما جعل ترتيب المعانى لا يطرد على وتيرة واحدة. من ذلك ما ورد فى مادة (أ ج ل) حيث ذكر أن لهذه المادة معنيين هما:

(١) الأجل غاية الوقت: وقت الحياة، ووقت الدَّين، ووقت العمل، وأى وقت، وقد يطلق الأجل على نفس الوقت الذى له أجل.

(٢) وأجَّل الشيء تأجيلا: حدَّد له أجلاً واسم المفعول منه مؤجل، ثم بدأ بالفعل (أجَّلتَ) الوارد مرة فى القرآن الكريم ثم (أُجِّلت) الوارد مرة واحدة ثم الاسم (أَجَل) الوارد فى القرآن الكريم ثلاثين مرة، بتقديم المعنى الأقل دورانا على الأكثر دورانا.

أضف إلى هذا أن هذه الطبعات لا تفرق فى ترتيبها بين أفعال ولا أسماء، كما لا تفرق بين مجرد ولا مزيد فى الترتيب الداخلى لكلمات المادة الواحدة.

فقد تبدأ المادة بالفعل وهو الغالب، وقد تبدأ بالاسم كما فى مادة (ب أ س) إذ بدأت هذه المادة بكلمة (بئيس) مع وجود الفعل «بئس»، و«بئسما»، وتبتئس، ومثل مادة (ب د ل) حيث بدأت بالاسم (بَدَلا) مع وجود أفعال كثيرة من هذه المادة.

وعن المرحلة الثانية من مراحل الترتيب وهى التى تخص طبعه ١٩٩٠/٨٩م

(١) أعمال مجمع اللغة العربية بالقاهرة د. محمد رشاد الحمزاوي ص ٥٢٦ ط ١ دار الغرب الإسلامي ببيروت ١٩٨٨م.
(٢) معجم ألفاظ القرآن جـ ١ ص هـ من المقدمة ط الأميرية ١٩٥٣م.

فقد جاء فى صدر هذه الطبعة مما يخص الترتيب ما يلى:

أ- فى الأفعال:

١- ترد الأفعال بجميع صورها أولا، ثم الأسماء، ولا يذكر تصريف الأفعال إلا إذا ورد الفعل فى القرآن الكريم.

٢- تُستوفى صور الماضى ومعه الماضى المبنى للمجهول عقب الفعل الذى بنى منه، ثم المضارع والمبنى للمجهول منه ثم الأمر.

٣- يرد الفعل اللازم أولا، ثم المتعدى بحرف، ثم المتعدى لمفعول به، ثم المتعدى لمفعول وبحرف، ثم المتعدى لمفعولين وهكذا.

٤- يرد من الأفعال المجرد وجميع صوره ثم المزيد.

٥- ويتبع الترتيب الهجائى فى كل ذلك كما يتبع الترتيب الهجائى مع الضمائر واللواحق، فمثلا: تأتى : ضرب، ثم ضرباً ثم ضربت ، ثم ضربتما، ثم ضربتم، ثم ضربن، ثم ضربوا.

ومع الفعل المزيد : يرد : أسلم قبل سالم، وسالم قبل سلّم.

مع المضارع يتبع الترتيب الهجائى فى أوله ولواحق كالتالى:

أضْرِبُ، تضرب، نضرب، يضرب، ومع نضرب يرتب الفعل هكذا: تضرب، تضرِبان، تضربون، تضربين.

ب- فى الأسماء:

١- يتبع الترتيب الهجائى دون أى اعتبار

٢- برد الاسم النكرة: مرفوعة، ثم النكرة المنصوبة، ثم المعرف بأل، ثم المضاف للظاهر، ويرتب هجائيا بحسب ما أُضيف إليه، ثم المضاف للضمير ويترب هجائيا حسب ما أُضيف إليه.

٣- عندما تتعدد صور الاسم الواحد فى مبدأ حروفه يبدأ بالفتح ثم بالضم ثم بالكسر، فمثلا: سخريا ترد قبل سِخريا(١).

وهكذا وضع المجمع منهجاً محكما لترتيب هذه الطبعة، فماذا عن الواقع

(١)معجم ألفاظ القرآن الكريم للمجمع جـ ١ / جـ،د من المقدمة ط ١٩٨٩م.

الفعلى لهذا الترتيب؟.

فى الواقع أن المجمع حاول - ما وسعه الجهد - أن تخرج هذه الطبعة فى صورة دقيقة الترتيب إلا أنه وقعت بعض الأمور التى خرجت عن المنهج فى الترتيب ومنها:

أ- فيما يتعلق بالأفعال نصّ المجمعيون فى منهجهم لترتيب هذه الطبعة بالنسبة للأفعال - كما سبق - على أن «يرد من الأفعال المجرد وجميع صوره ثم المزيد، ويتبع الترتيب الهجائى فى كل ذلك»[1]. وقد خرج عن هذا الترتيب الهجائى فى المزيد بعض الأمور منها:

فى مادة (ط ى ر) وضع المجمع الفعل (اطّيرنا) الوارد فى قوله - تعالى-: ﴿قالوا اطّيرنا بك وبمن معك﴾ (٤٧/النمل) بعد الفعل (تطيرنا) الوارد فى قوله تعالى: ﴿إنا تطيرنا بكم﴾ (١٨/ يس).

ب- فيما يتعلق بالأسماء:

هناك نماذج كثيرة ندت عن المنهج الذى وضُع لهذا المعجم فيما يتعلق بترتيب الأسماء منها:

أ- فى مادة (أ ث م) وضع كلمة «إثْمٌ» المرفوعة الواردة فى قول الله - تعالى - ﴿يسئلونكَ عن الخمرِ والميْسر قل فيهما إثم كبير . . .﴾ البقرة وضعها مع النكرات المنصوبة (إثم). وجَاءت هذه الكلمة فى الآية السابقة بعد قوله - تعالى: ﴿فمنِ اضطرّ غير باغٍ ولا عادٍ فلا إثمَ عليه﴾ (١٧٣/ البقرة) وقوله تعالى - ﴿فمن تعجّل فى يومين فلا إثم عليه ومن تأخّر فلا إثمَ عليه لمن اتقى﴾ (٢٠٣/ البقرة)[2]

هذا فى حين نص منهج المعجم على أن «يرد الاسم النكرة: مرفوعة ومجرورة ثم النكرة المنصوبة»[3] هذا فضلا عن وضع هذه الكلمة المرفوعة تحت المدخل (إثم) المنصوب.

---

(١) السابق ١/د

(٢) معجم ألفاظ القرآن الكريم للمجمع جـ ٢١/١ مادة (أ ث م) ط ١٩٨٩م.

(٣) السابق ١/ص د من المقدمة.

ب- فى مادة (أ ج ل). فِي هذه المادة وضع الكلمة (أجلٌ) المرفوعة الواردة في قول الله - تعالى : ﴿ثم قضى أجلا وأجل مسمًّى﴾ (٢/ الأنعام) بعد كلمة (أجلٍ) المكسورة الواردة فى قول الله - تعالى - : ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجلٍ مسمًّى﴾ (٢٨٢/ البقرة) ، مع أن نص منهجهم يفعل العكس فيقدم المرفوع ثم يأتى بالمجرور، وقد وقع هذا الأمر فى كلمة (أجل) المرفوعة الواردة فى الآية (٦٠/ الأنعام)، والآية (٤٩/يونس)، والآية (١٢٩/طه)، والآية (٥٣/ العنكبوت) أضف إلى هذا وضع هذه الكلمات المرفوعة تحت مدخل كلمة (أجَلٍ) المجرورة[١]

جـ - فى مادة (ط ى ب) قدَّم النكرة المنصوبة على المجرورة مع أن المنهج يقتضى العكس، ففي هذه المادة رتبت النكرات كما يلي: «بلدة طيبة» (١٥/ سبأ)، بالرفع، ثم حياةً طيبةً» (٩٧/ النحل)، بالنصب، ثم «ذريةً طيِّبةً» ٣٨ آل عمران - منصوبة أيضا - ثم «بريحٍ طيِّبةٍ» (٢٢/ يونس) بالجر[٢]. وهكذا أتى بالمرفوع ثم المنصوب ثم المجرور والصواب - وفق منهجه - أن يأتى بالمرفوع ثم المجرور ثم المنصوب.

والذى يعود إلى المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم للأستاذ محمد فؤاد عبد الباقى فى مادتى (أ ث م)، و (أ ج ل) يجد نفس الترتيب الذى نقله المعجم عنه دون التقيد بالمنهج الموضوع لهذا المعجم.

جـ- فيما يتعلق بتقديم الأفعال على الأسماء

نص المعجم فى نظامه الترتيبى لهذه الطبعة على أن «ترد الأفعال بجميع صورها أولا ثم الأسماء[٣].

وقد خالف المعجم هذا النظام فى بعض المواد من ذلك مادة (أ و ب) التى بدأت بالإسم (أوَّاب) بمعنى كثير الرجوع إلى الله، ثم لفظ (أوَّابين) جمع أوّاب، ثم الفعل (أوِّبى) بمعنى رجّعى معه النسيج[٤].

(١) السابق ٢٤/١ مادة (أ ج ل) ط ١٩٨٩م.
(٢) السابق ٧٢١/٢، ٧٢٢ مادة ط ي ب ط ١٩٩٠ م. ويقارن بمادة (ف أ و) ٨٣٥/٢ من ذات الطبعة.
(٣) معجم ألفاظ القرآن للمجمع جـ ١/ ص (ج) من المقدمة ط ١٩٨٩م.
(٤) السابق (أوب) ٩٩/١.

د- وضع كلمات في غير أماكنها:

وضع المجمع فى هذه الطبعة بعض الكلمات فى غير أماكنها من ذلك:

كلمة :: (داود) اسم نبى الله – عليه وعلى نبينا السلام– وَضعتِ فى هذه الطبعة بعد مادة (دهـ ى)الوارد منها قــول الله – تعالـــى :–َ «أدهى» ٤٦/ القمر وحق هذه الكلمة (داود)[1] أن توضع – وفق منهجهم – فى بداية باب الدال ويأتى بعدها مادة (دأب) الواردة فى صدر الباب.

ونظير ذلك ما فعله المجمع ذاته في نفس الطبعة. فى باب الميم حيث وضعوا كلمة (ماروت) قبل كلمة مأجوج[2].

هـ- عدم التماسك بالتناظر في ترتيب بعض الكلمات

التناظر لغة التقابل وتناظر الشيئان: تقابلا، ومن المجاز النظير والمناظر: المثل والشبيه فى كل شئ يقال: هذا الشئ نظير هذا، أى مثله[3].

وفى هذا المعجم بعض كلمات متناظرة ومع ذلك لم تعامل معاملة واحدة فى ترتيبها مع ماقبلها أو مابعدها من ذلك:

كلمة (أباريق) وضعها المجمع تحت حروف المفرد منها أى (إب ر ى)[4] وكلمة (أساطير) وضعها تحت حروف الجمع (أ س ا ط ى ر)[5].

٢- منهج المعجم في الشرح

تُعد قضية الشرح الهدف الأول الذى ينشأ من أجله المعجم، ولذلك نالت هذه القضية اهتماماً خاصا من المعجمعيين أثناء مناقشاتهم فكرة منهج هذا المعجم.

وإذا كان معجم المجمع فى هذا الميدان قد سبق بإعمال أخرى فإن على الباحث أن يتساءل عن طرق السابقين فى الشرح؟

يمكن تصنيف الأعمال السابقة لعمل المجمع إلى صنفين، أحدهما يتمثل فى كتب غريب القرآن، والآخر يتمثل فى المعجمات القرآنية الحديثة،

---

(١)معجم ألفاظ القرآن الكريم للمجمع: (داود) ٤١٩/١ ط ١٩٨٩م.
(٢) السابق: ماروت ١٠٢٩/٢ و (مأجوج) ١٢٠٩/٢ ط ١٩٩٠.
(٣) المعجم العربي بين الماضي والحاضر د. عدنان الخطيب ص ٨٠ ط ١٩٦٧م.
(٤) معجم ألفاظ القرآن الكريم للمجمع ٣/١ ط ١٩٨٩م.
(٥) السابق ٥١/١.

ولكل منهما ما يميزه عن الآخر من طرق الشرح.

أما كتب الغريب فقد اتخذت طرقاً متعددة فى الشرح تعكس كل طريقة منها ثقافة صاحبها أو ميوله الخاصة، فمن أصحاب الغريب من يميل إلى الإيجاز ومنهم من يميل إلى الاطناب ومنهم من يهتم بالمعانى اللغوية ومنهم من يهتم بالمعانى التفسيرية.

فممن مال إلى الإيجاز اليزيدى (ت ٢٣٧هـ) فى كتابه : غريب القرآن وتفسيره، فتراه يفسر الكلمة بكلمة واحدة كما فى كلمة (بِداراً) الواردة فى (٦/ النساء) حيث يشرحها بقوله (مبادرة)[١].

وممن اتسم بالإطناب ابن الهائم المصرى (ت ٨١٥هـ) فى كتابه: التبيان فى تفسير غريب القرآن إذ لا يكاد الإطناب يفارقه فى شرح أعلام القرآن، بله فى أغلب مواطن الكتاب[٢]

وممن اهتم بالمعانى التفسيرية كثيراً على حساب المعانى اللغوية مكى بن أبى طالب فى كتاب العمدة فى غريب القرآن المنسوب إليه، من ذلك تفسيره لكلمة (المغضوب) فى سورة الفاتحة باليهود وكلمة (الضالين) بالنصارى[٣]، وكلمة (مرض) الواردة فى (١٠/ البقرة) بالنفاق[٤].

وممن جمع بينِ المعانى اللغوية والتفسيرية ابن الملقى (ت ٨٠٤هـ) من ذلك شرحه لكلمة (مرِيئاً) (٥/ النساء) بقوله : «أى سائغاً، وقيل: لا إثم فيه ولا أذى[٥]»

ومنهم من يُعنى بالقضايا اللغوية ويدخلها فى شرحه كالاشتقاق، والأصلى والزائد وغير ذلك[٦].

ومن هذه الكتب ما يعتمد على السياق السببى فى شرح الكلمة، وهو

---

(١) غريب القرآن وتفسيره لليزيدي تح محمد سليم الحاج ص ١٥/ ط ١ عالم الكتب بيروت ١٩٨٥م.
(٢) ينظر مثلا كلمة آدم في هذا الكتاب ص ٧٤، وكلمة (حِطَه) ص ٨٧ بتحقيق د. فتحي الدابولي ط ١ دار الصحابة للتراث ١٩٩٢م.
(٣) العمدة في غريب القرآن لمكي بن أبي طالب تح يوسف المرعشلي ص ٦٨ ط ١ الرسالة بيروت ١٩٨١م.
(٤) السابق ص٧٠.
(٥) تفسير غريب القرآن، لابن الملقن تح سمير طه المجذوب ص ١٠٣ ط ١ عالم الكتب بيروت ١٩٨٧م.
(٦) ينظر مثلا: التبيان لابن الهائم كلمة (آدم) ص ٧٤ وماجاء فيها من معلومات لغوية.

تفسير ورد فى المعجمات العربية ضمن السياق التعليلي لاستعمال الصيغة اللغوية على النحو الذى ذكرت فيه متوسلا لذلك كلمة (لأنّ) أو غير ذلك[1] . ومن أمثلة ذلك ما ورد عند ابن الهائم فى تفسير كلمة (حلائل) حيث يقول: «وإنما قيل لامرأة الرجل حليلته وللرجل حليلها لأنها تحل معه ويحل معها، ويقال: حليلة بمعنى محللة؛ لأنها تحل له ويحل لها»[2]

كما أن هذه الكتب تتعاطى كثيرا من القضايا النحوية والصرفية التى شغلوا بها كثيراً من صفحات كتبهم[3] كما تعرضوا أثناء الشرح - أحياناً - لأسباب النزول[4] .

هذا عن كتب الغريب، أما المعجمات الحديثة فقد تنوعت مسالكها فى الشرح وفقاً للهدف المرسوم لها تارة، وتأثراً بالمصادر التى أخذت عنها تارة أخرى، وتبعاً لمشارب الثقافة العلمية تارة ثالثة.

فممن مال إلى الإيجاز تأثراً بالهدف والمصدر الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقى فى معجمه المعروف بـ : معجم غريب القرآن مستخرجاً من صحيح البخارى»

وممن جمع بين الإيجاز والإطناب المعجم الجامع لغريب مفردات القرآن للشيخ عبد العزيز عز الدين السيروان.

ويرجع ذلك إلى تعدد المصادر التى أخذ عنها، فهو ينقل عن شيوخه دون تدخل حتى إنه كثيراً ما يفسر ألفاظاً فى غير موادها مع أنه رتب معجمه وفق الترتيب الألفبائي ففى مادة (ش ف ع) ينقل عن ابن قتيبة شرح كلمة «والشفع» فيستطرد فى النقل حتى ينقل شرح كلمة «الوتر» ، وابن قتيبة لاشئ عليه فيو يتبع نظام السور أما هذا المعجم فيتبع نظام المواد المعجمية، ففي ذات المادة ينقل عن ابن قتيبة ما نصه: «قتيبة: ٥٢٦[5] : يوم الأضحى، والوتر: يوم عرفة، والشفع فى اللغة: اثنان، والوتر واحد. قال قتادة: «الخلق كله شفع ووتر، فأقسم بالخلق، وقال عمران بن حصين: الصلاة المكتوبة منها شفع ووتر، وقال ابن عباس: الوتر: آدم، والشفع: شفع بزوجه حواء عليها السلام، وقال أبو عبيدة:

(١) المعجم العربي د. رياض زكي ص ٢٥٣.
(٢) التبيان ص ١٦٥ ، ويقارن بكلمة (بكة) من نفس المصدر ص١٥١.
(٣) يُنظر المصدر السابق ص ٦٤، ٦٥.
(٤) ينظر : تفسير غريب القرآن لليزيدي ص ٣٧٨ في شرح «ويلك آمن» ١٧/ الأحقاف.
(٥) قوله: قتيبة: رمز معناه النص مأخوذ عن ابن قتيبه، والرقم بعده يدل علي رقم الصفحة في كتاب ابن قتيبه، والكلام بعد الرقم تفسير لكلمة «الشفع».

الشَّفْع: الزَّكا، وهو الزَّوج، والوَتْر: الخَسَا، وهو الفرد[1]».

وهكذا تجد إطناباً وخلطاً بين المواد يعود للمصدر الناقل عنه هذا المعجم. أما أمثلة الإيجاز فى هذا المعجم فمنها ما نقله فى شرح كلمة «الشُّقَّة» إذ نقل عن البخارى فى معجم فؤاد عبد الباقى أنها السفر، وعن ابن قتيبة أنها السفر أيضا، وعن العمدة لمكى بن أبى طالب أنها بعد السفر، وعن التحفة لأبى حيان أنها السفر البعيد[2]. فالتفسير ذاته موجز جداً إذْ يمكن استخلاص معنيين فقط من النقول السابقة، وهما : السفر، أو السفر البعيد.

ومما غلب عليه جانب الإطناب فى الشرح «معجم القرآن» لمؤلفه الأستاذ عبد الرؤوف المصرى، وربما يرجع ذلك إلى أمور منها: جمعه بين المعانى اللغوية والتفسيرية والسياقية فى كثير من المواطن وجمعه فى كتابه كثيراً من الأمور العلمية.

فمن المواطن التى جمع فيها بين الدلالات الثلاث قوله فى شرح كلمة الأبتر: الواردة فى قوله الله – تعالى : ﴿ إنَّ شانِئَكَ هو الأبتر﴾(٣/ الكوثر) «الأبتر: المنقطع عن كل خير، أى مبغضك هو المقطوع المنسىُّ من خير الدنيا والآخرة. وأصل البتر: قطع الذَّنب، ثم استعمل بمن لا عقب له»[3].

ومن الإطناب بسبب المسائل العلمية التى أضافها لمعجمه ما ذكره فى تفسير كلمة (أجنَّة) إذْ فسرها بقوله: أجنَّة: أولاد مستترون فى بطون أمهاتكم، مفردها جنين، وسمِّى جنيناً لأنه يجِن عن العين أى يخفى ويستتر عنها، ثم أحال إلى كلمة (جان)، وكلمة (منىً يمنى). ثم قال فى هامش الصفحة: «الجنين ينمو فى الأصل من بويضة فى رحم الأم ملقحة من جرثومة الذكر تنمو بالتقسم، أى بأن تقسم خلية البيضة إلى خليتين فأربع فثمانية، وهكذا، وفى غضون النمو على هذا النحو تتنوع جماعات الخليات أنواعاً مختلفة، وكل نوع منها يكون جهازاً من أجهزة الجسم ليتولى وظيفته فجماعة للهضم، وجماعة للحركة وجماعة للاحساس الخ وهنالك جماعة أخرى وظيفتها مختصة بعمل التناسل فقط، وخلايا هذه الجماعة ممتازة على سائر الجسم بشئ دقيق من (البروتوبلاسم) ويقال له (كرماتين Cromatin) وفيه خاصية الوراثة

---

(١) المعجم الجامع لغريب مفردات القرآن للشيخ عبد العزيز السيروان مادة (ش ف ع) ص ٢٤) ط ١/ دار العلم للملايين بيروت ١٩٨٦ م.

(٢) السابق مادة (ش ق ق) ٢٢٥.

(٣) معجم القرآن للأستاذ عبد الرؤوف المصري الألف مع الباء ١٨/١ ويلاحظ أنه يرتب الكلمات وفق هيئتها دون الاعتداد بالأصلي والزائد. ط ٢ در السرور بيروت ١٩٤٨م.

وانتقال السجايا من جيل إلى جيل . . . . ويستطرد ليصل عدد أسطر التعريف بالجنين من الناحية العلمية إلى أحد عشر سطرا[1].

إذا كان هذا الاستطراد يفيد من الناحية العلمية، فهل أراد القرآن الكريم هذه المدلولات العلمية حين ذكر هذه الكلمة؟

ثم ماذا يفيد الاستطراد الوارد فى كلمة (أثاثا) الواردة فى (النحل/ ٨٠) الذى يقول فيه «بهذه المناسبة أذكر بعض المشروعات الخيرية التى تحسن بها بعض نجباء المسلمين لأجل تخفيف لوعه الفقير ومواساته وجبر خاطره؛ فمن هذه المشروعات أنه يوجد فى مكة وقف لإعارة الفقراء أثاثاً تزين به حفلاتهم فى أفراحهم[2] . . . الخ؟

ووسط هذا الكم الهائل من الاستطرادات يشير المؤلِف أحياناً إلى الأصول اللغوية لمعانى كلمات القرآن الكريم متأثراً فى ذلك بالراغب الأصفهانى - كما صرح -[3]

وهذا المعجم بالإضافة إلى اتصافه بالإطناب، وإسرافه فى التفسير العلمى لألفاظ القرآن الكريم لم يستقرأ كل ألفاظ كتاب الله مما يجعل الحاجة مازالت ماسة لوجود معجم شامل للقرآن الكريم يذهب فى الشرح مذهباً وسطاً بين الايجاز والإطناب ويعتدل فى التفسير العلمى لألفاظ القرآن الكريم.

فهل حقق المجمعيون هذا فى معجمهم؟

أما قضية الشمول فقد أفردت لها صفحات خاصة بها، وأما منهجهم فى الشرح فهو موضع السطور التالية:

لم تأخذ قضية من قضايا منهج المعجم عناية من شيوخ المجمع مثلما أخذت هذه القضية، فقد كانت أكثر قواعد المنهج نقاشاً منذ البداية حتى مرحلة الطباعة.

وقد استقر رأى المجمعيين بالنسبة للشرح على أن يكون على الوجه الآتى:

أولا: إذ كانت الكلمة القرآنية ترد فى القرآن بمعنى واحد

---

(١) المرجع السابق الألف مع الجيم ٢٧/١.
(٢) السابق الألف مع الثاء ٢٢/١
(٣) ينظر ٩/١ من نفس المرجع.

تشرح الكلمة شرحاً لغوياً، فإن كانت فعلا مجرداً ذُكر بابه ومصدره ومشتقاته، إن كان لهذه المشتقات ورود فى القرآن الكريم، وإن كانت فعلا مزيداً ذكر معناه ثم ذكرت مشتقاته وإن كانت اسما اكتفى بمعناه، وإن كانت مصدراً ذكر معناه وفعله.

ثانيا: إذا كانت للكلمة القرآنية معان لغوية مختلفة.

ينص على المعانى اللغوية كلها، ويبين نوع الفعل والمصدر وتذكر المشتقات التى وردت من هذه المادة.

وإذا كان للكلمة معنى لغوى واحد ولكنها استعملت فى القرآن بألوان مختلفة بسبب المجاز أو نحوه نص على المعنى اللغوى البحت، وقيل أنها تستعمل أو قد ترد بمعنى كذا[(١)]

وفى صدر الجزء الأول من طبعة ١٩٨٩م نصوا على أن «تحرر معانى الألفاظ فى ضوء السياق اللغوى، وفى ضوء ما ورد فى القرآن من صور المادة فى دقة وإيجاز[(٢)]

و «حين ترد الألفاظ القرآنية خالية من الأفعال فإن الأساس أن تشرح هذه الأسماء بإيجاز ولا بأس بذكر أصلها بإيجاز»[(٣)] . و«عند التعريف بالأعلام يلتزم التعريف المفيد الموجز مع الانتفاع بسياق القرآن ومضامينه فى التعريف»[(٤)] .

هذا مجمل منهج المعجم فى الشرح فماذا عن الواقع الفعلى لهذا المنهج؟

هناك بعض الأمور ندت عند الخطوط الموضوعه لقضية الشرح منها :

أ- فيما يتعلق بالنص علي الدلالة اللغوية

تأتى الدلالة اللغوية على رأس الأمور التى عُنى بها المجمعيون عند شرح الكلمات ومع هذا فقد خلت بعض المواطن من النَص عليها من ذلك.

مادة (أ س ر) بدأت هذه المادة فى جـ ١ ط ١٩٨٩م بالفعل (تأسرون) الوارد فى قوله – تعالى –: «فريقاً تقتلون وتأسِرون فريقاً» (٢٦/ الأحزاب)

(١)معجم ألفاظ القرآن الكريم للمجمع ١/ هـ، و ط الأميرية ١٩٩٦م.
(٢) السابق ١/ج ط ١٩٨٩م.
(٣) السابق ١/جـ   (٤) السابق ١/د

فذكر أن معناه: «تأخذونهم أسرى». ثم أتى بعد ذلك بكلمة (أسارى) الواردة فى قوله – تعالى –: ﴿وإن يأتوكم أسارى تفادوهم﴾ (٨٥/ البقرة) وذكر أن معناها: جمع أسير، المأخوذ من الأعداء في الحرب، ثم كلمة (أسرهم) الواردة فى قوله – تعالى : ﴿نحن خلقناهم وشددنا أسرهم﴾ (٢٨/ الإنسان) وقال فى شرحها : المراد : شددنا خلقهم ووصل عظامهم[١].

هكذا بدون النص على الدلالة اللغوية للأسر وفى ط ١ نصوا على الدلالة اللغوية فقالوا فى شرح الفعل (تأسرون) : «الأسير المشدود بالإسار، ثم قيل لكل مأخوذ أسير، وإن لم يكن مشدوداً به، يقال أسرت الرجل أسراً فهو أسير»[٢]. وقد تكرر عدم النص على المعانى اللغوية فى ط ٨٩/١٩٩٠م كثيراً ولمزيد من الأمثلة ينظر مواد: (ر ك س، ر ى ش، ص و م، ط م ث، ط ل ق، ظ هـ ر، ك ف ر) وتقارن هذه المواد بالطبعة الأولى.

ب- فيما يتعلق بالنص على الدلالات غير اللغوية.

أعنى بالدلالات غير اللغوية الدلالة المجازية والتفسيرية والسياقية، وقد كان المنهج الوارد فى صدر الجزء الأول ط ١٩٥٣/١م أكثر صراحة فى النص على هذه المعانى حين قال: «إذا كان للكلمة معنى لغوى واحد ولكنها استعملت فى القرآن الكريم بألوان مختلفة بسبب المجاز أو نحوه نص على المعنى اللغوى البحت، وقيل إنها تستعمل، أو قد ترد بمعنى كذا . . .»[٢].

أما ط ٨٩/١٩٩٠م ففيما يتعلق بالمعانى قالت: «تحرر معانى الألفاظ فى ضوء السياق اللغوى، وفى ضوء ما ورد فى القرآن من صور المادة فى دقة وايجاز»[٣].

وسواء فُهم من هذا النص أن هذه الطبعة، عُنيت بالمعانى المجازية والتفسيرية أم لا ، فإنهم قد نصوا على ذلك فى كثير من المواطن، غير أنهم تركوه في بعض المواطن التى يتطلب الموقف فيها ذكر هذه الدلالات من جهة، والتى هى بعيدة كل البعد عن اختلاف وجهات النظر حولها من جهة أخرى.

ومن المواطن التى تركوا فيها النص على المعنى المجازى مع خطورته مادة:

(١) معجم ألفاظ القرآن الكريم للمجمع مادة (أ س ر) ٥٠/١ ط ١٩٨٩م.
(٢) السابق مادة (أ س ر) ٣٩/١ ط الأميرية ١٩٩٦، المصورة عن ط ١
(٣) معجم ألفاظ القرآن الكريم للمجمع جـ ١ / هـ ط الأميرية ١٩٩٦.
(٤) السابق ١/ج ط ٨٩.

(ص ب ع) الوارد منها كلمة (أصابع) فى قول الله - تعالى -: ﴿يَجْعَلُون أصابعهم في آذانهم﴾ (١٩/ البقرة) حيث شرحت هذه الكلمة فى جميع الطبعات بقولهم: «أصابع: جمع إصبع: أحد أطراف الكف أو القدم[1]» أو قولهم «الإصبع، وهو نهاية الأطراف الأربعة فى جسم الإنسان والحيوان، وجمعه أصابع[2]» دون النص على المعنى المجـــازى المراد هنا وهو - والله أعلم - الأنامل[3].

وماذا لو أراد مترجم أن يترجم مدلول هذه الآية إلى لغة أخرى بما ورد عن المجمع من شرح، فهل يفهم من هذا الشرح سوى أنهم يدخلون أصابعهم كاملة فى آذانهم؟ وهل يعقل نحو ذلك؟

ومن المواطن التى لم ينص فيها على المعنى السياقى:

١- مادة (ص ح ب) وردت كلمة (صاحب) بأكثر من معنى، إذا جردت هذه الكلمة من سياق الكلام لا تفهم هذه المعانى المتنوعة ومع ذلك لم ينص على كل هذه المعانى السياقية، فصاحب الحوت - مثلا فسر بأنه يونس - عليه السلام وكلمة (صاحبكم) الواردة فى قوله - تعالى - «ثم تتفكروا ما بصاحبكم من جنة» (٤٦/ سبأ) لم ينص على مدلولها السياقى، حيث المراد بها - والله أعلم - النبى محمد -ﷺ- وكذلك نفس الأمر لهذه الكلمة الواردة فى قوله - تعالى-: ﴿ماضلَّ صاحبكم وما غوى﴾ (٢/ النجم)، وذات الكلمة الواردة فى قوله - تعالى: ﴿وماصاحبكم بمجنون﴾ (٢٢/التكوير)، بل تركت هذه الكلمة فى مواضعها الثلاثة للمعنى اللغوى وهو الملازم العشرة لغيره[4].

كذلك نفس الأمر لكلمة (صاحب) الواردة فى قوله الله - تعالى-: ﴿إذْ يقول لصاحبه لا تحزن﴾ (٤٠/ التوبة)، وذلك فى حين نصوا على «صاحبى السجن» بـ : «زميلى يوسف فى سجنه[5]».

ومن المواطن التى لم يُنص فيها على المعانى التفسيرية:

---

(١) السابق مادة (ص ب ع) ٥٨/٤ ط ١٩٦٨م.

(٢) السابق مادة (ص ب ع) ٦٥٧/١ ط ١٩٨٩م.

(٣) يُنظر فبي تفسير الأصابع بالمدلول المجازي تفسير الكشاف للزمخشري ٤١/١، ٤٢ ط دار المعرفة بيروت د. ت.

(٤) معجم ألفاظ القرآن للمعجم مادة (ص ح ب) ٦٦٠/١ ط ١٩٨٩م.

(٥) السابق مادة (ص ح ب) ٦٦٠/١ نفس الطبعة.

١- مادة (ص م م) حيث فُسّر الفعل (صمُّوا) الوارد فى قول الله - تعالى: ﴿فعموا وصمُّوا ثم تاب الله عليهم ثم عموا وصمُّوا﴾ (٧١/ المائدة) فسّر فى ط ٨٩ بقولهم «ذهب سمعهم[١]»، والمعنى التفسيرى كما ذكر فى ط ١ «مراداً به عدم الإصغاء للحق لفساد النفس، لا لتعطل الحاسّة»[٢].

ومن اللافت للنظر أنهم نصوا على هذا المعنى التفسيرى فى ذات المادة فى شرح كلمة «صمٌّ بكم» الواردة فى قول الله - تعالى ﴿صمٌّ بكم﴾ (١٨/ البقرة) حيث قالوا فى ذات الطبعة التى أغفلت النص على معنى الفعل السابق: «والمراد لا يصغون للحق[٣]».

جـ- ومما يتصل بالشرح التفاوت الذي حدث في التعريف ببعض الأمور

وقد ورد هذا التفاوت فى صور منها:

أولا- التفاوت في التعريف بالأعداد

وقع التفاوت فى التعريف بالأعداد على مستوى الطبعة الواحدة، وعلى مستوى الطبعات المختلفة.

فمن التفاوت فى هذا المجال على مستوى الطبعة الواحدة ما ورد من اختلاف فى تعريف الأعداد فى الطبعة الأولى ذات الأجزاء الستة ومنه:

١- الاختلاف فى التعريف بالأعداد المعروفة بالعقود. حيث عُرّفت كلها بقولهم: العدد المعروف يعد به المذكر والمؤنث، أو قولهم: يعد به المذكر والمؤنث[٤].

إلا فى لفظ العشرة التى عرفت بقولهم: العشرة أول العقود[٥]

٢- تفسير بعض ألفاظ الأعداد تفسيراً واضحاً، والاكتفاء فى أكثرها بقولهم : عددٍ معروف، فمما فُسّر تفسيراً واضحا: الثلث، والثُّمن، والرُّبع، والسُّدس، والخمس، فهم يقولون فى الثلث - مثلا - : ثلث الشئ: جزؤه المساوى لكل من جزئيه الآخرين[٦]، وكذلك يفسرون بقية الألفاظ السابقة،

(١) مادة (ص م م) جـ ١/ ٦٨٣ ط ١٩٨٩.
(٢) مادة (ص م م) جـ ٤ /٩٢ ط ١٩٦٨م.
(٣) مادة (ص م م) ٦٨٣/١ ط ٨٩.
(٤) ينظر مثلا مادة (ث ل ث)، و (ر ب ع) في جـ ١، جـ ٣ من الطبعة الأولي.
(٥) ينظر مادة (ع ش ر) جـ ٤ من الطبعة الأولي.
(٦) ينظر مادة (ث ل ث) جـ ١ الطبعة الأولي.

ومما فُسِّر بقولهم: معروف، الأعداد : ثلاث وثلاثة، والثلاثون، والثمانية، الثمانون، والتسعة، والتسعون، والأربع، والأربعة، والسبع والسبعة، والسبعون، والخمس، والخَمْسَة، والخمسون، وكلها أعداد ورد استخدامها فى القرآن الكريم.

ومن التفاوت على مستوى اختلاف الطبعات مايلى:

١- الاختلاف بين الطبعات فى التعريف بالعدد ثمانية:

ففى حين تشرحه الطبعات القديمة بقولهم: الثمانية: يُعد به المذكر، أما المؤنث فبحذف التاء[١] فى حين ذلك نجد له تعريفاً دقيقاً فى جـ١ ط ١٩٨٩م.

حيث يعرف بأنه «عدديين السبع والتسع[٢]».

وكذلك العدد «ثمانون» ففى حين تشرحه الطبعات القديمة بأنه «يُعد به المذكر والمؤنث[٣] نجده فى هذه الطبعة بأنه «العقد الثامن»[٤].

ويمكن أن يوصف هذا التفاوت بأنه من قبيل استدراك اللاحق على السابق إلا أن هذا الاستدراك لم يتم فى جميع المواطن، بل نجد الميزان يختل حين ينقص اللاحق من معلومات السابق.

ففى التعريف بالعدد (ثلاث وثلاثة) ذكرت الطبعات القديمة «الثلاث والثلاثة: يذكر مع المؤنث ويؤنث مع المذكر، كما يعد به بعد المائة والألف فيقال ثلاثمائة، وثلاثة آلاف»[٥] أما فى جـ ١ ط ١٩٨٩ م فتنصرف همة المجمع إلى المعانى التفسيرية لهذا العدد دون ذكر كلمة واحدة عن معناه اللغوى[٦]

٢- الاختلاف فى التعريف بالعدد «تسعون» ففى الطبعات القديمة يُعَرَّف بقولهم:

«التسعون : العدد المعروف يستوى فيه المذكر والمؤنث»[٧] أما فى جـ ١

---

(١) ينظر مادة (ث م ن) جـ ١ / من الطبعة الأولي
(٢) مادة (ث م ن) ـ ١/ ط ١٩٨٩م.
(٣) مادة (ث م ن) جـ ١ من الطبعة الأولي.
(٤) مادة (ث م ن) جـ ١ ط ١٩٨٩م.
(٥) مادة (ث ل ث) جـ ١ الطبعة الأولي.
(٦) مادة (ث ل ث) جـ ١ ط ١٩٨٩).
(٧) مادة (ت س ع) جـ ١ / الطبعة الأولي

ط ١٩٨٩م فلا يُعرَّف بشئ أبداً[١]، وكذلك العدد (خمسون) الذى عُرِّف فى الطبعات القديمة بقولهم:الخمسة، والخمسون: العددان المعروف» [٢]. ولم يعرف بشئ فى هذه الأخير»[٣].

ومما تجدر الإشارة إليه أن الإبهام فى تعريف الأعداد والذى غلب على الطبعات القديمة لا يزال بعضه فى الطبعة الصادرة فى عامى ١٩٨٩م، ١٩٩٠م.

من ذلك تعريفهم للأعداد: (سبعون)، (سبع)، (سبعة)[٤]، بقولهم : عدد معروف، وذلك فى حين رفعوا الإبهام عن بعض الإعداد ومنها: العدد ثمانية، الذى شرح قديماً بقولهم «يعد به المذكر»[٥] ثم عرِّف حديثا بقولهم: «عدد بين السبع والتسع»[٦].

والعدد (تسع) الذى عرف قديما بقولهم «التسعةَ : العدد المعروف»[٧] وعُرِّف حديثاً بأنه «عدد للمؤنث بين الثمانية والعشرة»[٨].

هذا وغيره مما يمثل تعدداً فى المنهج المتبع فى تعريف الأعداد.

ثانيا- التفاوت في التعريف بالأعلام

من مظاهر التفاوت فى الشرح التفاوت فى التعريف بالأعلام، وسأقصر عرض هذا الأمر على ما يخص طبعة ١٩٨٩م/ ١٩٩٠م، إذ الطبعات السابقة لم توجه عنايتها نحو الأعلام.

وقبل عرض شئ من هذا التفاوت يجدر بى أن أذكر نص منهج المجمع فى التعريف بالأعلام فى هذه الطبعة وهو:

«عند التعريف بالأعلام يلتزم التعريف المفيد الموجز مع الانتفاع بسياق القرآن ومضامينه فى التعريف»[٩]

(١)مادة (ت س ع) جـ ١ ط ١٩٨٩.
(٢) مادة (خ م س) جـ ٢ الطبعة الأولي.
(٣) مادة (خ م س) جـ ١ ط ١٩٨٩م.
(٤) مادة (س ب ع) جـ ١/ ط ١٩٨٩م.
(٥) مادة (ث م ن) جـ ١ / الطبعة الأولي.
(٦) مادة (ث م ن) جـ ١ / ط ١٩٨٩م.
(٧) مادة (ت س ع) جـ ١ ط الأولي
(٨) مادة (ت س س) جـ ١ ط ١٩٨٩م.
(٩) معجم ألفاظ القرآن الكريم للمجمع جـ ١ / ص د من المقدمة ط ١٩٨٩م.

يظهر هذا التفاوت فى عدم التعريف بكثير من الأنبياء والرسل تعريفاً مفيداً والاكتفاء بقولهم : نبي من الأنبياء والإطناب فى بعض المواطن، ويكون هذا الإطناب بمعلومات من الأجدر ذكرها فى مواطن أخرى.

فمن المواطن التى أوجز المجمع فى التعريف إيجازاً يؤثر فى إتمام المعلومة عن العلم ما ورد في ترجمة نبى الله إدريس عليه السلام حيث عرّف بأنه «اسم نبى وصف فى القرآن بأنه كان صدّيقاً وصابرا»[١].

وإلياس، حيث تُرجم له بقولهم: «رسول وصف فى القرآن بأنه من الصالحين[٢]».

«واليسع» الذى ترجموا له بقولهم: «نبى من الأنبياء وُصِف فى القرآن بأنه كان مفضلا وكان من الأخيار[٣]».

أما الأعلام التى ذكروا فيها معلومات كثيرة أجدر بها أن توضع فى مكان آخر فمنها ترجمة المجمع لسيدنا «محمد» صلى الله عليه وسلم - حيث يقول المجمع في ترجمته: «محمد: علم لمحمد بن عبد الله خاتم النبيين وأشرف المرسلين، أوحى الله إليه القرآن متضمناً تعاليم الإسلام الذى ارتضاه الله للبشرية ديناً، إذ فيه من التوحيد والتشريع ما جعله ديناً شاملاً لكل نواحى الحياة صالحاً لجميع الناس فى كل زمان ومكان، فكانت رسالته للناس كافة، وبفضل ما فيها من مزايا انتشر الإسلام فى جميع أرجاء الأرض[٤]»

إليس من الأولى أن توضع هذه المعلومات عن الإسلام التى أخذت مكاناً كبيراً فى الترجمة لسيدنا الرسول محمد -ﷺ- فى مادة (س ل م) وتحت كلمة (الإسلام) التى لم تشرح إلا بقولهم: «الإسلام،الانقياد لله ولما جاء من الشرائع والاحكام»[٥]على أن توفي ترجمة سيدنا محمد بشئ عن أخلاقه وصفاته وشئ عن ميلاده ووفاته، إذ لم يذكروا شيئا عن هذاالأمر، فى حين ذكروا شيئاً من هذا القبيل فى الترجمة - لنبى الله سليمان - عليه السلام - حيث قالوا فى ترجمته: «سليمان: نبي الله حقق أمناً واستقراراً بفلسطين مدة حكمه حوالى القرن العاشر قبل الميلاد[٦]» وكذلك ذكروا عن عيسى - عليه

(١) معجم ألفاظ القرآن الكريم للمجمع (ا د ر ي س) ١/ ٤١ ط ١٩٨٩م
(٢) السابق (ا ل ع ا س) ٧٥/١.
(٣) السابق (ا ل ي س ع) ٧٥/١ ط ١٩٨٩.
(٤) السابق (ح م د) ٣٢٠/١.
(٥) السابق (س ل م) ٥٨٦/١.
(٦) السابق مادة (س ل ي م ا ن) ٥٨٩/١ ط ١٩٨٩م.

السلام – حين قالوا: «عيسى: ابن مريم كلمة الله ألقاها إلى مريم، ولد فى بيت لحم أيام القيصر أغسطس[1]».

وإذا ذهبت إلى ترجمة نبى الله «لوط» عليه السلام وجدت شيئاً من قصة آله في الترجمة له[2]، فى حين ترجموا الكلمة «آل لوط» بقولهم : آل الرجل: أهله[3].

ثالثاً- التفاوت في المقدمات الهجائية والصوتية للحرف المعقود له الباب

عالج المجمع فى صدر الحرف المعقود له الباب بعض الأمور الهجائية والصوتية، وإن كانت هذه المعالجة فقيرة جداً تحتاج إلى مزيد من المعلومات، ومع ذلك تفاوت المنهج فى هذا الأمر تفاوتاً واضحاً.

وقبل بيان هذا الأمر هناك سؤال يطرح نفسه، ما علاقة المقدمات الهجائية والصوتية للحرف المعقود له الباب بالعمل المعجمى؟

يُعد النص على الأمور الهجائية أمراً من الأمور الضرورية التى نتعلمها من المعجم فـ (كلنا يعلم أن أبجديات اللغات المختلفة قد وضعت لتعطى صوراً بصرية للكلمات تقوم مقام الصور السمعية عند تعذر الإسماع، ونحن نعلم كذلك أن التهجى فى كثير من الحالات لا يراعى تمثيل أصوات الكلمة ولا وحداتها الصوتية التى نسميها الحروف؟ ولذلك نجد المعجم مكانا طبيعياً للنظر فى هجاء الكلمة»[4].

وإذا كانت المعاجم اللغوية تعرضت لأمر الهجاء فى بعض الأمور لا سيما فى الحروف المشكلة فى كتابتها كالهمزة[5] فإن معاجم القرآن أولى وأجدر أن تتعرض لهذا الأمرحتى يزال اللبس فى كتابة القرآن وأدائه.

وإذا نظرنا فى المقدمات الهجائية فى هذا المعجم على مدار طبعاته المختلفة وجدناها فقيرة لا تتجاوز ذكر موقعية الحرف فى الترتيب الألفبائى المفرد أو موقعيته فى الترتيب الأبجدى «المزدوج»[6]

---

(١)السابق (ع ي س ي) ٨٠٥/٢ ط ١٩٩٠م.
(٢) السابق (ل و ط) ١٠٢٣/٢ وقد استغرقت ترجمة سيدنا لوط - عليه السلام خمسة عشر سطراً في أحد نهري الصفحة معظمها عن قصة آله.
(٣) السابق مادة (أول) ١٠٠/١.
(٤) مناهج البحث في اللغة د. تمام حسان، ص ٢٣٤ ط الأنجلو ١٩٥٥م.
(٥) ينظر - مثلا - لسان العرب لابن منظور حرف الهمزة ص ٢١ ط دار المعارف.
(٦) عُني بهذا الأمر «الترتيب المزدوج» الأستاذ حامد عبد القادر في ترجمته الهجائية لحرف القاف جـ ٥/٥ والكاف جـ ١١٣/٥ واللام جـ ٥ / ٢٠٧ ط دار الكاتب العربي ١٩٦٩م.

أما العناية بالجانب الصوتى للحرف المعقود له الباب فمطلب ضرورى فى المعجم القرآنى، لا سيما إذا علمنا أن هناك سوراً من القرآن الكريم تبدأ بحرف من هذه الحروف نحو سورة «ص»، وسورة «ق» وسورة «ن» فتحديد مخرج وصفات هذه الأصوات يساعد على نطقها نطقاً صحيحاً.

بل أننى لا أذهب بعيداً إذا رأيت أن صدر الباب مكان طبيعي للحديث عن الحرف الذى عقد له الباب حديثاً صوتياً يتناول الناحية الإفرادية والتركيبية له

وإذا تصفحت طبعات هذا المعجم المختلفة وقرأت مقدمات الحروف فى صدر كل الباب وجدت فى هذا الشأن تفاوتاً عظيماً.

ففى الطبعة الأولى ذات الأجزاء الستة بلغت جملة الحروف التى عقدت لها مقدمات هجائية أربعة أحرف هي: الهمزة، والقاف، والكاف، واللام.

أما الهمزة فجاء فى تعريفها الهجائى «الحرف الأول من حروف الهجاء[1]».

وأما القاف فجاء فى تعريفها «الحرف التاسع عشر من حروف الأبجدية العربية»[2]

ولاحظ هنا أنه استخدم رقما «التاسع عشر» يناسب موقعية هذا الحرف فى الترتيب الأبجدى «المزدوج» فى حين استخدم فى الذى قبله رقماً يناسب موقعية الحرف فى الترتيب الألفبائى المفرد.

والكاف عُرِّفت بأنها «الحرف الحادى عشر من الأبجدية العربية»[3] مشيراً بذلك إلى موقع هذا الحرف فى الترتيب المزدوج أيضاً.

واللام عرفت بأنها «الحرف الثانى عشر من الأبجدية العربية»[4] وهى كسابقتها أخذت رقمها فى الترتيب المزدوج.

وإذا ذهبت إلى الطبعة التى أخرجتها الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر فى مجلدين عام ١٩٧٠م وجدت جملة الحروف التى عقدت لها مقدمات هجائية ثلاثة أحرف بسقوط الترجمة الهجائية لحرف الهمزة الواردة فى الطبعة السابقة.

---

(١) جـ ١ / ١ (٢) جـ ٥ / ٥
(٣) جـ ٥ / ١١٣. (٤) جـ ٥ / ٢٠٧.

ولا يحتمل أن يكون هذا السقط من قبيل سقطات الطباعة، إذ سقط هذا الأمر مع المعانى النحوية للهمزة والتى استغرقت نهراً ونصف النهر فى الطبعة الخالية.

أما الطبعة التى أخرجتها دار الشروق عام ١٩٨١م فالحروف التى قُدِّم لها بمقدمات هجائية تبلغ ثمانية أحرف هى: الصاد، والقاف، والكاف، واللام، والميم، والنون، والواو، والياء. بموافقة الطبعة الخاصة بالهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر فى سقوط الترجمة الهجائية لحرف الهمزة ومخالفة الطبعتين السابقتين فى زيادة الترجمة لحروف الصاد، والميم، والنون، والواو، والياء، تلك الحروف التى لم يعقد لها مقدمات هجائية فى تينك الطبعتين.

لاحظ فى كل هذا عدم الإشارة إلى ما يُزاد أو ما نُقِّص!!

وفى الطبعة التى أخرجها المجمع فى جزئين عامى ١٩٨٩، ١٩٩٠، سار المجمع على وتيرة واحدة فى التعريف الهجائى للحرف المعقود له الباب بقولهم: الحرف الـ . . . من حروف الهجاء، بذكر موقع الحرف فى الترتيب الألفبائى المفرد من أول حرف حتى آخر الحروف، وكنا نتوقع مزيداً من المعلومات الهجائية فى هذه الطبعة «المنقحة». وإذا تساءلت معى عن المقدمات الصوتية للحروف، وجدت انعدام هذه المقدمات فى ط ١، وط الهيئة المصرية للتأليف والنشر، وط دار الشروق وظهورها على استحياء شديد فى مقدمة حرف الشين فى جـ ١ ط ١٩٨٩م.

إذْ يقول المجمع فى التعريف بهذا الحرف : «الشين: الحرف الثالث عشر من حروف الهجاء وهو مهموس رخو، ومخرجه من وسط اللسان بينه وبين وسط الحنك الأعلى، وهو من الحروف التى تسمى بالشجرية»(١)

ومن المفارقات أن هذا الحرف « الشين» الذى حظى بالحديث الصوتى من المجمع لم يأت ضمن الحروف المقطعة الواردة فى بداية بعض سور القرآن الكريم، فلماذا أولاه المجمع بهذا الأمر فى حين حرمت هذه الحروف من هذا الأمر؟

(١) معجم ألفاظ القرآن للمجمع جـ ١ / ٦١٧.

٣- منهج المعجم في النص علي المعرب

يُعد القول بوجود المعرب فى القرآن الكريم من الأمور التى ثار حولها الجدل العلمى قديماً وحديثاً.

فمن القدماء الذين عارضوا وقوعه فى القرآن الكريم الإمام الشافعى – رحمه الله – الذى يقول: «وقد تكلم فى العلم من لو أمسك عن بعض ما تكلم فيه منه لكان الإمساك أولى به وأقرب من السلامة له – إن شاء الله – فقال منهم قائل : إن فى القرآن عربيّاً وأعجمياً. والقرآن يدل على أن ليس من كتاب الله شئ إلا بلسان العرب»(١)

وينقل الجواليقى ماورد عن أبى عبيد أنه سمع أبا عبيدة يقول: من زعم أن فى القرآن لساناً سوى العربية فقد أعظم على الله القول، واحتج بقوله – تعالى– : ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً﴾(٢) (٣/الزخرف).

وفى مقابل هذا الرأى ينقل الجواليقى ذاته ما روى عن ابن عباس ومجاهد وعكرمة وغيرهم فى أحرف كثيرة أنها من غير لسان العرب مثل: سجيل، المشكاة، اليم، الطور، أباريق، إستيرق، وغير ذلك(٣).

ونقل االسيوطى فى كتابه المهذب فيما وقع فى القرآن من المعرب رأى كلٍ من الفريقين وأدلتهم(٤). وبين هذا وذاك يظهر اتجاه ثالث يحاول التوفيق بين المنكرين لهذا الأمر والمثبتين له، وهو ما نقله السيوطى عن أبى عبيد القاسم ابن سلام حيث قال بعد أن حكى القول بالوقوع عن الفقهاء والمنع عن أهل العربية : «والصواب عندى مذهب فيه تصديق القولين جميعاً، وذلك أن هذه الأحرف أصولها أعجمية كما قال الفقهاء، لكنها وقعت للعرب فعربتها بألسنتها وحولتها عن ألفاظ العجم إلى ألفاظها، فصارت عربية، ثم نزل القرآن وقد اختلطت هذه الحروف بكلام العرب، فمن قال إنها عربية فهو صادق، ومن قال إنها عجمية فصادق(٥)»

---

(١) الرسالة للإمام الشافعي تح الأستاذ/ أحمد محمد شاكر ص ٤١ ، ٤٢ ط ١ شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٥٨ هـ - ١٩٤٠م.
(٢) المعرب لأبي منصور الجواليقي تح الأستاذ/ أحمد محمد شاكر ص ٤ دار الكتب المصرية ١٣٦١هـ
(٣) السابق ص ٥.
(٤) المهذب فيماوقع في القرآن من المعرب للسيوطي تح د. إبراهيم محمد أبو سكين ص ٩ ومابعدها ط ١ مطبعة الأمانة ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠م.
(٥) المهذّب ص ١٨.

وأيد هذا الرأى الذى يتوسط بين الرأيين السابقين من القدماء الجواليقى الذى يقول: «وكلاهما مصيب إن شاء الله - تعالى -، وذلك أن هذه الحروف بغير لسان العرب في الأصل، فقال أولئك على الأصل، ثم لفظت به العرب بألسنتها فعربته فصار عربياً بتعريبها إياه، فهى عربية فى هذا الحال، أعجمية الأصل فهذا القول يصدق الفريقين جميعاً»[1]

وإذا ما سألنا العلماء المحدثين عن موقفهم من هذه القضية فإننا نجد الجدل العلمى والنقاش يكتنف هذه القضية عندهم أيضا.

فممن أنكر وقوع المعرب فى القرآن الكريم من شيوخ اللغة المحدثين الأستاذ أحمد شاكر الذى يقول بعد أن عرض آراء القدامى فى هذا الشأن: «والقائلون بأن ليس من كتاب الله شئ إلا بلسان العرب كالشافعى الإمـــام، وأبى عبيدة ، والقاضى أبى بكر الباقلانى، وأكثر أهل العلم المتقدمين لم يكن ليخفى عليهم أن الكلمة إذا أخذها العرب من غيرهم وصاغوها على أوزان حروفهم ودارت فى أشداقهم ومرنت على ألسنتهم أنها صارت من لغتهم بالنقل والاقتباس.

ولكنهم ذهبوا إلى معنى أعلى، وفقه فى اللغة والقرآن أسمى، ذهبوا إلى أن هذا الكتاب المعجز العربى المبين، كما جاء هدىً للناس، داعياً إلى الله مرشداً، وذكراً للعرب وشرفاً، وجاء حافظاً لغتهم، موحداً لما اختلف من لهجاتهم، جامعاً ما تفرقت به ألسنة القبائل على أفصح اللهجات وأبين الألسنة وأنقى الألفاظ، وقد فعل. فهم يرون أن هذا القرآن، وقد امتن الله فيه على العرب بأنه عربى فى آيات متكاثرة متواترة، وهذا المقصد من لغة العرب من مقاصده، ولا يعقل أن تكون كلمة من كلماته - حاشا الأعلام - دخيلة على لغة العرب»[2] .

بيد أن بعض شيوخ العربية المعاصرين يرون فى هذا الرأى الوسط بين القائلين بوقوع المعرب والقائلين بنفيه أهمية كبرى، فهو بالإضافة إلى كونه أنهى الخلاف والجدل القائم بين العلماء فى هذه القضية كشف عن نظرية لغوية ثاقبة، فالكلمات التى دخلت إلى العربية فى عصرها الجاهلى قبلها العرب، وغيروا فى أصواتها وأوزانها، مما وصل بها آخر الأمر إلى أن صارت عربية، عربية

(١) المعرّب ص ٥.
(٢) المعرب للجواليقي تح الأستاذ أحمد شاكر ص ١٢، ١٣ من مقدمة المحقق.

فى أصواتها عربية فى وزنها، عربية فى نسجها وفى تتابع مقاطعها، وأخيراً فى صورة أدائها، وبذلك جرت على اللسان العربى. وأصبح العرب لا يحسون نحوها بغرابة ولا غضاضة، وأصبحت هى الأخرى جزءاً من النظام اللغوى عند العرب شأنها فى ذلك شأن العناصر اللغوية التى أخذتها العربية النموذجية من اللهجات العربية القديمة كتحقيق الهمزة الذى كان جزءاً من لهجة تميم بإزاء تسهيلها فى لهجة قريش، فأخذت الفصحى تحقيق الهمزة وتركت تسهيلها، وقد سار نظامها على ذلك.

والقرآن الكريم على ذلك الأساس عربى ونزل بلسان عربى مبين [١] وهذا الرأى هو ماذهب إليه جمهور المحدثين من علماء اللغة[٢].

وقد انعكس شئ من هذا الجدل على منهج مجمع اللغة العربية فى تعامله مع الألفاظ المعربة على مدار الطبعات المختلفة، وقبل التعرض لهذا الأمر عندهم نتساءل عن موقف معجمات القرآن السابقة لهذا المعجم من النص على الألفاظ المعربة؟

تنوعت الكُتب التى عُنيت بجمع الألفاظ المعربة فى القرآن الكريم، ونسبتها إلى لغاتها بين كتب أفردت لهذا الأمر والأخرى خصصت له صفحات بين ثناياها.

فممن أفرد هذا الموضوع بالتأليف الإمام جلال الدين السيوطى فى كتابه «المُهذب فيما وقع فى القرآن من المعرب» الذى حققه أستاذى الدكتور إبراهيم محمد أبو سكين[٣]

(٤) والدكتور رودلف أدفوراك فى كتابه : «من الكلمات الدخيلة فى القرآن

ueberdie fremd worterin koron. vonor. Rudolf oworak. wien 1885.

والشيخ حمزة فتح الله فى رسالته الخاصة بالمعرب من القرآن الكريم الذى فرغ من تأليفها عام ١٣١٩هـ [٥].

(١) في فقه اللغة د. عبد الله ربيع محمود، د. عبد العزيز علام ص ١٦٠، ١٦١ بتصرف يسير جداً ط د ب.
(٢) ينظر : أطوار الثقافة والفكر في ظلال العروبة والإسلام تأليف علي الجندي، ومحمد صالح سمك، ومحمد أبو الفضل إبراهيم جـ ١ / ٩١، ٩٢ ط ١ الأنجلو ١٩٥٩م.
(٣) طبع هذا الكتاب لأول مرة عام ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠م في مائة وست صفحات من القطع المتوسط.
(٤) التهذيب في أصول التعريب د. أحمد بك عيسي ص ١٢٣ ط ١ ١٩٢٣م.
(٥) فهارس المكتبة الأزهرية ٤/١٤ وذكرت هذه الفهارس أن بالمكتبة الأزهرية نسخاً من هذه الرسالة مطبوعة في مطبعة بولاق عام ١٣٢٣هـ، وطبعت في بولاق عام ١٣٢٠ هـ ومن هذه الطبعة نسخة في المكتبة البلدية تحت رقم : ت ١٤١٥ - د، وينظر : فهارس المكتبة البلدية - العلوم العربية ص ١٣ ط شركة المطبوعات المصرية بالإسكندرية

وممن خصصوا لهذا الأمر صفحات فى كتبهم الأستاذ على الجندى ورفيقاه فى كتابهم: «أطوار الثقافة والفكر فى ظلال العروبة والإسلام»[1]

وحتى يتضح موقف أصحاب المعجمات القرآنية وموقف معجمنا هذا من النص على المعرب يمكن لى أن أتخذ أحد الكتب التى أفردت لهذا الأمر معياراً، فأذكر الألفاظ الواردة به وعددها، ثم أطابق هذا على بعض المعجمات السابقة لمعجم المجمع ثم على معجم المجمع فيتبين لى مدى نصهم على المعرب وعدم النص على ذلك.

وليكن هذا المعيار هو كتاب المهذب للسيوطى لتوافره الآن تحت يدى.

أورد السيوطى فى كتابه مائة وعشرين وخمس كلمات من المعرب فى القرآن الكريم موزعه كالتالى:

حرف الهمزة عشرون كلمة هى: أباريق، أبّاً، ابلعِي، أخْلَد، الأرائك، آذر، أسباط، إستبرق، أسفار، إصرِى، أكواب، أليم[2]، إلاّ، إناه، انِ، آنِيَة، أوّاه، أوّاب، أوّبى، الأولى والآخرة[3].

حرف الباء : ثلاث كلمات هن: بطائنها، بعير، بِيَع[4].

حرف الثاء: ثلاث كلمات هن: تتبيراً، تحت، تنور[5].

حرف الجيم : كلمتان هما: الجِبْت، جهنّم[6].

حرف الحاء: خمس كلمات هى: حرام، حصَب، حِطّة، حُوبا، حواريون[7].

حرف الدال : ثلاث كلمات هى: درست، دُرّيٌّ، دينار[8].

حرف الراء: تسع كلمات هى: رَاعِنَا، ربانيون، رِبيّون، الرحمن، والرّس، الرّقيم، رمزّاً، رهواء الروم[9].

---

(١) أطوار الثقافة والفكر. علي الجندي وآخرين ١/٩٢-١٠١ ط ١ الأنجلو ١٩٥٩م.

(٢) نقل السيوطي عن ابن الجوزي أن كلمة (أليم) معناها: الموجع بالزنجية ونقل عن البرهان قول شيدلة إنها بالعبرانية. المهذب ص ٣١.

(٣) المصدر السابق ص ١٩ - ٣٥ ويلاحظ عد كلمتي (الأولي والآخرة) كلمة واحدة، كما يلاحظ أنه يراعي في الترتيب هيئة الكلمة.

(٤) السابق ٣٥- ٣٦. (٥) السابق ٣٧-٣٩ (٦) السابق ص ٤٠، ٤١.

(٧) السابق ص ٤٢ - ٤٥. (٨) نفس المصدر ٤٦- ٤٧. (٩) نفسه ص ٤٨-٥٢

حرف الزاى: كلمة واحدةهى: الزَّنجبيل[1]

حرف السين: خمسِ عشرةِ كلمة هى: سجِد، السِّجل، سجِيل، سَجِّين، سرادق، سريًا، سفرة، سقر، سكْراً، سلسبيل، سنَا، سندس، سيِدها سينين، سيناء[2]

حرف الشين: كلمتان هما: شَطْر، شهَر[3].

حرف الصاد : ثلاث كلمات هن: الصراط، صُرْهُنَّ، صلوات[4].

حرف الطاء: ست كلمات هم: طه، الطاغوت، طَفِقا، طوبى، الطور، طُوى[5].

حرف العين: ثلاث كلمات هن: عبَّدت، عدن، العَرِم[6].

حرف الغين: كلمتان هما: غَسَّاقا، غيض[7].

حرف الفاء: كلمتان هما: الفردوس، فوم[8].

حرف القاف: إحدى عشرة كلمة هى: قراطيس، القسط، القسطاس، قسورة، قِسِيس، قسيه فى قراءة مِن قرأ «وجعلنا قلوبهم قسية»، قِطَّنا، قفل، مفرد أقفال، القمَّل، قنطار، القيوم[9].

حرف الكاف: خمس كلمات هى: كافور، كفر، كِفلى، كنّز، كُوِّرت[10].

حرف اللام كلمة واحدة هى: «لِينَّة»[11].

حرف الميم: ثلاث عشرة كلمة هى: متكئا، مجوس، مرجان، مرقوم، مزجاة، مسك، مشكاة، مقاليد، ملكوت، مناص، منسأته، منفطر، المهل[12].

حرف النون: كلمتان هما: ناشئة، ن[13]

حرف الهاء: أربعة كلمات هى: هُدْنا، هوداً، هوْن، هيْتَ لك[14].

---

(١)المهذب ص ٥٣.
(٢) نفسه ص ٥٣ - ٦١.
(٣) المهذب ص ٦٢.
(٤) السابق ص ٦٣-٦٥.
(٥) السابق ٦٦ -٧١.
(٦) السابق ٧١-٧٢.
(٧) السابق ٧٣-٧٤.
(٨) السابق ٧٤-٧٦
(٩) السابق ٧٦-٨١
(١٠) السابق ٨١-٨٤
(١١) السابق ٨٥
(١٢) السابق ٨٥
(١٣) السابق ص ٩١- ٩٢.
(١٤) السابق ص ٩٢-٩٤.

حرف الواو: ثلاث كلمات هن: وراء، وردة، وزر[1].

حرف الياء سبع كلمات هى: ياقوت، يحور، يس، يصدون، يُصْهر، الْيَم، اليهود.[2]

إذا ذهبت إلى كتب الغريب والمعجمات السابقة لمعجم المجمع فى هذا الشأن يتبين لى مايلى:

١- هناك بعض الكتب خلت من الإشارة إلى أية كلمة من الكلمات التى ذكرها السيوطى على أنها من المعرب من ذلك: غريب القرآن وتفسيره[3] لأبى عبد الرحمن عبد الله بن يحيى بن المبارك اليزيدى ت ٢٣٧هـ، وربما يفسر هذا موقفه من القول بالمعرب فى القرآن الكريم.

٢- هناك بعض الكتب ذكرت ألفاظاً مما ذكره السيوطى، وذادت عليه ألفاظاً أخرى من ذلك كتاب تفسير غريب القرآن للسجستانى، فقد أورد من الكلمات التى ذكرها السيوطى الكلمات الآتية: الإستبرق، أوّبى، حصب، صلوات ، طوبى، الفردوس، قسطاس[4].

ومما ذكره السجستانى من ألفاظ لم يذكرها السيوطى كلمة إبليس، الذى قال عنها: «يقال اسم أعجمى»[5] وإذا ماقيست الكلمات الواردة عند السجستانى وهي سبع كلمات بما نص عليه السيوطى مائة وعشرين وخمس كلمات اتضح أن السجستانى نص على ما نسبته ٥,٧٥٪ مما صرح به السيوطى.

٣- تنوعت وجهة نظر المعجمات الحديثة السابقة لمعجم المجمع فى هذا الصدد وفقاً لاختلاف وجهة نظر مؤلفيها فى قضية وقوع المعرب فى القرآن وفقا للمشارب التى أخذوا منها مادتهم العلمية.

فـ «معجم القرآن» لصاحبه الأستاذ عبد الرؤوف المصرى لم ينص على شئ من هذه الكلمات بل صرح بقوله: «لم أذكر ماذكره بعض المفسرين من أن فى القرآن كلمات أعجمية لأنى اعتقد أن ليس فى القرآن كلمة واحدة

---

(١) السابق ص ٩٥-٩٦. (٢) السابق ص ٩٧-١٠٠

(٣) طبع هذا الكتاب بتحقيق محمد سليم الحاج طبعة أولي في عالم الكتب بيروت ١٩٨٥م.

(٤) تفسير غريب القرآن لابن عزيز صفحات: ٩٥، ١٢٦، ١٠٦، ١٠٨، ٨٣، ٩٨، ٩١ ط دار التراث د.ت

(٥) السابق ص ٦.

أعجمية بقيت على عجمتها، أو استعملها القرآن بطابعها الأعجمي»[1] .

أمـا المعجم الجامـع لغريب مفردات القرآن الكريـم للشيخ عبد العزيـز عز الدين السيروان والذى نص على أنه أخذ مادته من غريب القرآن لابن عباس الوارد فى معجم القرآن مستخرجاً من صحيح البخـارى للأستاذ محمد فـؤاد عبد الباقى، وغريب القرآن لابن قتيبة، والعمـدة فى غريب القرآن لمكـى بن أبى طالب، وتحفة الأريب بما فى القرآن من الغريب لأبى حيـان، فقـد نهج منهج شيوخه الذين نقل عنهم، بل التزم بنص عبارتهم فإذا ما نصوا على المعرب نقل ذلك عنهم، وإلا فلا.

وقد نقل الشيخ السيروان عن شيوخه النص على كلمات مما ذكـرها السيوطى وهى: الإلّ، أوّاه، الجبت، حصب، سجيل، مشكاة، صلوات، طه، الطور، طوبى، العرِم، الفردوس، القسطاس، كفلين، ناشئة، هيت[2] وهى فى مجموعها تبلغ ست عشرة كلمة إذا ما وضعت بجوار كلمات السيوطى البالغة مائة وعشرين وخمس كلمات تبلغ كلمات هذا المعجم المنصوص عليهـا بالتعريب نسبة ١٢,٨٠ ٪ من مجموع كلمات السيوطى.

وهى نسبة تشير إلى تحفظ كثير من العلماء فى النص على الألفاظ المعربة فى القرآن الكريم، أو قد تشير إلى أن استخدام العرب لهذه الكلمات قبل نزول القـرآن الكريم وطول عـهـدهم بهـا وعدم إحساسـهـم نحوها بغـرابة ولا غضاضة جعلهم لا يشيرون إلى الأصل التاريخى لهذه الكلمات.

ويفـهـم هذا الاحتِمال الأخير من قولِ القِدامى أنفسهم. يقول ابن الهائم عند تعرضه لكلمة (حصَب) : «ويقال: حصب جهنم: حطبها بالحبشية، وقوله أن كان أراد أن هذه الكلمة حبشية وعربية بلفظ واحد فهو وجه واه، أو أراد أنها حبشية الأصل سمعتها العرب فتكلمت بها فصارت عربيةً حينئذ فذلك وجه، وإلا فليس فى القرآن من غير العربية»[3] .

وهكذا يتبين موقف أصحاب المعجمات السابقة من النص على المعرب فى القرآن الكريم، فما موقف معجم ألفاظ القرآن الكريم لمجمع اللغة من هذه

(١) معجم القرآن للأستاذ عبد الرؤوف المصري ١/٩ ط دار السرور بيروت ١٩٤٨م.
(٢) المعجم الجامع لغريب مفردات القرآن الكريم للشيخ عبد العزيز السيروان صفحات: ٤٨، ٥٦، ٩١، ١١٣، ١٨٧، ٢٢٦، ٢٤٤، ٢٥٧، ٢٥٩، ٢٦١، ٢٧٨، ٣١٤، ٣٣٩، ٣٦٢، ٤٠٧، ٤٣٠.
(٣) التبيان في تفسير غريب القرآن لابن الهائم المصري تح د. فتحي الدابولي ص ٢٩٨.

القضية؟

شغلت قضية النص على المعرب المجمعيين منذ بداية وضع منهج لمعجمهم واختلفت وجهة نظر الشيوخ فى ذلك.

ففى الجلسة الخامسة لمؤتمر المجمع فى دورته السابعة عرضت لجنة المعجم القواعد التى رأت السير عليها فى تأليف معجم ألفاظ القرآن الكريم, كما نوقشت هذه القواعد في ذات الجلسة، وكان من بين هذه القواعد أن «يرجع إلى ما يمكن أن يكون للكلمة من أصل فى اللغات السامية أو غيرها[1]».

وعارض هذه الفكرة المرحوم الشيخ مصطفى المراغى بقوله : «أنا لا أخالف فى وجود كلمات كثيرة فى القرآن لها أصول فى اللغات الأخرى، ولكن من بينها كلمات لا يعرف العرب وقت نزول القرآن الكريم أنها ترجع إلى أصول غير عربية، بل فهموها على أنها عربية بحتة، فمِثل هذه الكلمات لا أعنى وأنا أضع معجماً لألفاظ القرآن بإرجاعها إلى أصولها الأولى التى لا علم للعرب بها»[2].

ثم أكّد الشيخ – رحمه الله – وجهة نظره بأن «من العلماء من يرى أن ليس من القرآن كلمات أعجمية كالإمام الشافعى»[3] وأن «الذين قالوا بوجود الكلمات الأعجمية فى القرآن نصوا على أنها لم ترد فيه إلا بعد أن عاشت بين العرب وعرفوا معانيها واستقر فى أنفسهم مدلولها[4]».

ويرى القائلون فى النص على المعرب وعلى رأسهم الأستاذ أحمد أمين، والدكتور طه حسين أن فى النص على أصول هذه الكلمات فائدة كبيرة تتجلى فى القضاء على الاختلاف الكبير فى معانى بعض الكلمات الناتج عن عدم معرفة أصله، من ذلك كلمة «الأبّ»[5]

وفى الجلسة الثانية عشرة لمؤتمر المجمع فى دورته العاشرة عرضت اللجنة طريقة العمل فى المعجم وكان من بين خطوات هذه الطريقة:

«ينص على الألفاظ الدخيلة التى وردت فى القرآن وعلى معانيها المستعملة فى لغاتها الأصلية مع بيان أصولها، واللجنة ترى أن هذا يوضح لنا الطريقة التى كان العرب ينقلون بها الألفاظ الأجنبية الى لغاتهم، ويفيدنا الآن فى نقل الكلمات الأجنبية إلى اللغة العربية وقت الحاجة[6]

(١) محاضر جلسات الدورة السابعة ص ٦٩.
(٢) السابق ص ٧٠.
(٣) محاضر جلسات الدورة السابعة ص ٧١.
(٤) السابق ص ٧١.
(٥) السابق ص ٧١
(٦) محاضر جلسات الدورة العاشرة ص ٣٥٣.

وفى الجلسة الرابعة لمؤتمر المجمع فى دورته السادسة عشرة عرضت اللجنة تعديلا لطريقة السير فى تأليف المعجم[1] خلت هذه الطريقة من النص على تقييد أصول الكلمات المعربة، إلا أن النماذج التى عرضتها اللجنة من عمل المعجم لم تخل من الإشارة إلى المعربات وذكر أصولها، ففى نموذج من مادة (س ر د ق) الذى عرضته اللجنة على الجلسة السابعة لمؤتمرالمجمع فى دورته السابعة عشرة ذكرت اللجنة أن كلمة (سرادق) فارسى معرب[2].

وفى الجلسة الرابعة لمؤتمر المجمع فى دورته التاسعة عشرة طلب الأستاذ العقاد إلى لجنة المعجم أن يشار إلى أصول الكلمات الأعجمية، لأن هذا قد يعين فى فهم الكلمات التى يعرف منها الجمع ولا يعرف المفرد مثل أبابيل[3].

وفى ذات الدورة السابقة نشرت لجنة المعجم تمهيداً فى شأن معجم ألفاظ القرآن وضحت فيه منهجها الذى تسير عليه فى تأليف هذا المعجم، وقد خلا هذا التمهيد من أية إشارة إلى موضوع المعرب[4]، وهو ذاته ما نشر فى صدر الجزء الأول من المعجم الذى ظهر عام ١٩٥٣م

ومع خلو آخر ما وصلت إليه لجنة المعجم من تعديل فى منهج المعجم من أية إشارة إلى النص على المعرب وهو ذاته ما نشر فى صدر الطبعة الأولى نرى بعض الألفاظ التى نص عليها المجمع على أنهَا من المعرب، فما الألفاظ التى نصوا عليها وماذا تمثل هذه الألفاظ من نسبة فى قائمة السيوطى؟

خلت الطبعة الأولى ذات الأجزاء الستة من الإشارة إلى المعربات من الأعلام ولا تعليق على هذا إذ قد ندرت الأعلام فى هذه الطبعة، وربما يرجع ندرة الاعلام فيها إلى وجود عمل آخر يختص بالأعلام، يفهم ذلك من إحالة الأستاذ أمين الخولى غير مرة إلى ما سماه «معجم أعلام القرآن»[5].

وخلت طبعة المؤسسة المصرية للتأليف والنشر وط دار الشروق من الإشارة إلى الأعلام المعربة لأنهما خلتا من ذكر الإعلام.

---

(١) محاضر جلسات الدورة السادسة عشرة ص ٤٠٤، ٤٠٥.

(٢) محاضر جلسات الدورة السابعة عشرة ص ٤٢٤.

(٣) محاضر جلسات الدورة التاسعة عشرة ص ٣٤٨. (٤) السابق ص ٣٦٨، ٣٦٩.

(٥) أحال الأستاذ أمين الخولي إلي معجم أعلام القرآن غير مرة من ذلك في مادة (ط و ب) ١٥٣/٤، و (ط ي ب) ١٦١/٤، ومادة (ط و د) ١٥٣/٤ غير أني لم أطلع عليه.

أمَّا ط ٨٩/١٩٩٠م وقد ضمت بين صفحاتها جميع أعلام القرآن ومع هذا لم تشر إلى المعرب منها، على أن الأعلام ليست موضع خلاف فى كون بعضها معرب.

وأما الكلمات الأخرى غير الأعلام فقد وصلت فى الطبعة الأولى إلى أربع عشرة كلمة نص المجمع على أنها معربة، وجاءت هذه الكلمات موزعة على حروف الهجاء كالآتى: حرف الدال: كلمتان، هما: درهم[١]، دينار[٢]، وحرف السين كلمة واحدة هى: سَكَرْاً،[٣] وحرف الشين كلمة واحدة وهى (مشكاة)[٤]، وحرف الصاد كلمة واحدة وهى (صراط)[٥] وحرف الطاء كلمتان هما: (طاغوت)[٦]، (طوبى)[٧] وحرف العين كلمة واحدة هى :(عدن)[٨] وحرف الغين كلمة واحدة هى (غسَّاقا)[٩] وحرف الفاء كلمتان هما: (الفردوس[١٠]، فوم[١١] وحرف الكاف كلمة واحدة هى (كوِّرت)[١٢] وحرف الميم كلمة واحدة وهى (مِسْك)[١٣] وحرف الهاء كلمة واحدة وهى (هدنا)[١٤]

وهذه الكلمة البالغة أربع عشرة كلمة إذا وضعت بجوار كلمات السيوطى البالغ عددها مائة وعشرين وخمس كلمات تمثل ١١,٦٠ ٪ منها.

ثم إذا ما وزّعت هذه الكلمات على أجزاء المعجم الستة يُلاحظ أن ثلاث كلمات منها تقع فى الأجزاء الثلاثة الأولى التى أخرجتها لجنة المعجم حيث تنتهى هذه الأجزاء بنهاية باب السين فى الجزء الثالث ويضاف إليها باب الشين فقط من الجزء الرابع والذى أعده المرحوم الأستاذ أمين الخولى، ونجد ثمانى كلمات تقع فيما أعده المرحوم الخولى، وكلمتين فى الجزء الخامس الذى أعده المرحوم الأستاذ حامد عبد القادر وكلمة واحدة فى الجزء الذى أعده المرحوم الأستاذ محمد على النجار، وهو الجزء السادس.

ولعل هذا التوزيع يفصح لنا عن موقف لجنة المعجم من النص على

---

(١) جـ ٢ /٢١٧
(٢) السابق ٢٣٢/٢
(٣) السابق جـ ٣/ ١٥٠.
(٤) السابق ٣٤/٤
(٥) السابق ٧٢/٤.
(٦) جـ ٤ /١٤١.
(٧) السابق ١٦١/٤
(٨) السابق ٤/ ٢٠٠
(٩) السابق ٢٨٣/٤
(١٠) السابق ٣٢٥/٤.
(١١) السابق ٣٥٤/٤
(١٢) السابق ١٨١/٥
(١٣) السابق ٣٥/٦
(١٤) السابق ٢٠٧/٦

المعرب وهو رأى يميل إلى الحذر فى هذا الموضوع.

كما أن توزيع هذه الكلمات على الأعضاء الذين أخرجوا الأجزاء الثلاثة الأخيرة يتضح منه رأى كل منهم فى هذه القضية، فالشيخ الخولى من خلال نصه على ثمانى كلمات أنها معربة وهى أعلى نسبة فى أجزاء المعجم يؤمن بالنص على المعرب ولكن تمنعه تقاليد المجمع واحترامه للرأى الآخر.

ولعل أبرز ما يؤيد هذه الرؤية بالإضافة إلى نصه على الكلمات السابقة قوله فى مادة (ط غ و) عن كلمة الطاغوت: «اتفق القدماء أنفسهم والمحدثون من بعدهم على أن الطاغوت معربه من الحبشية[1]».

وقوله فى مادة (ف و م) من كلمة (الفوم): «قال القدماء أنفسهم إنها معربة غير عربية الأصل[2]»

وفى ط ١٩٩٠/٨٩ حذفت النصوص الدالة على كون هذه الكلمات من المعربات باستثناء كلمتى (درهم) و (دينار) فقط.

---

(١) معجم ألفاظ القرآن جـ ٤ إعداد المرحوم الشيخ أمين الخولي مادة (ط غ و) ص ١٤١.
(٢) السابق مادة (ف و م) ٣٥٤/٤.

٤- منهجه في الاستقراء

إن تتبع ورود الكلمة فى القرآن الكريم أحد خطوات المنهج الذى رسمه المجمع لنفسه فى هذا المعجم، وهو فى الوقت نفسه من الأمور التى انفرد فى تحقيقها معجمه عن معجمات القرآن الكريم السابقة واللاحقة التى عنيت بشرح المفردة القرآنية. إذ لم يتحقق هذا الأمر فى أى معجم من معجمات القرآن على مدار تاريخها بالصورة التى تحقق بها فى معجمنا هذا.

– وقد أخذ المجمع – كما صرح[١] – هذا التتبع من المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم الذى وضعه الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقى، وهو أحد الجهود البارزة وأدقها فى مجال فهرسة الكلمة القرآنية التى بدأت فى القرن الحادى عشر الهجرى بما عرف بترتيب زيبا لمؤلفه حافظ محمود الوردارى[٢] ثم ازدهرت فى القرون التالية لهذا القرن.

وتشير إرهاصات منهج المجمع إلى أن هذا الأمر، أعنى حصر الكلمات القرآنية كان من الخطوات التى صاحبت مولد هذا المنهج.

ففى القاعدة الثانية من القواعد التى عرضتها لجنة المعجم على مؤتمر المجمع فى الجلسة الخامسة فى دورته السابعة نص أعضاء اللجنة على أن «تبين المواضع التى وردت فيها الكلمة من القرآن الكريم، ومعانى الكلمة فى هذه المواضع على اختلافها[٣]» وفى الطريقة التى قدمتها لجنة المعجم إلى مؤتمر المجمع فى الجلسة الثانية عشرة فى دورته العاشرة للعمل بها فى تأليف المعجم كانت أولى خطوات هذه الطريقة تنص على أن «ترتب ألفاظ القرآن حسب حروف المعجم على طريقة مختار الصحاح، وتكتب كل كلمة فى جزازة خاصة بها، مع بيان السور، والآيات التى وردت فيها على مثال ما جاء فى المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم للأستاذ محمد فؤاد عبد الباقى[٤]».

وفى الجلسة الرابعة لمؤتمر المجمع فى دورته السادسة عشرة عُرض على المؤتمر طريقة عدِّل فيها بعض الأمور وكان من بين قواعد هذه الطريقة:

---

(١) محاضر الجلسات في الدورة العاشرة ص ٣٥٢.
(٢) يُنظر فهارس المكتبة الأزهرية ١٦٩/١.
(٣) محاضر الدورة السابعة ص ٦٩.
(٤) محاضر الدورة العاشرة ص ٣٥٢.

«يبين أن الكلمة وردت فى القرآن الكريم فى كذا موضعا، وأنها جاءت فى كل هذه المواضع بالمعنى الذى ذكر آنفا[1]».

وفى الحقيقة لاقى هذا الأمر قبولا من أعضاء المجمع وكل من عُنى بهذا المعجم أثناء مناقشات المجمع العديدة لخطة عمل هذا المعجم.

ففى ذات الجلسة السابقة بعد عرض نموذج لمادة (ع ل ن) من هذا المعجم ووافق الحاضرون بالإجماع على أن تستوعب جميع الآيات التى وردت فيها كل مادة بذكر أرقام هذه الآيات وأسماء سورها بعد ذكر أمثلة لأصول المعانى المختلفة[2].

وفى صدر الجزء الأول من المعجم والذى ظهر عام ١٩٥٣م أبان المجمع عن طريقته فى هذا الشأن، وهى لا تخرج عما سبق.

إذ يقول فى الفقرة (ب) من البند «أولا» الخاص بكون الكلمة القرآنية واردة بمعنى واحد : «يبين أن الكلمة وردت فى القرآن الكريم فى كذا موضعاً، وأنها جاءت فى كل هذه المواضع بالمعنى الذى ذكر آنفا»[3]

ويقول فى الفقرة (جـ) من البند «ثانياً» الخاص بكون الكلمة القرآنية آتية بمعان لغوية مختلفة: « . . . وينص على أن الكلمة وردت بهذا المعنى فى كذا وكذا موضعاً ويذكر مثالان من الآيات مع اسم السورة ورقم الآية، ثم يكتفى بعد ذلك بما جاء من هذا المعنى بذكر السورة ورقم الآية[4].

وتأكيداً للحصر نص المجمع فى التنبيهات الوارد فى جـ ١ ط الأميرية ١٩٥٣م على أن كل لفظ من ألفاظ المادة وضع تحته فى هامش الصفحة رقم يبين عدد مرات ورود هذا اللفظ فى القرآن، فلفظ «الأبُ»– تحته رقم –١– أى أنّه ورد فى القرآن فى موضع واحد، ولفظ «أبدا» تحته رقم –٢٨– أى أنه ورد فى القرآن فى ثمانية وعشرين موضعاً،، وهكذا»[5]

---

(١) محاضر الدورة السادسة عشرة ص ٤٠٤.
(٢) محاضر الدورة السادسة عشرة ص ٤٠٧.
(٣) معجم ألفاظ القرآن الكريم للمجمع جـ ١ / ص : د ط ١٩٥٣م الأميرية.
(٤) السابق ١/ص : هـ.
(٥) معجم ألفاظ القرآن ١/ ص :و.

من خلال ما سبق يتضح أن تتبع ورود الكلمة فى القرآن الكريم وإحصاء ذلك أحد ملامح منهج مجمع اللغة العربية فى معجم ألفاظ القرآن الكريم الذى أصدره فما موقف المجمع من هذا التتبع وذاك الاستقراء من ناحية الواقع الفعلى؟

إذا تركنا أمر سقوط كثير من الأعلام والأماكن الجغرافية(١) فى ط ١ وط الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر وسقوطها كاملة فى ط دار الشروق وجدنا أن المجمع حقق لدرجة كبيرة جدا أمر هذا التتبع والاستقراء، إذ ذكر المجمع فى هذه الطبعات أرقام الآيات وأسماء السور فى كثير من الأمور، واكتفى فى بعضها بذكر العدد الإجمالي لمرات ورود الكلمة فى القرآن الكريم مع ذكر مثالين أو أكثر بذكر رقم الآية واسم السورة، من ذلك ما ورد فى مادة (ب غ ض) فى هذه الطبعات، ومما يتعلق بهذا الأمر سقوط كلمة «بغيًا» الواردة فى ٢٠/ مريم، ٢٨ / مريم وكلمة (البغاء) الواردة فى ٣٣/ النور من الطبعة الأولى.

ومن الملاحظ أن المجمع استدرك هذا الأمر على نفسه فى جـ ٢ من ذات الطبعة، وتم تنفيذ هذا الاستدراك فى ط الهيئة المصرية للتأليف وط دار الشروق ولم ينفذ فى ط ١٩٨٩، كما لم ينفذ فى ط الأميرية عام ١٩٩٦م لكونها مصورة عن القديمة بما فيها من أخطاء.

وفى مادة (ف أ و) سقطت من دار الشروق كلمة (فئة) الواردة فى قول الله – تعالى – ﴿فما كان له من فئة﴾، ولم يقع هذا السقط فى ط١

أما ط ١٩٨٩/ ١٩٩٠ فى هذه المادة فقد سقط منها ثلاث كلمات هى: كلمة (فئة) الواردة فى قوله – تعالى – : ﴿أو متحيزاً إلى فئة﴾ (١٦/ الأنفال) وكلمة (فئة) الواردة فى – تعالى – ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا لقيتم فئة﴾ (٤٥/ الأنفال) وكلمة (فئة) الواردة فى قوله – تعالى– ﴿فئة تقاتل فى سبيل الله﴾ (١٧/ آل عمران). وفى مادة (و ص ل) من ط ١ سقط من المجمع أثناء الشرح الفعل (يَصِلوا) الوارد فى قول الله – تعالى – ﴿قالوا يالوط إنا رسل ربك لن

---

(١) ربما يرجع هذا الأمر إلي الأخذ بمقترح الأستاذ العقاد الذي يري الفصل بين المواد اللغوية والأعلام، وينظر محاضر الدورة السادسة عشرة ص ٤١٣، ومقترح الشيخ عبد القادر المغربي الذي يري أن تجرد الأعلام والأماكن في معجم خاص، وينظر محاضر الدورة السابعة عشرة ص ٤٢٤.

يَصِلوا إليك﴾ (٨١/ هود) وكذا فى جميع الطبعات.

وتزيد الطبعة الصادرة فى عامى ١٩٨٩/ ١٩٩٠م عن الطبعات السابقة. فى شأن السواقط أمور كثيرة منها:

١- مادة (ب د ل) سقوط الفعل (يُبَدَّل) الوارد فى قول الله - تعالى - ﴿ما يُبَدَّلُ القَوْلُ لَدَىَّ وما أنا بظلام للعبيد﴾ ٢٩/ق

٢- فى مادة (د و م) سقطت الأسماء الواردة من هذه المادة وهى:

«دائم» فى قوله - تعالى ﴿أُكُلُها دائم﴾ ٣٥/ الرعد

«دائمون» الوارد فى قوله - تعالى ﴿الذّينَ هُم عَلَى صلاتهم دائمون﴾ ٢٣/ المعارج.

٣- مادة (ش ر ق) سقطت كلمة: (مشرقين) الواردة فى قوله - تعالى ﴿فأخذتهم الصَّيحة مشرِقِين﴾ ٧٣/ الحجر، وقوله - تعالى - ﴿فأتبعوهم مُشرقين﴾ (٦٠/ الشعراء).

٤- مادة (ع ى س ى) سقطت كلمة (عيسى) الواردة فى قوله - تعالى ﴿كما قال عيسى للحواريين﴾ ١٤/ الصف.

٥- مادة (م ت ع) سقطت صيغة (استمتع) الواردة فى قوله - تعالى - ﴿ ربَّنا استمتع بعضنا ببعضٍ﴾ ١٢٨/ الأنعام، وقوله تعالى - ﴿كما استمتع الذين من قَبلكم . . .﴾ ٦٩/ التوبة.

كما سقطت من هذه المادة كلمة (متاع) الواردة فى قوله - تعالى ﴿أو متاعٍ زَبَدٌ مِثْلُه﴾ ١٧/ الرعد.

٦- مادة (م ر أ) سقط من هذه الطبعة كلمة «مَريئا» الواردة فى قوله - تعالى - ﴿فَكُلوه هنيئاً مريئاً﴾ ٤/ النساء.

٧- مادة (م ل أ) سقطت كلمة (الملأ) الواردة فى قوله - تعالى - ﴿قال المَلأُ الذين كَفروا من قَومه﴾ ٩٠/ الأعراف.

٧- مادة (م ل ك) سقطت من هذه الطبعة فى هذه المادة كلمة (ملكوت) الواردة فى قول الحقّ - عزّ وجلّ - ﴿قلْ من بيده ملكوتُ كلِّ

شئ﴾ ٨٨/ المؤمنون وقوله – تعالى– ﴿ فسبحان الذى بيده ملكوت كُلِّ شئ﴾ ٨٣/ يس.

وقوله – تعالى– ﴿أو لم ينظروا فى ملكوت السموات﴾ ١٨٥/ الأعراف

وقوله – تعالى ﴿وكذلك نُرى إبراهيم ملكوتَ السموات﴾ ٧٥/ الأنْعَام.

٨– مادة (ن ب ت) سقطت كلمة (تَنْبُت) الواردة فى قول الله – تعالى ﴿تنبُت بالدُّهْن﴾ ٢٠/ المؤمنون.

٩– مادة (م ل و) سقوط الفعل (تُملى) الوارد فى قوله– تعالى : ﴿فهى تُمْلى عليه بكرة وأصيلا﴾ ٥/ الفرقان.

١٠– مادة (ن ج و) سقطت كلمة (نَجِّنى) الواردة فى قول الله – تعالى – ﴿ونَجِّنى ومن معى من المؤمنين﴾ ١١٨/ الشعراء، وقوله – تعالى ﴿ربى نَجِّنى وأهلى مماَ يعملون﴾ ١٦٩/ الشعراء وقوله – تعالى ﴿قال ربِّ نَجِّنى من القوم الظالمين﴾ ٢١/ القصص، وقوله – تعالى – ﴿ونَجِّنى من فرعون وعمله﴾ ١١/ التحريم، وقوله – تعالى ﴿ ونَجِّنى من القوم الظالمين﴾ ١١/ التحريم.

كما سقطت من هذه المادة فى ذات الطبعة كلمة (نَجِّنا) الواردة فى قول الله – تعالى﴿ونَجِّنا برحمتك من القوم الكافرين﴾ ٨٦/ يونس.

١١– مادة (ن س ك) سقطت كلمة (نُسُكى) الواردة فى قوله تعالى ﴿قل إن صلاتى ونسكى﴾ ١٦٢/ الأنعام.

١٢– مادة (ن س و) سقطت كلمةَ (نسوة) نكرة ومُعرَّفة الواردة فى قوله تعالى ﴿وقال نِسْوة فى المدينة﴾ ٣٠/ يوسف، وقوله – تعالى ﴿ما بَالُ النِّسوة﴾ ٥٠/ يوسف

١٣– مادة (ن س ى) سقط الفعل (ينْسَى) الوارد فى قول الله – تعالى – ﴿لا يَضِل ربى ولا ينسى﴾ ٥٢/ طه.

١٤– مادة (ن ش ر) سقطت كلمة (نُشُورا﴾ الواردة فى قوله – تعالى ﴿بل كانوا لا يَرجون نشوراً﴾ ٤٠/ الفرقان.

١٥–مادة (ن ص ح) سقطت كلمة (نُصْحى) الواردة فى قوله – تعالى ﴿ ولا ينفعكم نصحى﴾ ٣٤/ هود.

١٦- مادة (ن ع م) سقطت كلمة (نعيماً) الواردة فى قوله - تعالى ﴿نَعيماً ومُلْكاً كبيراً﴾ ٢٠/ الإنسان.

١٧- مادة (ن ف خ) سقطت كلمة «فتنفخ» الواردة فى قوله تعالى ﴿فتَنفُخُ فيها فتكون طيراً بإذنى﴾ ١١٠/ المائدة.

١٨- مادة (ن هـ ر) سقطت كلمة (نهر) الواردة فى قول الله - تعالى ﴿إن اللَّهَ مبتليكم بنهر﴾ ٢٤٩/ البقرة وقوله - تعالى - ﴿إنَّ المتقين فى جنَّات ونهر﴾ ٥٤/ القمر، وقوله - تعالى ﴿وفجَّرنا خلالهما نهرا﴾ ٣٣/ الكهف.

١٩- مادة (هـ ل ك) سقطت كلمة (هالك) من ذات الطبعة والتى وردت فى قوله - تعالى ﴿كلُّ شئ هالك إلا وَجْهَه﴾ ٨٨/ القصص.

كما سقط من ذات المادة فى نفس الطبعة كلمة (الهالكين) الواردة فى قوله - تعالى ﴿ أو تكون من الهالكين﴾ ٨٥/ يوسف.

٢٠- مادة (هـ و د) سقط من هذه المادة اسم نبى الله (هود)عليه السلام فى أربعة مواضع هي: قوله - تعالى ﴿قالوا ياهود ما جئتنا ببينه﴾ ٥٣/هود، وقوله - تعالى ﴿إذ قال لهم أخوهم هود﴾ ١٢٤/ الشعراء، وقوله - تعالى ﴿ألا بعداً لعاد قوم هود﴾ ٦٠/ هود، وقوله - تعالى ﴿ أو قوم هود﴾ ١٨٩/ هود مع ملاحظة عدم الترجمة لهذا النبى - عليه السلام - فى هذه الطبعة التى اهتمت بالأعلام مع أنهم ذكروا موضعين ورد فيه اسمه تحت مادة (هـ و د) هما ٥٠، ٥٨ / هود.

٢١-مادة (و ث ق) سقطت كلمة «الوُثْقَى» الواردة فى قوله - تعالى ﴿فقد استمسك بالعروة الوثقى﴾ ٢٥٦/ البقرة، ٢٢/ لقمان

وكلمة «موْثقاً» الواردة فى قوله - تعالى ﴿ألم تعلموا أنَّ أباكُم قد أخذَ عليكم موْثِقاً مِن اللَّه﴾ ٨٠/ يوسف

٢٢- مادة (ورث) سقط الفعل (يَرِث) الوارد فى قوله تعالى ﴿يرثنى ويَرِثُ من آل يعقوب﴾ ٦/ مريم

٢٣- مادة (وزن) سقطت كلمة «الوزن» الواردة فى قوله - تعالى ﴿والوَزْنُ يومئذٍ الحقُّ﴾ ٨/ الأعراف، وقوله تعالى ﴿وأقيموا الوزن بالقسط﴾ ٩/ الرحمن.

والكلمة موجودة فى ط ١، وط الهيئة المصرية للتأليف، وط دار الشروق أثناء الشرح إلا أنها ساقطة فيهم فى مجموع الكلمات الواردة من المادة والذى صدّرت به كل مادة فى هذه الطبعات.

٢٤- مادة (و ض ع) سقط الفعل «وَضَعَتْهَا» الوارد فى قوله - تعالى ﴿فلما وَضعَتْهَا﴾ ٣٦/ آل عمران.

٢٥- مادة (و ف ى) سقط الفعل (تَوَفَّنا الوارد فى قوله تعالى ﴿وتَوفَّنا مع الأبرار﴾ ١٩٣/ آل عمران، وقوله - تعالى:﴿وتَوفَّنا مسلمين﴾ ١٢٦ الأعراف

كما سقط في هذه المادة من ذات الطبعة الفعل «تَوَفَّنى» الوارد في قوله تعالى ﴿ تَوَفَّنى مُسْلِماً﴾ ١٠١/ يوسف

٢٦- مادة (و هـ ن) سقط الفعل «تَهِنُوا» الوارد في قول الله تعالى ﴿ولا تَهِنُوا في ابتغاء القَوْمِ﴾ ١٠٤/ النساء، وقوله تعالى ﴿فَلا تَهِنوا وتدعوا إلى السَّلْمِ وأنتم الأَعْلَوْنَ﴾ ٣٥/ محمد.

وفيما يلى جدول بالكلمات الساقطة موزعة على الأبواب والطبعات المختلفة.

م	البـــاب	ط أ	ط الهيئة المصرية	ط دار الشروق	ط ٨٩/ ٩٠
١	باب الباء	٢	-	-	٣
٢	باب الدال	-	-	-	٢
٣	باب الشين	-	-	-	١
٤	باب العين	-	-	-	١
٥	باب الفاء	-	-	١	١
٦	باب الميم	-	-	-	٦
٧	باب النون	-	-	-	١١
٨	باب الهاء	-	-	-	٣
٩	باب الواو	-	١	١	٩
١٠	المجموع	٢	١	٢	٣٧

يلاحظ فى الجدول السابق ما يلى:

١- الأبواب التى لم تذكر لم يقع فيها سقطات تقريباً.

٢- الأخطاء أو السقطات المتعلقة بالأعلام لم تحسب على ط ١ ، و لا ط الهيئة المصرية ولا ط دار الشروق نظرا لاحتمال كون هذه الطبعات أخذت بمقترح الأستاذ العقاد والشيخ عبد القادر المغربى المشار إليهما آنفاً.

٣- المقصود بالأعداد المثبتة فى الجدول عدد الكلمات الساقطة دون تكرارها فمثلا باب الباء سقطت منه ثلاث كلمات هى: البغاء، بَغِياً، يبدِّل.

ومما يتعلق بالاستقراء نص المجمع على بعض مواطن للكلمة لم ترد فيها، ووقع أخطاء فى أرقام الآيات وأسماء السور.

فمن المواطن التى أحال المجمع إليها مع عدم ورود الكلمة فيها:

١- مادة (ح و ت) كلمة (الحوت) الواردة فى قول الله - تعالى ﴿فالتقمه الحوت وهو مليم﴾ ١٤٢/ الصّافات، ذكرها المجمع فى ط ١٩٨٩ تحت كلمة «الحوت» مضمومة، ثم كررها تحت نفس الكلمة منصوبة ومجرورة، ولم ترد فى الآية الكريمة إلا مرفوعة، ولم يقع هذا التكرار فى ط ١، ولا فى ط الهيئة المصرية للتأليف ولا فى ط دار الشروق.

٢- مادة (و ج هـ) وضع المجمع فى جـ ٢ ط ١٩٩٠م كلمة (وجوه) الواردة فى قول الله - تعالى ﴿وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات تعرف فى وجوه الذين كفروا المنكر﴾ ٧٢/ الحج، وقوله تعالى ﴿فلما رأوه زلفة سيئت وجوه الذين كفروا﴾ ٢٧/ الملك، وضع المجمع هذه الكلمة المضافةإلى كلمة (الذين) تحت كلمة (وجوه) المفردة المرفوعة مره، ووضعها مرة أخرى تحت كلمة (وجوه الذين كفروا) والصواب حذف الموضع الأول لعدم وروده فى الآيتين السابقتين مفرداً

ولم يتكرر هذا الأمر فى الطبعات السابقة.

٣- فى مادة (ى ت م) كرر المجمع كلمة (اليتامى) من جـ ٢/ ط ١٩٩٠ الواردة فى قول الله تعالى ﴿وآتوا اليتامى أموالهم﴾ ٢/ النساء مرتين، فذكرها مرة تحت (اليتامى) جمع يتيم وهو من فقد أباه، وذكرها مرة أخرى تحت: من كانوا يتامى مع أنها فى هذه الآية بمعنى من كانوا يتامى.

ولم يقع هذا التكرار إلا فى هذه الطبعة.

ومن الأخطاء فى أرقام الآيات وأسماء السور ما يلى:

١- مادة (غ ى ر) كلمة (غير) الواردة فى قول الله تعالى ﴿أموات غير أحياء﴾ أشار المجمع فى جـ ٢ / ط ١٩٩٠ م أنها فى الآية ٢١/ النمل والصواب أنها فى ٢١/ النحل.

وكلمة (غير باغ) الواردة فى ١١٥/ النحل، ذكر المجمع فى ذات الطبعة أنها فى ٨٥/ النحل.

وكلمة (غير الحق) الواردة فى ٧٥/ غافر أشار المجمع فى ذات الطبعة أنها وردت فى ٥٧/ غافر ويلاحظ أن هذه الكلمات جاءت فى مواضعها الصحيحة فى الطبعات السابقة لهذه الطبعة.

٢- مادة (ق ب ل) كلمة «قبل وعاء أخيه» ذكر المجمع فى جـ ٢ ط ١٩٩٠م. أنها وردت فى ٧٦/ فصلت، والصواب إنها فى ٧٦/ يوسف، والكلمة فى موضعها الصحيح فى الطبعات السابقة.

٣- مادة (ق ت ر) الفعل (يقتروا) الوارد فى قوله تعالى ﴿والذين إذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا» ذكر المجمع فى جـ ٢ / ط ١٩٩٠م أنه ورد فى ٦٧ الدخان، والصواب ٦٧/ الفرقان، والفعل فى موضعه الصحيح فى الطبعات الأخرى.

٤- مادة (ق ت ل) الفعل (قاتلوا) الوارد فى قوله تعالى ﴿وقيل لهم تعالوا قاتلوا فى سبيل الله» ذكر المجمع فى جـ ٢/ ط ١٩٩٠، أنه ورد فى ١٧٦/ آلَ عمران والصواب ١٦٧ ./ آل عمران، والفعل فى موضعه فى الطبعات الأخرى.

٥- مادة (ن ب ت) الفعل «فأنبتنا» الوارد فى قوله الله - تعالى ﴿فأنبتنا فيها من كل زوج كريم﴾ ذكر المجمع فى جـ ٢ ط ١٩٩٠م أنه ورد فى الآية ١/ لقمان، والصواب ١٠/ لقمان والفعل فى موضعه الصحيح فى الطبعات السابقة.

٦- مادة (ن س ى) الفعل (نَسُوا) الوارد فى قوله - تعالى ﴿فلما نَسُوا ما ذُكِّروا به﴾ ذكر المجمع فى جـ ٢ ط ١٩٩٠م أنه فى الآية ٦٥/ الأعراف

والصواب أنه فى الآية ١٦٥/ الأعراف، ولم يرد هذا الخطأ فى الطبعات السالفة.

٧- مادة (هـ و د) كلمة (هوداً) الواردة فى قول الله - تعالى ﴿وقالوا لن يدخل الجنّة إلا من كان هوداً﴾ ذكر المجمع فى جـ ٢ ط ١٩٩٠م أنها الآية ١١/ البقرة والصواب ١١١/ البقرة ولم يرد هذا الخطأ فى الطبعات السابقة.

٨- مادة (ورث) ذكر المجمع فى جميع الطبعات أن قول الله تعالى ﴿تلك الجنة التى نورث من عبادنا﴾ أنه من الآية ٢٣/ مريم، والصواب ٦٣/ مريم .

٩- مادة (و ض ع) الفعل (وُضِع) الوارد فى قول الله - تعالى ﴿إن أول بيْتٍ وُضِع للناس﴾ ذكر المجمع فى جـ ٢ ط ١٩٩٠م أنه فى الآية ٩١/آل عمران والصواب ٩٦/ آل عمران ولم يرد هذا الخطأ إلا فى هذه الطبعة.

١٠- فى مادة (ى ت م) كلمة (اليتيم) الواردة فى قول الله - تعالى ﴿ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتى هى أحسن﴾ ذكر المجمع فى ٢ ط ١٩٩٠م أنها الآية ١٠٣/ الأنعام وذكرت ط ١، ط المصرية للتأليف، وط دار الشروق أنها الآية ١٥٣/ الأنعام، والصواب أنها الآية ١٥٢/ الأنعام وفى ذات المادة ذكر المجمع فى جـ ٢/ ١٩٩٠م أن قول الله تعالى ﴿ألم يجدك يتيماً فآوى﴾ فى الآية ١٦/ الضحى، والصواب ٦/ الضحى ولم يرد هذا الخطأ إلا فى هذه الطبعة.

وبعد هذه الجولة مع دراسة تاريخ هذا المعجم ومنهجه تكشف هذه الدراسة عدة أمور هى:

١- يُعد هذا المعجم أشمل معجمات القرآن الكريم من ناحية استقراء مواد القرآن الكريم وكلماته.

٢- احتلت الدلالة اللغوية لكلمات القرآن الكريم المرتبة الأولى فى الكشف عن دلالات الكلمة المتنوعة.

٣- عدم الإشارة - فى كثير من الأحيان - إلى الدلالات المجازية والسياقية والتفسيرية مع الحاجة إليها فى هذه المواطن.

٤- قامت لجنة المعجم بعمل الأبواب من باب الهمزة حتى نهاية باب الشين، ثم أعدَّ المرحوم الأستاذ أمين الخولى الأبواب من باب الصاد حتى نهاية باب القاف، وأعدَّ المرحوم الأستاذ حامد عبد القادر أبواب الكاف واللام والميم،

وأعدَّ المرحوم الأستاذ محمد على النجار من باب النون حتى نهاية المعجم.

ويكشف هذا التوزيع عدة حقائق هى:

أ- بالنسبة لما يتعلق بالاستقراء: جملة السواقط الواقعة فى عمل اللجنة مرتان فى مقابل عدم وجود سواقط فى المواد التى عملها فردى، وإذا تم توزيع السواقط على الطبعات المتعددة كان توزيعها تقريباً كما يلى:

الطبعة الأولى مجموع السواقط : (٢)

طبعة الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر مجموع السواقط:(١)

طبعة دار الشروق مجموع السواقط (٢)

طبعة ٨٩/١٩٩٠م مجموع السواقط (٣٧)

ب - اختلفت وجهات النظر فى النص على الأصل الحسى الذى تدل عليه مواد القرآن الكريم، حيث وجد هذا الأمر باطراد فى القسم الذى أعدَّه المرحوم الأستاذ أمين الخولى، ووجِد على استحياءٍ شديد فى غير ذلك.

جـ- التزمت اللجنة بالنص على باب الفعل إذا كان مجرداً فى أبواب الهمزة والباء والتاء والثاء فقط وتركته فى بقية عملها كما نهج هذا النهج الأخير فى بقية أجزاء المعجم، ذلك مع أن منهجهم الصادر فى بداية الجزء الأول من الطبعة الأولى جعل النص على باب الفعل المجرد أحد بنوده.

د- بلغت نسبة ما نص عليه المجمع من الكلمات المعربة بالنسبة لما ورد فى كتاب المهذب للسيوطى ١١,٦٠٪ وهى ١٤- ١٢٥ جاءت فى الطبعة الأولى وكانت موزعة كالتالى:

ثلاث كلمات فى عمل اللجنة، إحدى عشرة كلمة فى العمل الفردى منها ثمانى كلمات فى عمل الأستاذ أمين الخولى، وكلمتان فى عمل الأستاذ حامد عبد القادر وكلمة واحدة فى عمل الأستاذ محمد على النجار، وإذا ما وصلنا إلى ط ٨٩/ ١٩٩٠م نجدها لا تنص على المعرب إلا فى كلمتين اثنتين من الكلمات السابقة وهما كلمة (درهم) وكلمة (دينار).

٥- خلا المعجم من الشواهد الشعرية والنثرية والحديثية، وربما يرجع ذلك إلى رغبة المجمع فى الاختصار، وكنا نود الاستشهاد ولو للكلمات الغريبة التى تحتاج إلى ذلك.

٦- تعاطى المعجم نظام الترتيب وفق ترتيب السور فى المصحف الشريف، فى بعض الأحيان، وذلك مع وجود ترتيب معجمى ضمن منهجهم ويرجع ذلك إلى الاعتماد الكلى على المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم للأستاذ محمد فؤاد عبد الباقى.

٧- حذف المجمع فى ط ١٩٩٠/٨٩م عدة أمور من الطبعة الأولى دون النص عليها فى صدر هذه الطبعة ، وعلى رأس هذه الأمور: حذف أسماء الشيوخ الذين أعدوا الأجزاء الرابع والخامس والسادس السابق الإشارة إليهم، وحذف جهود الشيخ أمين الخولى فى صدر كل مادة من المواد التى أعدها حيث كان يذكر المعنى الحسى لكل مادة، وحذف النص على المعرب فى الكلمات التى نصوا عليها فى ط ١.

هذه الأمور تجعلنى - مع إجلالى وتقديرى للمجمع - أطالب بضرورة إعادة النظر فى هذا المعجم وطبعه طبعةً جديدة يضاف إليها ما استدرك على المعجم من ناحية الاستقراء ويعدَّل فيها وضع الكلمات التى وضِعت فى غير مكانها الترتيبى وفق النظام المعجمى الذى ساروا عليه. كما يتخذ فى هذه الطبعة منهج موحد فى النص على المعرب أو عدمه.

كذلك نأمل فى هذه الطبعة ، أن يُشار إلى الدلالات غير اللغوية لا سيما فى المواطن التى تتضح فيها هذه الدلالات وتبتعد عن الخلافات بين العلماء وتكون الحاجة ماسة إلى بيانها، وأن يستشهد لكلمات القرآن الكريم ولو الغريب منها.

والله أسأل أن يتقبل عملى هذا وأن يجعله خالصا لوجهه الكريم.

مصادر البحث ومراجعه

١- القرآن الكريم

٢- أباطيل وأسمار للشيخ محمود محمد شاكر ط ٢ مطبعة المدنى ١٩٧٢م

٣- الاتجاهات الحديثة فى صناعة المعجمات د. محمود فهمى حجازى مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة جـ ٤٠ نوفمبر ١٩٧٧م.

٤- الإتقان فى علوم القرآن للسيوطى تح الأستاذ محمد أبو الفضل إبراهيم ط دار التراث د .ت

٥- أطوار الثقافة والفكر فى ظلال العروبة والإسلام للأساتذة على الجندى، ومحمد صالح سمك، ومحمد أبو الفضل إبراهيم جـ ١ ط ١ الأنجلو ١٩٥٩م.

٦- أعمال مجمع اللغة العربية بالقاهرة د. محمد رشاد الحمزاوى ط ١ دار الغرب الإسلامى بيروت ١٩٨٨م.

٧- البرهان فى غريب القرآن للأستاذ حسن بن صالح بن عمر الحبشى ط١ وهبة ١٩٩١م.

٨- التبيان فى تفسير غريب القرآن لابن الهائم المصرى تح د. فتحى الدابولى ط ١ دار الصحابة للتراث بطنطا ١٩٩٢م.

٩- التعريف والإعلام فيما أبهم من الأسماء والأعلام فى القرآن للسهيلى تح الأستاذ عبد. أ. مهنًا ط ١ دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨٧م.

١٠- تفسير غريب القرآن لابن عزيز السجستانى ط دار التراث د. ت.

١١- تفسير غريب القرآن لابن الملقن تح الأستاذ سمير طه المجذوب ط ١ عالم الكتب بيروت ١٩٨٧م.

١٢- تفسير القرآن العظيم لابن كثير ط دار التراث د.ت.

١٣- تفسير مختصر غريب القرآن محمد بن عبد الرحيم بن على بن عبد الله الدمشقى المعروف بالمخللاتى (١١٢٤-١٢٠٧هـ) مخطوط بدار

الكتب المصرية، رقم ٣٢٥ تفسير تيمور.

١٤- تفسير مفردات القرآن. عبد الله بن على القحافى كان موجوداً ١٢٦٣هـ. مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٢٠١٢٠ ب.

١٥- التهذيب فى أصول التعريب د. أحمد بك عيسى ط١/ ١٩٢٣م.

١٦- دراسات فى المعاجم العربية، د. أمين محمد فاخر ط ٣/ ١٩٩٧م.

١٧- الرسالة للإمام الشافعى تح الأستاذ أحمد شاكر ط الحلبى ١٩٤٠م

١٨- السجستانى لغويا فى ضوء كتابه تفسير غريب القرآن د. عبد المنعم عبد الله محمد ط ١ ١٩٩٧م.

١٩- سر صناعة الإعراب لابن جنى تح د. حسن هنداوى ط ١ دار القلم سوريا ١٩٨٥م.

٢٠- عمدة الحفاظ فى تفسير أشرف الألفاظ للسمين الحلبى من باب الألف إلى باب التاء فصل الياء، دراسة وتحقيق للباحث محمد محمد حسن البقرى رسالة ماجستير مخطوطة - كلية اللغة العربية بالقاهرة رقم ١٤٨٨.

٢١- عمدة الحفاظ، من باب الخاء إلى نهاية باب الشين دراسة وتحقيق للباحث محمد عزت أحمد القناوى رسالة ماجستير - كلية اللغة العرية - بالقاهرة رقم ٩٦٢.

٢٢- عمدة الحفاظ، من باب الصاد إلى آخر باب القاف دراسة وتحقيق للباحث عبد الحكيم حسين عبد الرحمن رسالة ماجستير كلية اللغة العربية بالقاهرة رقم ٢٣٠٢.

٢٣- عمدة الحفاظ، من باب الكاف إلى آخر حروف الهجاء دراسة وتحقيق للباحث محمد عبد الغنى عشماوى رسالة ماجستير كلية اللغة العربية بالقاهرة رقم ١٧٠١.

٢٤- العمدة فى غريب القرآن لمكى بن أبى طالب تح يوسف المرعشلى ط ١ الرسالة بيروت ١٩٨١م.

٢٥- غريب القرآن لمحمد بن أحمد بن على بن غازى العثمانى المكناسى (٨٤١ - ٩١٩ هـ) مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٨٤٠ تفسير.

٢٦- غريب القرآن وتفسيره لليزيدى تح محمد سليم الحاج ط ١ عالم الكتب بيروت ١٩٨٥م.

٢٧- فى علم اللغة العام د. عبد العزيز علام ط ١/ ١٩٩٠م.

٢٨- فى فقه اللغة د. عبد الله ربيع محمود، د. عبد العزيز علام ط د.ت

٢٩- فى مناهج البحث اللغوى د. أحمد طه حسانين سلطان ط ١ ١٩٩١م.

٣٠- قاموس الألفاظ القرآنية دكتور مهندس حسين الشافعى ط دار المعارف د.ت

٣١- القاموس القويم للقرآن الكريم للأستاذ إبراهيم أحمد عبد الفتاح ط الأميرية ١٩٩٦م.

٣٢- الكشاف للزمخشرى ط دار المعرفة بيروت د.ت

٣٣- كشف الظنون - حاجى خليفة ط دار الكتب العلمية بيروت د.ت

٣٤- لسان العرب لابن منظور تح عبد الله على الكبير وآخرين ط دار المعارف د. ت

٣٥- مجمع اللغة العربية فى ثلاثين عاما د. إبراهيم مدكور ط الأميرية ١٩٦٤م.

٣٦- مجمع اللغة العربية فى خمسين عاماً د. شوقى ضيف ط ١ ١٩٨٤م.

٣٧- محاضر جلسات الدورة التاسعة عشرة لمجمع اللغة العربية بالقاهرة ط الأميرية ١٩٧٧م.

٣٨- محاضر جلسات الدورة الثامنة عشرة لمجمع اللغة العربية بالقاهرة ط الأميرية ١٩٧٧م.

٣٩- محاضر جلسات الدورة الرابعة عشرة لمجمع اللغة العربية بالقاهرة ط الأميرية ١٩٧٥م.

٤٠- محاضر جلسات الدورة السابعة لمجمع اللغة العربية بالقاهرة ط الأميرية ط ١٩٧٠م.

٤١- محاضر جلسات الدورة السابعة عشرة لمجمع اللغة العربية بالقاهرة ط الأميرية ١٩٧٥م.

٤٢- محاضر جلسات الدورة السادسة عشرة لمجمع اللغة العربية بالقاهرة ط الأميرية ١٩٧٤م.

٤٣- محاضر جلسات الدورة العاشرة لمجمع اللغة العربية بالقاهرة ط الأميرية ١٩٧٠م.

٤٤- مختار الصحاح للإمام أبى بكر الرازى تصحيح السيدة سميرة خلف الموالى ط ١ المركز العربى للثقافة والعلوم بيروت د.ت

٤٥- مشروع لغوى طموح مقال د. حسن عز الدين الجمل الأهرام ١٩٩٨/٣/٣م.

٤٦- المعاجم العربيــــة مدارسهـــا ومناهجهـــا د. عبد الحميد محمد أبو سكين ط ١٩٩٦/٩٥م.

٤٧- معجم الأدباء لياقوت الحموى ط ١ دار الكتب العلمية بيروت ١٩٩١م.

٤٨- معجم الأدوات والضمائر فى القرآن الكريم وضعه د. إسماعيل أحمد عمايره، د. عبد الحميد مصطفى السيد ط ١ الرسالة بيروت ١٩٨٦م.

٤٩- معجم ألفاظ القرآن الكريم، مجمع اللغة العربية بالقاهرة.

جـ ١ ط الأميرية ١٩٥٣م وجـ ٢ الأميرية ١٩٥٩م.

جـ ٣ الأميرية ١٩٦١م وجـ ٤ ط دار الكاتب العربى ١٩٦٨.

وجـ ٥ ط دار الكاتب العربى ١٩٦٩، جـ ٦ ط المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧٠م.

٥٠- معجم ألفاظ القرآن الكريم، مجمع اللغة العربية بالقاهرة جزءان فى مجلدين ط المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧٠م.

٥١- معجم ألفاظ القرآن الكريم، مجمع اللغة العربية بالقاهرة فى مجلد واحد ط دار الشروق ١٩٨١م.

٥٢- معجم ألفاظ القرآن الكريم، مجمع اللغة العربية بالقاهرة جزءان فى مجلدين ط ٨٩/١٩٩٠.

٥٣- معجم ألفاظ القرآن الكريم، مجمع اللغة العربية بالقاهرةط الأميرية ٩٦/١٩٩٧م مصورة عن الطبعة القديمة فى ستة أجزاء.

٥٤- معجم ألفاظ القرآن الكريم بين المعاجم وكتب التفسير واللغة للشيخ عبد السلام محمد هارون مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة جـ ٥٣ فبراير ١٩٨٤، ونشر مرة أخرى فى صدر الجزء الأول من معجم ألفاظ القرآن الكريم للمجمع طَ ١٩٨٩م.

٥٥- المعجم الجامع لغريب مفردات القرآن للشيخ عبد العزيز عز الدين السيروان ط ١ دار العلم للملايين ١٩٨٦م.

٥٦- المعجم العربى د. رياض زكى قاسم ط ١ دار المعرفة بيروت ١٩٨٧م.

٥٧- المعجم العربى بين الماضى والحاضر د. عدنان الخطيب. معهد البحوث والدراسات العربية ١٩٦٨م.

٥٨- المعجم العربى بين النظرية والتطبيق د. عبد الله ربيع محمود ط ٢ الرسالة ١٤٠٥هـ.

٥٩- المعجم العربى دراسة ونقداً د. شعبان عبد العظيم عبد الرحمن ط ٢ مطبعة الأمانة ١٩٨٢م.

٦٠- المعجم العربى نشأته وتطوره د. حسين نصار ط مكتبة مصر د. ت

٦١- معجم غريب القرآن مستخرجاً من صحيح البخارى للأستاذ محمد فؤاد عبد الباقى ط الحلبى ١٩٥٠م.

٦٢- معجم القرآن للأستاذ عبد الرؤوف المصرى ط ٢ دار السرور بيروت ١٩٤٨م.

٦٣- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم للأستاذ محمد فؤاد

عبد الباقى. ط دار الشعب ١٣٧٨ هـ ونسخة أخرى ط دار إحياء التراث بيروت د. ت مصورة عن ط دار الكتب ١٩٤٥م.

٦٤- المعجم الوجيز لألفاظ القرآن الكريم د. نبيل عبد السلام هارون ط ١ دار النشر للجامعات مصر ١٩٩٧.

٦٥- المعرب للجواليقى تح الأستاذ أحمد شاكر ط دار الكتب المصرية ١٣٦١ هـ.

٦٦- المفردات للراغب الأصفهانى ط المطبعة الميمنية ١٣٢٤هـ.

٧٦- ملاحظات على تطور التأليف المعجمى عند العرب، بلاشير ترجمة الأستاذ أحمد درويش مجلة مجمع اللغة بالقاهرة جـ ٣٨ نوفمبر ١٩٧٦م.

٦٨- المنجد فى اللغة لكُرَاع النمل تح د. أحمد مختار عمر، وضاحى عبد الباقى ط الأمانة ١٩٧٦م.

٦٩- مناهج البحث فى اللغة د. تمام حسان ط الأنجلو ١٩٥٥م.

٧٠- مناهج البحث فى اللغة والمعجم د. عبد الغفار حامد هلال ط ٢ ١٩٩٦م.

٧١- من ملامح المنهج العلمى، دراسة تطبيقية عند علماء اللغة والتجويد د. عبد الله ربيع محمود ط د. ت

٧٢- المهذب فيما وقع فى القرآن من المعرب للسيوطى تح د. إبراهيم محمد أبو سكين ط الأمانة ١٩٨٠م.

٧٣- هدية العارفين للبغدادى ط١ دار الكتب العلمية بيروت ١٩٩٢م.

العربية وخصائصها في ميزان التفاضل اللغوى

د/ رشاد محمد عبد الجواد سالم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى أنزل القرآن بلسان عربى مبين، والصلاة والسلام على أفصح من نطق بالضاد وآله وصحبه أجمعين . . .

وبعد

فلما كانت اللغة أوثق مقومات الأمة، وأمتن روابطها الفكرية – أصبح من الواجب على كل فرد من أفراد هذه الأمة أن يرسّخ آصرة اللغة فى نفسه، وأن يحافظ على صفائها ونقائها، ويصونها من غوائل الدخيل ولوثات اللحن.

ولغتنا العربية أكرم لغات العالم وأوسعها لساناً، فحق لها أن تنال من العناية النصيب الأوفى؛ لأنها لغة مقدسة شرّفها الله تعالى بأن أنزل بها كتابه الخالد الذى قال فيه: ﴿إنا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون﴾ (يوسف:٢)

ولا سبيل لأمتنا كى تلحق بركب الحضارة، وأن تشارك مشاركة أصيلة فى بناء هذه الحضارة إلا من خلال لغتها، تلك اللغة التى تمثل الأساس الروحى والفكرى الذى تقوم عليه وحدة هذه الأمة، فأمتنا العربية هى لغتنا العربية الفصحى، ولغتنا العربية الفصحى هى أمتنا، وبالتالى فهى أساس نهضة أمتنا ووحدتها.

وفى هذا البحث ألقيت الضوء على قضية التفاضل اللغوى التى نجد جذورها عن ابن فارس وغيره ممن يرون «أن العربية أفضل اللغات وأوسعها» وغير ذلك مما هو على شاكلته مما يقره الدرس اللغوى الحديث، مبرزاً بعض ما تنفرد به لغتنا العربية من سمات أصلية وخصائص ذاتية – فى ميزان التفاضل اللغوى – شهد بها الأبناء والغرباء، والفضل ما شهدت به الإعداء.

وفى ضوء ذلك تضمّن البحث النقاط التالية:

* العربية والتفاضل اللغوى.
* العربية لغة القرآن الكريم.
* العربية لغة الجمال والكمال.
* العربية لغة العلم والحضارة.
* ثم أردفت بخاتمة موجزة توحى بما انتهيت إليه.

وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب

والحمد لله الذى بنعمته تتم الصالحات ،،

العربية والتفاضل اللغوي

من المعروف أن اللغة ليست غاية فى ذاتها، وإنما هى أداة يتواصل بها أفراد مجتمع معين لتستقيم علاقاتهم وتسير أمور حياتهم، إنها أساس مهم للحياة الاجتماعية، وضرورة من أهم ضروراتها؛ إنها أساس لوجود التواصل فى هذه الحياة، وأساس لتوطيد سبل التعايش فيها.

فهى وسيلة الإنسان للتعبير عن حاجاته ورغباته وأحاسيسه ومواقفه، وطريقه إلى تصريف شئون عيشه وإرضاء غريزة الاجتماع لديه، ومهما بلغ ما يحصله الإنسان من مظاهر حضارية من علوم ومعارف وطرق ووسائل مادية فإنه يشعر فى قرارة نفسه بأنه يعتمد اعتماداً كلياً على مالديه من قدرة لغوية لتحقيق مآربه، وكم كان ابن جنى مصيباً حين عرّف اللغة بأنها: «ألفاظ يعبّر بها كل قوم عن أغراضهم».[(١)]

وكما يقول همبولدت (١٧٦٧ -١٨٣٥):

«لا يكون الإنسان إنساناً إلا بفضل اللغة» إذ «لاتوجد أفكار معزولة عن اللغة، فبفضل اللغة وحدها يدخل التفكير الإنسانى حيّز الإمكان» فاللغة حلقة الوصل بين الفرد والفرد الآخر، بين الفرد والأمة، بين الحاضر والماضى»[(٢)].

اللغة - إذن - مرآة الشعب ومستودع تراثه، وديوان أدبه، وسجل مطامحه وأحلامه.، ومفتاح أفكاره وعواطفه، وهى فوق هذا وذاك رمز كيانه الروحى، وعنوان وحدته وتقدمه، وخزانة عاداته وتقاليده[(٣)].

وكل أمة تعتز بشخصيتها وتفخر بذاتها تهتم بلغتها وتحافظ عليها محافظتها على أبنائها، فهى وإن كانت لا تخرج فى ظاهرها عن حروف وكلمات فإن لها فى شكلها المنطوق أو المكتوب تأثيراً لا يعادله تأثير فى نفوس أبنائها، فكم من مقال أو خطاب غيّر وجه التاريخ.

واللغة العربية بشكل خاص لها فى أفئدة معظم الناطقين بها منزلة أسمى مما لغيرها عند أبنائها، إن لها فى المجتمع الإسلامى فاعليتها المقدسة، وحركتها المشعة، ودورها القيادى، فحيث تكون العربية يكون الإسلام، وحيث يكون الإسلام يكون الأمن والسلام، ذلك أن العربية هى اللسان الأمين لنقل الفكر

(١) الخصائص تحقيق الشيخ النجار ٣٣/١ ط دار الهدي ببيروت.

(٢) في فقه اللغة وتاريخ الكتابة، د. / عماد حاتم . ص ١١٩.

(٣) مجلة العربي عدد ١٨٢ يناير ١٩٨٤ ص ١٢٠، تعريب التعليم بين القائلين به والمعارضين له د./ جميل صليبا.

الإسلامى وتعميقه فى نفوس رواده والمهتدين بأصوله.

فالقرآن الكريم نزل به الروح الأمين على قلب محمد (ﷺ) ليكون من المنذرين ﴿بلسان عربى مبين﴾ (الشعراء: ١٩٥) وهو دستور الله الخالد وحبله المتين وهديه القويم.

والحديث النبوى الشريف جاء تبياناً للقرآن: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزِّل إليهم ولعلهم يتفكرون﴾ (النحل: ٤٤).

ومن ثمة كان للعربية فى نظر الإسلام عظمتها الشامخة ورصيدها الثمين، لأن تلاوة القرآن والتدبر فى معانيه عبادة وآمان، واستخراج عبره ووجوه إعجازه بلاغة وشفاء، والانتفاع بمعطياته بالوصول إلى أسراره عزّ وجل.

ولا سبيل إلى تلاوة القرآن الكريم والتدبر فى آياته، وإدراك بلاغته إلا بالعربية، ولا طريق إلى استنباط الأحكام الشرعية من مصادرها الأولى ومنابعها الأصيلة وروافدها الثرية إلا بلغة الإسلام، ولا مرقاة إلى تذوق التراث العربى والتغلغل فى أعماق الحضارة الإسلامية إلا بلغة القرآن الكريم.

ولقد أدرك الأولون هذه الحقائق فى واقعهم فألزموا فريقاً من الأمة بالتفقه فى علوم العربية، والتبحر فى آدابها، لأن فهم الكتاب والسنة فرض، ولا يفهم إلا بفهم العربية، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، كما جنّدوا أنفسهم لنشر العربية فى أرجاء المعمورة، وتفننوا فى إتقانها، وتباروا فى تطويعها لخدمة البيئة والعقيدة فوسعت كل العلوم وسيطرت على جميع المناشط[1]

ويبدو أن ذلك قد جعلهم يضفون على اللغة العربية من الفضل والكمال شيئاً كثيراً[2].

يقول الإمام الشافعى (ت٢٠٤هـ) فى رسالته:

«فإذا كانت الألسنة مختلفة بما لا يفهمه بعضهم عن بعض، فلابد أن يكون بعضهم تبعاً لبعض وأن يكون الفضل فى اللسان المتبع على التابع، وأولى الناس بالفضل في اللسان من لسانه لسان النبى، ولا يجوز - والله أعلم - أن يكون أهل لسانه أتباعا لأهل لسان غير لسانه فى حرف واحد، بل كل لسان

---

(١) الثقافة اللغوية وأثرها في بناء المجتمع. د./ غريب نافع، مجلة الضياء عدد ٧/١٤٠٠/١٩٨٠ أوقاف دبي.

(٢) انظر خصائص اللغة العربية، تفصيل وتحقيق د./ محمد حسن جبل، دار الفكر العربي ص ٣٠ ومابعدها.

تبع للسانه، وكل أهل دين قبله فعليهم اتباع دينه.

ثم يقول : وما ازداد من العلم باللسان الذى جعله الله لسان من ختم به نبوته وأنزل به آخر كتبه - كان خيراً إنسان غير نبى»[1].

ويقول أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) وهو بصدد ذكر ما يتطلبه الرد على الشعوبية: «ولابد من أن نذكر الدليل على أن العرب أنطق وأن لغتها أوسع، وأن لفظها أدل، وأن أقسام كلامها أكثر، والأمثال التى ضربت فيها أجود وأسير . . . وأن نذكر الدليل على أن البديهة مقصورة عليها، وأن الارتجال والاقتضاب خاص فيها، وما الفرق بين أشعارهم وبين الكلام الذى تسميه الروم والفرس شعراً . . .[2]

ثم يقول: والبديع مقصور على العرب، ومن أجله فاقت لغتهم كل لغة،وأربت على كل لسان»[3].

وهذا أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة (ت٢٧٦ هـ) يقول: «وإنما يعرف فضل القرآن من كثر نظره واتسع علمه وفهم مذاهب العرب وافتنانها فى الأساليب، وما خص الله به لغتها دون جميع اللغات، فإنه ليس فى جميع الأمم أمة أوتيت من العارضة والبيان واتساع المجال ما أوتيته العرب خصيصى من الله لما أرهصه فى الرسول (ﷺ) وأراده من إقامة الدليل على نبوته بالكتاب . . »[4]

وهذا أبو القاسم الزجاجي(ت٣٣٧هـ)يقول: «وأما اللغة - وهى العربية التى فضل الله ﷺ بها العرب وأنطقهم بها - فهى لغتهم، كما أن لكل قوم لغة يتكلمون بها»[5].

كما يروى عن الزجاج أنه سمع أبا العباس المبرد يقول: « كان بعض السلف يقول: عليكم بالعربية فإنها المروءة الظاهرة، وهى كلام لله عز وجل وأنبيائه وملائكته»[6].

وهذا أبو إبراهيم إسحاق بن إبراهيم الفارابى (ت٣٥٠هـ) صاحب ديوان الأدب يقول - بعد أن قرر أن لله فضل المصطفىﷺ بكل فاضل ونفيس من

(١) الرسالة للإمام الشافعي تحقيق العلامة أحمد محمد شاكر ص ٤٦، ٤٩.
(٢) البيان والتبيين (٣٨٣/١).
(٣) السابق (٥٥/٤).
(٤)تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة، تحقيق السيد صقر ص ١٢.
(٥) الإيضاح في علل النحو للزجاجي ص ٩١.
(٦)السابق ص ٩٥.

زمان، وبلد، وأصحاب، واسم، وتقطيع، وخلق، وسمت، ونسب، وعترة، وأمة، ولسان:

فأما الزمان فهو زمان العلم والبيان والفصاحة والبلاغة، والمنظوم والمنثور يتبارى أهله فى ذلك شطينا شأوهم، بعيداً غوارهم ... وأما اللسان فهو كلام جيران الله فى دار الخلد، وهو المنزه من بين الألسنة من كل نقيصة، والمعلّى على كل خسيسة، والمهذب بما يهجن أو يستنشع، فبنى مبانى باين بها جميع اللغات:

من إعراب أوجده الله له، وتأليف بين حركة وسكون حلاّه به، فلم يجمع فيه بين ساكنين، أو متحركتين متضادتين، ولم يلاق بين حرفين لا يأتلفان، ... فى خلال كثيرة من هذا الشكل لا يحصى»[١].

وهذا أبو الفتح عثمان بن جنى يقول فى المحتسب:.

فاقلبنا اللهم إلى كنز جنتك التى لم تخلق إلا لمن وسع ظل رحمتك، واجعل أمامنا هادياً من طاعتنا لك وزكوات ما علمتنا من وجوه حكمتك، وشرحت صدورنا لمعرفته من لطائف مودعات لغة نبيك التى فضلتها على سائر اللغات، وفرعت بها فيه سامى الدرجات»[٢].

وقد فصل ابن جنى كثيراً مما نسبه إلى هذه اللغة فى عدد كبير من أبواب كتابه الخصائص.

فإذا جئنا إلى الإمام أبى الحسين أحمد بن فارس (ت٣٩٥هـ) وجدناه أصرح القوم فى القول بأن العربية أفضل اللغات وإوسعها، إذ عنون بذلك أحد أبواب كتابه الصاحبى[٣].

وقد عقد السيوطى نوعاً فى المزهر سماه معرفة خصائص اللغة (العربية) كله تقريباً منتقى من كلام ابن فارس جمع فيه خصائص وسننا قاربت الخمسين[٤].

وقال الإمام إسماعيل بن حماد الجوهرى (نحو ٤٠٠هـ) فى مقدمة معجمه الصحاح:

---

(١) ديوان الأدب (١/ ٧٠ - ٧٢).

(٢) المحتسب لابن جني (١/ ٣٢).

(٣) الصاحبي في فقه اللغة تحقيق السيد أحمد صقر ص ١٦.

(٤) المزهر في علوم اللغة للسيوطي تحقيق محمد أحمد جاد المولي وآخرين (١/ ٣٢١ - ٣٤٥).

«أما بعد فإني قد أودعت هذا الكتاب ما صح عندى من هذه اللغة التى شرف الله منزلتها، وجعل علم الدين والدنيا منوطاً بمعرفتها ...».

ويقول أبو عثمان بن سعيد بن محمد المعافرى السرقسطى (المتوفى بين ٤٠٣-٤١٠هـ تقريباً): وإن أشرف ما عنى به الطالب بعد كتاب الله عز وجل لغات العرب وآدابها، وطرائف حكمها؛ لأن الله تبارك وتعالى اختارها بين اللغات لخير عترة وأشرف أمة، ثم جعلها لغة أهل دار المقامة فى جواره ومحل كرامته فهى أفصح اللغات لساناً، وأوضحها بياناً، وأقومها مناهج، وأثقفها أبنية، وأحسنها بحسن الاختصار تآلفاً، وأكثرها بقياس أهلها تصرفاً[(١)].

أما أبو منصور الثعالبي(٤٣٠هـ) فقد جعل الاعتقاد بأن العرب خير الأمم، والعربية خير اللغات والألسنة من سلامة السريرة فى الإيمان[(٢)].

وأما ابن سنان الخفاجي(٤٦٦هـ) فذكر أنه لا خفاء بميزة العربية على سائر اللغات؛ لما فيها من السعة، وأنها مع ذلك أخصر اللغات فى إيصال المعانى، ولتجنب الثقل فى ألفاظها، ولأن أصحابها العرب لا تنازعهم أمة فى فضائلهم، ولا تباريهم فى مناقبهم ومحاسنهم[(٣)].

وقال جار الله الزمخشرى (٥٣٨هـ) فى مقدمة كتابه الفائق:

«الحمد لله الذى فتق لسان الذبيح بالعربية المبينة والخطاب الفصيح، وتولاه بأثرة التقدم فى النطق باللغة التى هى أفصح اللغات، وجعله أبا عذر البلاغة التى هى أتم البلاغات»[(٤)].

وقال فى مقدمة معجمه الأساس:

«وأول ما قفى به حمد الله تعالى: الصلاة على النبى العربى المستل من سلالة عدنان، المفضل باللسان الذى استخزنه الله الفصاحة والبيان، وعلى عترته وصحابته مداره العرب وفحولها، وغرر بنى معد وحجولها»[(٥)].

وفيما أسلفناه من إجمال آراء متقدمي اللغويين فى تفضيل اللغة العربية غَنِيٌّ عن تتابع سائرهم فكلهم على حد قول الدكتور محمد حسن جبل - ينوهون بهذه اللغة الشريفة، ويعتزون بها، وكثيرون منهم يصرّحون بتفضيلها[(٦)].

---

(١) الأفعال للسرقسطي (٥١/١).
(٢) انظر أول مقدمة كتابه: فقه اللغة وسر العربية.
(٣) سر الفصاحة (٤٨- ٥٧).
(٤) انظر أول مقدمة كتابه: فقه اللغة وسر العربية.
(٥) انظر مقدمة الأساس.
(٦) انظر - مثلاً - مقدمات: المخصص ٧/١، وشمس العلوم للقاضي نشوان بن سعيد ٣/١، ولسان العرب ٣/١.

ثم ها هو ذا حجة الأدب العربى مصطفى صادق الرافعى الذى أسرف فى تعظيم اللغة، وبلغ فى ذلك مستوى لم يبلغه الذين عرفوا بالمبالغة فى ذلك[١]

ويبدو أن ما وجده فى عصره من بعض مظاهر الاستهانة والسخرية، ثم ما لاحظه من محاولة فرض ما ليس من العربية فى شىء تمهيداً لإشاعة الزيغ وبث الإنحراف–قد دفعه إلى الإفراط فى صورة التعظيم التى لم يصل إليها أحد ممن عاصروه أو جاءوا بعده.

ولا غرابة فى ذلك فإنه كان يشعر بأنه رسول لغوى يريد أن ينفخ فى هذه اللغة روحاً من روحه يردها إلى مكانتها ويرد عنها، فلا يجترئ، ولا ينال منها نائل، ولا يتندر بها ساخر، إلا انبرى له يبدد أوهامه ويكشف عن دخيلته[٢].

وبعد الحديث عن رحلات العرب وسماعهم وتدبرهم وصنيعهم بألفاظ الاسم يقول الرافعى:

«وعلى ذلك صاروا بطبيعة أرضهم فى وسط العرب كأنهم مجمع لغوى يحوط اللغة ويقوم عليها ويشد أزرها ويرفع من شأنها، ويزيد في ثروتها، وبالجملة يحقق فيها كل معانى الحياة اللغوية، ولا يسع المتأمل فى الأدوار التى تعاقبت على قريش فى تهذيبها اللغة إلا أن يستسلم للدهشة، ويحار فى أمر هذا التعاقب، فإنه كالسلّم المدرجة تنتهى الدرجة منها إلى درجة، على نمط متساوق من الرقى إن لم يكن عجيباً فى تاريخ أمة متحضرة فهو عجيب على الخصوص فى تاريخ العرب، ولا سيما إذا اعتبرنا مبدأ تلك النهضة، وأنها لا تتجاوز مائة سنة قبل الهجرة إلى مائة وخمسين على الأكثر، فلابدّ من التسليم بأنها حادثة كونية من خوارق النظام الطبيعى ظهرت نتيجتها بعد ذلك فى نزول القرآن الكريم بلغة قريش[٣]

ومسألة الخوارق والأحداث الكونية تحسم الأمر وتدل على أن صاحب تاريخ آداب العرب أسرف كثيراً، إنه آثر الاستسلام للدهشة والحيرة، ومستويات المنهج العلمى لا ترضى عن ذلك، ولا تحب أن يكون الدرس اللغوى دعوى إلى تقديس العجيب، والخضوع لما يفرضه من غموض وخفاء، ويشير بعض من ترجموا له إلى أنه كان ولوعاً بأن يضيف إلى كل شىء شيئاً من عنده وتلك كانت طبيعته[٤].

---

(١) أسرار النظام اللغوي عند الرافعي د. حامد شعبان ص ٢٣.
(٢) حياة الرافعي/ محمد سعيد العريان ص ٧١.
(٣) تاريخ آداب العرب ١/٨٣ -٨٤.
(٤) أسرار النظام اللغوي عند مصطفي صادق الرافعي د. حامد شعبان ص ٢٦، حياة الرافعي/ محمد سعيد العريان ص ١٣٠.

ولقد عقد المطران يوسف داود مطران السريان في الموصل دراسة دقيقة مقارنة تحت عنوان:

تفوّق العربية على جميع لغات الدنيا، في كتابه (التمرنة في الأصول النحوية) مقارناً بين العربية والسريانية والعبرانية، ومما جاء منه:

أوّلاً : غناها واتساع ألفاظها أصلاً وفرعاً واشتقاقاً حتى أننا بغير خوف الخطأ يسوغ لنا أن نقرر أن اللغة العربية أوسع لغات الدنيا المعروفة.

ثانياً: أنها أقرب سائر لغات الدنيا إلى قواعد المنطق بحيث إن عبارتها سَلِسَة طبيعية يهون على الناطق الصافي الفكر أن يعبر بها عما يريده من دون تصنعَ أو تكلف باتباع ما يدله عليه القانون الطبيعي.[1]

كانت اللغة الفارسية في الشرق هي التي يمكن بمالها من فصاحة وحسن بيان أن يوازن بينهما وبين اللغة العربية، وقد شهد بعض الأعاجم الذين عرفوا اللغتين بأن العربية أرقى مكانة وألطف مسالك.

قال ابن جنى في الخصائص:

«إنا نسأل علماء العربية ممن أصله أعجمي - وقد تدرب قبل استعرابه - عن حال اللغتين فلا يجمع بينهما، بل لا يكاد يقبل السؤال عن ذلك، لبعده في نفسه، وتقدم لطف العربية في رأيه وحسه، سألت غير مرة أبا على عن ذلك فكان جوابه عنه نحواً مما حكيته[2] .»

وقد استدل بعض علماء الأدب بما كتبه أرسطو في الشعر على أن الشعر العربي أرقى من الشعر اليوناني، قال حازم في كتاب المناهج الأدبية:

ولو وجد أرسطو في شعر اليونان ما يوجد في شعر العرب من كثرة للحكم والأمثال والاستدلالات واختلاف ضروب الإبداع في فنون الكلام لفظاً ومعنى، وتبحرهم في أصناف المعاني وحسن تصرفهم في وضعها ووضع الألفاظ بإزائها، وفي إحكام مبانيها واقتراناتها، وطلب التفاتاتهم وتمنياتهم واستطراداتهم وحسن مآخذهم ومنازعهم وتلاعبهم بالأقوال المخيِّلة كيف شاءوا - لزاد على ماوضع من القوانين الشعرية.

ولئن كانت هذه شهادات صادرة ممن يعتقدون أنّ للغة العربية فضلاً من جهة أنها اللسان الذى نزل به القرآن الكريم، فإليك شهادَات المنصفين من غير

(١) الفصحي لغة القرآن/ أنور الجندي ص ٥٩.
(٢) الخصائص ٢٤٣/١.

العرب ممن ليست العربية لغتهم، وإنما ينظرون إلى اللغة من ناحية حسن البيان، وكما يقولون: الفضل ما شهدت به الأعداء:

قال المستشرق (أرنست رينان): من أغرب المدهشات أن تنبت تلك اللغة القوية وتصل إلى درجات الكمال وسط الصحارى عند أمة من الرحّل، تلك اللغة التى فاقت أخواتها بكثرة مفرداتها ودقة معانيها وحسن نظام مبانيها، وكانت هذه اللغة مجهولة عند الأمم، ومن يوم علمت ظهرت لنا فى حلل الكمال الى درجة أنها لم تتغير أى تغير يذكر، حتى إنها لم يعرف لها فى كل أطوار حياتها لا طفولة ولا شيخوخة، لا نكاد نعلم من شأنها إلا فتوحاتها وانتصاراتها التى لا تبارى، ولا نعلم شبيهاً لهذه اللغة التى ظهرت للباحثين كاملة من غير تدرج، وبقيت حافظة لكيانها من كل شائبة.

قال المستشرق الفرنسى المسيو غليوم بوستل Guillaume :

اللغة العربية أفصح اللغات آداباً، وهى لغة أمة على رأسها محمد النبى العربى، وهو أفصح من نطق بالضاد ولقد جاء بأفصح ما يمكن فى خلال كلماته المأثورة عنه، لذلك نحترمه ونحترم لغته.

قال المستشرق الفرنسى المسيو برتلمى هربلو Barthelemy Herbelat فى كتابه (المكتبة الشرقية):

إن اللغة العربية لهى أعظم اللغات آداباً، وأسماها بلاغة وفصاحة، وهى لغة الضاد، ولقد تغنى محمد نبى الإسلام بما يدل على شرف هذه اللغة بقوله: «أنا أفصح من نطق بالضاد».

وصحيح عنه ذلك؛ لأن كلماته المأثورة تدل عليه.

قال المستر أبيلير انكو لوبيديا الأسبانى فى كتابه (المعارف):

إن لغة القرآن هى أفصح لغات العرب، وأساليبه وبلاغته تسحر الألباب بحسنها، وسيبقى غير معارض إلى الأبد، ومواعظه ظاهرة، وكل من يتبعها يحيا حياة طيبة[1]

وينبغى أن نشير هنا إلى أن مدح العرب للغتهم لم يكن بدعاً من اللغات، ذلك أن مدح الإنسان للغته - كما يقول Pie أمر متكرر فى تاريخ الإنسان حتى يستطيع الباحث أن يكتب مجلدات عن هذا الموضع، فالصينيون يزعمون

(١) الفصحي في مواجهة التحديات/ نذير مكتبي ص ٢١٠.

أن لغتهم ذات مجد أثيل، وأنها باقية على الدهر[١].

والأرمن يزعمون أن لغتهم صاحبة الشرف، وأن اللغات الأخرى فرع عليها، وذلك عندهم لأن الله تعالى قد جبل آدم من تربتهم، وأنه درج فى أرضهم، وهم ورثة لغته الأولى.

ونادى الأراميون بشرف لغتهم، وأنها كانت لغة السيد المسيح وأمه العذراء، وأنها لغة الأسفار المقدسة كتب بها سفر دانيال وطوبيا، وسفر يهوديت، وسفر غزرا وسفر أستير[٢].

ونظير ذلك ما يقوله البحاثة الفرنسى بوهور Bahaurs، إذ يقول:

إن نطقنا نحن الفرنسيين هو النطق الطبيعي، فلغة الصينيين والأسيبويين غناء، وكلام الألمان صخب وضوضاء وحديث الأسبان موقع، ومنطق الإيطاليين زقير، ولغة الإنجليز صفير، والفرنسيون وحدهم هم الذين يتكلمون[٣]

وقد خص اليونان من قبل لغتهم بالمناسبة الطبيعية بين الألفاظ ومعانيها أو دلالتها[٤].

وصنع صنيعهم كثير من علماء العربية[٥] ولكن بدت براعة من بعضهم، وذلك عندما ربطوا بين الألفاظ وإيحاءاتها[٦].

ولكن إن تعجب فعجب ما تراه فى العصر الحديث إذ أنه مازال هناك من ينادى بفكرة العلاقة بين الألفاظ ومعانيها فى اللغة العبرية، وقد حاول كيتشارد Eguichard أن يبرز فكرة التناسق الصوتى والعلاقة الطبيعية بين الألفاظ ومعانيها فى اللغة العبرية وفى اللغات المتفرعة عنها.

كما حاول آخرون أن يخصوا اللغة العبرية بمميزات دون سائر اللغات على نحو ما قالوا:

إنها لغة الإنسانية الأولى، والتى منها تشعبت لغات العالم، وأنها لسان أهل الجنة، وغير ذلك كثير مما يرفضه البحث اللغوى الحديث[٧]، وهو ماسبق إليه

(١) نظرية المعني في النقد العربي، د./ مصطفي ناصف ١٤٥.
(٢) فقه اللغة المقارن، د./ إبراهيم السامرائي ص ٧.
(٣) دور الأدب المقارن، د./ محمد الغنيمي هلال هامش ص ٢٥.
(٤) علم اللغة مقدمة للقارىء العربي، د./ محمود السعران ص ٣٤٨.
(٥) الخصائص لابن جني ٢/١٥٢، ٢/١٥٧.
(٦) دراسات في فقه اللغة/ صبحي الصالح ص ٢٢.
(٧) عالم اللغة عبد القاهر الجرجاني (المفتن في العربية ونحوها د./ البدراوي زهران ص ٦٤، ٦٥).

ابن حزم - رحمه الله - إذ يقول عن التفضيل للغة على لغة ما عبارته[1].

وقد توهم قوم فى لغتهم أنها أفضل اللغات، وهذا لا معنى له؛ لأن وجوه الفضل معروفة، وإنما هى بعمل أو اختصاص، ولا عمل للغة، ولا جاء نص فى تفضيل لغة على لغة، وقد قال تعالى: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم﴾، وقال تعالى: ﴿فإنما يسرناه بلسانك لعلهم يتذكرون﴾ فأخبر تعالى أنه لم ينزل القرآن بلغة العرب إلا ليفهم ذلك قومه عليه السلام، لا لغير ذلك، وقد غلط فى ذلك جالينوس فقال: إن لغة اليونانيين أفضل اللغات؛ لأن سائر اللغات إنما هى تشبه إما نباح الكلاب، وإما نقيق الضفادع.

قال على (أى ابن حزم): وهذا جهل شديد؛ لأن كل سامع لغة ليست لغته ولا يفهمها، فهى عنده فى النصاب الذى ذكر جالينوس، ولا فرق.

يقول الشيخ أمين الخولى:

ولعلهم مما يزيد بيان ابن حزم فى إنكار مبدأ الأفضلية اللغوية إنكاراً مطلقاً قوله: وحروف الهجاء واحدة لا تفاضل بينها ولا قبح ولا حسن فى بعضها دون بعض، وهى تلك بأعيانها فى كل لغة، فبطلت هذه الدعاوى الزائفة الهجينة وبالله التوفيق.

وقد أدى هذا الوسواس العامى لليهود إلى أن استجازوا الكذب والحلف على الباطل بغير العبرانية، وادعوا أن الملائكة الذين يرفعون الأعمال لا يفهمون إلا العبرانية، فلا يكتبون عليهم غيرها، وفى هذا من السخف ما ترى، وعالم الخفيات وما فى الضمائر عالم بكل لسان ومعانيه عز وجل.

والشيخ حين ينكر مبدأ الأفضلية بعامة ينكر بهذه الجهارة مبدأ الأفضلية الدينية للعربية ويقول: وقد قال قوم: العربية أفضل اللغات؛ لأنه بها نزل كلام الله تعالى.

قال على: وهذا لا معنى له؛ لأن الله عز وجل قد أخبرنا أنه لم يرسل رسولاً إلا بلسان قومه، وقال تعالى: ﴿وإن من أمة إلا خلا فيها نذير﴾ وقال تعالى: ﴿وإنه لفى زبر الأولين﴾ فبكل لغة قد نزل كلام الله ووحيه، وقد أنزل التوراة والإنجيل والزبور، وكلم موسى عليه السلام بالعبرانية، وأنزل الصحف على إبراهيم عليه السلام بالسريانية، فتساوت اللغات فى هذا تساوياً واحداً.

(١) الإحكام في أصول الأحكام ١/ ٣٣.

وأمـا لغـة أهل الجنة وأهل النار فـلا علم عندنا إلا مـاجـاء فى النص والإجماع، ولا نص ولا إجماع فى ذلك[1]

وهذا الذى قاله ابن حزم يؤيده الدرس اللغوى الحديث الذى لا يحاول تفضيل لغة على أخرى، بل يعجب لكل لغة، ولا ينظر إلى ما اتصفت به إلا على أنه خصائص لهذه اللغة عليه أن يدرسها وأن يبحث عن سرّها[2].

يقول سابير:

لا معنى لأن نقول إن هناك لغة - مهما تكن - أكثر فصاحة أو أكثر ارتباطاً من لغة أخرى قد تكون أكثر تعقيداً أو أكثر صعوبة[3].

ويقول الدكتور عبده الراجحى: إن التقرير بأفضلية لغة من اللغات أو على سائر اللغات تقرير مرفوض فى الدرس اللغوى الحديث[4].

ذلك أنه لا ينبغى أن يغيب عنا أن اللغات تتفاوت فى أنماط نشأتها وتطورها، ولكل لغة أسلوب خاص فى تأليف الألفاظ والتراكيب، والمألوف فى لغة ما قد يكون مستهجناً فى غيرها، يدل على ذلك أن طائفة من الأصوات تجتمع وتتناسق فى ألفاظ بعض اللغات على حين تأبى التجمع والتناسق فى ألفاظ لغات أخرى.

وبعض علمائنا قد أدرك الفروق الدقيقة بين اللغات المختلفة، ووجه الأنظار إلى مايعدّ من كلام العرب وما يرى أنه ليس من كلامهم، وهذه نظرة لها أهميتها فى مسألة التفضيل، ترفض ما يقوله الغلو أو ما يقرره الإسراف[5].

وفى كتابه دراسات فى فقه اللغة يقول الدكتور صبحى الصالح:

وفى مرآة هذا الكتاب رأينا لغة العرب مرنة مطواعاً لها من خصائصها فى الاشتقاق، ومزاياها فى التوليد، وأسرارها فى الصياغة، وطرائقها فى التعبير- ما يفي بترجمة روائع الفكر ومبتكرات العلم وبدائع الفن، وما يلبى مطالب الحياة والأحياء فى الأنفس والآفاق.

ولم نزعم فى هذا كله أن العربية كانت بدعاً من اللغات، ولم نذهب إلى

(١) مشكلات حياتنا اللغوية للشيخ أمين الخولي ص ٦٨، ٦٩.

(٢) دلالة الألفاظ د/ إبراهيم أنيس ص ٢١١.

(٣) انظر: أسرار النظام اللغوي عند الرافعي. د./ حامد شعبان ص ٣٢.

(٤) فقه اللغة في الكتب العربية ص ١٠٣.

(٥) أسرار النظام اللغوي عند الرافعي د./ حامد شعبان ص ٣٢، وانظر مقدمة الجمهرة لابن دريد ص ٦.

تفضيلها عليهن، أو على كثير منهن انسياقاً وراء عاطفتنا الدينية أو شعورنا القومى.

ولم نصدق الأسطورة الخيالية التى تحيط العربية بشيء يسمو على الفكر ويعلو على السحر، ويكاد يلحقها بالمعجزات، ويراها لغة العبقرية، أو يرى فيها عبقرية اللغات.

ذلك أنه لا سبيل إلى تفضيل لغة على أخرى، وإنما يكون التفاضل بين الوسائل المتبعة لتنمية اللغات وإغناء تراثها التعبيرى[1].

ويقول الأستاذ أنيس فريحة:

لقد أثبت علم اللغة الحديث: أن اللغة ظاهرة اجتماعية يتميز بها كل مجتمع إنساني، وهي ظاهرة إنسانية . . . لم تهبط من عل، بل نشأت من أسفل، وتطورت بتطور الإنسان ذاته، ونمت بحضارته، وليس هناك مبرر للمفاضلة بين لغة وأخرى.

لكل لغة عبقريتها ومقدرتها على التعبير عن حياة المجتمع، وليست القضية قضية لغة أفضل من لغة، بل قضية حضارة أرقى من حضارة، وحياة أغنى من حياة[2].

ولعل السبب فى سيادة استعمال هذه اللغة أو تلك يعود إلى القيمة التي تحققها لغة ما، لا بسبب خصائصها النحوية، بل بسبب الوزن السياسى أو العلمي لشعبها، فقد كانت العربية اللغة العلمية الوحيدة خلال مرحلة طويلة من التاريخ، ثم استعملت اللاتينية فى الدول الأوربية حتى فترة متأخرة تصل إلى تخوم النهضة الحديثة، إذكتب بها العالم الشهير لوباتشوفكسى أطروحته فى الرياضيات.

وسادت اللغة الفرنسية فترة طويلة في مجال العلاقات الدبلوماسية منذ نهاية القرن الثامن عشر، حتى إذا كان منتصف القرن التاسع عشر ودخلت انجلترا مجال التوسع الاستعمارى بدأت اللغة الإنجليزية، بمزاحمة الفرنسية حتى جعلتها فى المرتبة الثانية، وذلك بسبب الدور الكبير التى صارت تلعبه فى مجال السياسة الدولية، ودخلت اللغة الألمانية ميدان المنافسة فى القرن العشرين بسبب الإنجازات العلمية والتجارية الضخمة التى حققتها ألمانيا.

بيد أن موضوع اللغة الأولى - بمعنى الأهم والأكثر انتشاراً - يظل

---

(١) دراسات في فقه اللغة / صبحي الصالح ص ٣٦٢.

(٢) نظريات في اللغة/ أنيس فريحة ص ٤٨ - علم اللغة العام. توفيق شاهين مكتبة وهبه ط/١٤٠٠١/ ١٩٨٠ ص ١٤٤.

موضوعاً امبريالياً محضاً، ويسرى خاصة فى المستعمرات والدول نصف المستعمرة، ولا يهم اللغويين كثيراً[١].

ومع ذلك فلا بأس من قدر معين من التعصب للغتنا القومية شريطة أن يقوم هذا التعصب على فهم عميق لعبقرية هذه اللغة ومزاياها وفضائلها، أو لنقل على الأقل - وفى الحد الأدنى - لخصائصها التى تميزها من غيرها من اللغات، لأنه لا توجد على وجه الأرض أمة تخلو من نزعة عفوية إلى تقديس لغتها القومية والتعصب لها.

كان الإغريق يصفون من لايعرف لغتهم بأنه همجى وجاهل وغريب وشاذ.

وكان السلاف يصفون الألمان الذين لا يعرفون لغتهم بأنهم خرس . . أى لا يتكلمون ماداموا لا ينطقون اللغة السلافية.

وكان السياسى ونستون تشرشل والحائز على جائزة نوبل فى الأدب ينصح المدرسين باستعمال الشدة والقسوة فى تعليم اللغة الإنجليزية، وكان يرى أنها أكثر لغات الدنيا حيوية وحياة، وكان يقول: يجب أن يتعلم التلميذ اللغة اليونانية مكافأة له على إتقانه اللغة اللاتينية، وأن يتعلم اللاتينية تقديراً لإتقانه الإنكليزية، أما الذى لا يتقن الإنكليزية فيجب أن نضربه بالسياط حتى تخرج من فمه على شكل صرخات.

وكان فيكتور هيجو يقول عن لغته الفرنسية، إنها لغة تعرفها فى ثلاثين يوماً، والألمانية فى ثلاثين سنة.

وفى فرنسا قامت حملة عنيفة على اللغة الفرنسية المستخدمة فى الصحف، وتوصف هذه اللغة بأنها لغة فرنزية أى فرنسية إنكليزية، وأن هذه إهانة للغة الفرنسية، وهذه الحملة تدعو إلى تطهير الأقلام والألسنة من الكلمات الأجنبية السخيفة.

لا بأس - إذن - من قدر معقول من التعصب للغتنا القومية وتقديسها، ولكن ليس قبل سبر أغوارها، والوصل إلى مطاويها، ووضع اليد على السر فى عبقريتها[٢].

وهو ما سنلقى الضوء عليه فيما تضمنته الصفحات التالية من خصائص وسمات تكاد تنفرد بها اللغة العربية.

---

(١) في فقه اللغة وتاريخ الكتابة د./ عماد حاتم ص ١٥٤.
(٢) اللغة العربية والعصر/ صفوان مقدسي ص ٦، ٧ مجلة المعرفة سوريا عدد ١٨٧ سنة ١٩٧٦.

العربية لغة القرآن الكريم

تنفرد العربية بميزة تتربع بها على عرش اللغات جميعاً، وهى أنها لغة القرآن الكريم الذى نزل به الروح الأمين على سيد الخلق أجمعين، وخاتم الأنبياء والمرسلين محمد (ﷺ) ﴿وإنه لتنزيل رب العالمين، نزل به الروح الأمين، على قلبك لتكون من المنذرين، بلسان عربى مبين﴾(الشعراء : ١٩٢ - ١٩٥).

ولقد ترتب على نزول القرآن باللغة العربية ما يلى:

* حفظها من الاندثار كلية: إذ لولا نزول القرآن بها والتعبد بتلاوته، لما أمكن التعرف على كيفية نطق العرب بها.

فقد كان للتلاوة وأصولها دور أساسى فى ضبط اللغة ضبطاً دقيقاً، من حيث المنطق، بأن يأخذ كل حرف حظه من الصوت اللائق به من الإظهار أو الإخفاء، أو الجهر أو الهمس، ومدّ الصوت أو قصره، وهكذا . . . وهو ما يعرف بتجويد الحروف.

ولا شك أن للقراءات القرآنية قيمة متميزة فى مجال اللغة العربية، إذ تحوى ثروة لغوية ضخمة وتسجل كثيراً من ظواهر اللهجات[١].

ولذلك نرى الرافعى يَعُدُّ من وجوه تأثير القرآن فى اللغة : إقامة أدائها على الوجه الذى نطقوا به، وتيسير ذلك لأهلها فى كل عصر، وإن ضعفت الأصول واضطربت الفروع، بحيث لولا هذا الكتاب الكريم لما وجد على الأرض أسود ولا أحمر يعرف اليوم ولا قبل اليوم كيف كانت تنطق العرب بألسنتها، وكيف تقيم أحرفها وتحقق مخارجها.[٢] نعم . . لولا وجود القرآن الكريم لما بقيت للغتنا الفصحى باقية، فلقد حافظ على صفائها وقوتها منذ نزوله، وسيبقى حارساً أمينا عليها، وحامياً لذمارها مادام باقياً، وبذلك تطمئن قلوب المخلصين، ويزول قلق الغيورين على حرمة الفصحى؛ لأن الله تعالى قال فى كتابه العزيز: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ (الحجر: ٩).

فطالما وجد القرآن وجدت للغة العربية.

ولا تزال آثاره فى اللغة تشاهد إلى يومنا هذا، بل إلى يوم الدين.

---

(١) اللغة العربية والتعريب في العصر الحديث، د./ عبد الكريم خليفة ص ٣٠.
(٢) إعجاز القرآن للرافعي ص ٨٠.

حفظها من الضياع والتبلبل فى الأسماع، وأبقاها جديدة وإن طال زمنها، غضة وإن بسقت فروعها، ناطقة وقد خرس أكثر أخواتها، ذلك أن الكتاب الكريم جعل اللغة العربية لغة دين يجب إحياؤها لإحيائه، فكان لها قاموساً لا تبدّل كلماته، ولا تنسخ آياته.

ومما هو جدير بالملاحظة أنه ليست هناك لغة واحدة من لغات الدنيا – ماعدا لغة القرآن – يتكلم بها الآن فى الصورة التى كانت عليها حين أرسل بها رسولها، حتى الكتب المقدسة الأخرى لو ظلت باقية محفوظة فى لغاتها الأصلية – لتعذر علينا أن ندرك حق الإدراك مرامى آياتها، ومغازى تعاليمها التى كانت تقصد منها حين أوحى بها.

وبعبارة موجزة: إننا لا نستطيع أن نقرأ مقاصد أولئك الرسل، على ضوء اختلاف الأسلوب وتباين التغيير.

أما القرآن الكريم فقد أنزل فى لغة لا تزال إلى الآن حية، وظل هو محفوظاً من كل تبديل وتغيير: ﴿لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد﴾ (فصلت: ٤٢) بهذا كانت مقصاده مدركة حتى يومنا هذا فى الصورة التى وجدت عليها حين أوحى بهذا القرآن الكريم إلى الرسول الكريم (ﷺ)[١].

وهكذا أمسك القرآن على العربية خصائص سمتها الأصيل، وكفل لها الخلود على الأيام صالحة نقية، لم يصبها مسخ، وهذه مباهجها فى الصياغة وطرائقها فى التعبير، ألست تراها على مانزل به القرآن من التنوع والافتنان فحقيقة ومجاز، وكناية وتصريح، وحذف وذكر، وفصل ووصل، وقصر وإطلاق[٢].

* انتشرت اللغة العربية بانتشار الإسلام: فقد كانت محصورة في الجزيرة العربية قبل نزول القرآن بها، وما أن نزل القرآن على الرسول (ﷺ) وأخذ دين الإسلام فى الانتشار حتى انتشرت معه اللغة العربية شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً، من أوسط جبال الهند إلى جبل طارق، ومن البحر الأسود إلى بحر العرب،

---

(١) فضل القرآن علي اللغة والأدب./ عبد الوهاب حمودة، مجلة لواء الإسلام العدد التاسع ص ٤٠، وانظر مع القرآن في إعجازه اللغوي، د./ رشاد سالم ص٤٥.

(٢) من القرآن الكريم في دراسة مستلهمة / علي النجدي ناصف ص ٥٦.

ودخلت فى صراع من ثقافات ولغات أخرى كالفارسية والهندية والقبطية وخرجت من هذا الصراع ظافرة، فأخذت من هذه الثقافات واللغات ما أخذت، وتأثرت بها دون شك، ولكنها سادتها وحلت محل بعضها بصفة نهائية أو لمدة غير قصيرة.

يقول الأستاذ إسرائيل ولفنستون فى كتابه تاريخ اللغات السامية:

كانت لغة العرب فى البلاد التى يفتحونها تتغلب شيئاً فشيئاً، حتى يتم لها الفوز على اللغة الأصلية للأمة المغلوبة، كما حدث ذلك فى مصر والعراق والشام والمغرب والأندلس.

لذلك لم تقو القبطية على المقاومة طويلاً، بل أخذت تنهزم أمام اللغة العربية تدريجياً، وجعلت تتدهور شيئاً فشيئاً حتى حصرتِ فى الأديرة والكنائس، ثم اضمحلت بمضى الزمن، حتى صار الكهنة الذين يستعملونها الآن للصلوات فى بعض الكنائس لا يفهمونها جيداً، ويستعملون إلى جانبها الترجمة العربية.[١]

وبهذا تعربت أقطار واسعة كالعراق والشام وشمال أفريقية، فاتسعت رقعة البلاد الإسلامية، واتسعت معها رقعة اللغة العربية، وانتشر اللسان العربى بين أمم لم تكن تعرفه من قبل، بل ظهر من العجم من يعلّم العرب لغتهم، ويصحح لهم عبارتهم، ويخطئ من يلحن منهم، وظهر منهم أئمة البلاغة والفصاحة، وكأنهم أهل فطرتها وأصحاب بجدتها[٢] .

وبهذا أصبحت اللغة العربية لغة عالمية بعد أن كانت لغة محلية، وهذا الذى أقوله ليس نتاج عاطفة ولا وليد هوى، ولكنه الحق والحقيقة، وأقرأوا إن شئتم ما كتبه المستشرق أ. ولفنستون، حيث قال:

ومهما يكن من شئ فإن الانقلاب العظيم الذى أصاب اللغة العربية، إنما حدث عقب ظهور الإسلام، فقد انقلبت إلى لغة عالمية تتكلم بها شعوب كثيرة جداً، فقد نزح عرب الحضر والبادية من أطراف الجزيرة تحت قيادة أبطال المسلمين إلى جميع نواحى المعمورة ، وفتحوا الممالك والأمصار باسم الدين الحنيف فى زمن وجيز، وكانت اللغة العربية تسايرهم خطوة خطوة، فى جميع

(١) تاريخ اللغات السامية ص ٢٢٠ - ٢٢١.

(٢) خصائص القرآن الكريم، د./فهد بن عبد الرحمن الرومي. ص ٦٤.

البلاد التى انتشروا فيها وبسطوا سلطانهم عليها.

وأثّر القرآن أثره الشديد فى جميع اللهجات العربية فى جميع أنحاء الجزيرة، فقد بدأت تتبلبل وتضطرب وتنجذب بقوة إلى لغة القرآن حتى ادمجت كلها فى لهجته، التى هى لهجة الحجاز كما كان ينطقها خاصة أهل مكة، ولما كانت الجيوش الإسلامية تقوض العروش وتبيد الممالك، وتقيم مكانها دولاً إسلامية وطيدة الأركان، كانت اللغة العربية تقوض أركان اللغات، وتمحو أغلب آثارها من الوجود، وتأخذ هى مكانها من الألسن، حتى أصبحت بعد ذلك أمماً وشعوباً إسلامية خالصة[1].

* ترَقّت بلاغة العرب فأصبح كلام المسلمين من العرب أعلى طبقة فى البلاغة وأذوقها من كلام أهل الجاهلية فى نثرهم ونظمهم، فتجد شعر حسان بن ثابت، وعمر بن أبى ربيعة، والحطيئة، وجرير، والفرزدق، وغيلان ذى الرمة، والأحوص، وبشّار، ثم كلام السلف من العرب فى الدولة الأموية وصدر الدولة العباسية – أرفع طبقة فى البلاغة من شعر النابغة، وعنترة، ابن كلثوم، وزهير، وعلقمة، وطرفة، ومن كلام أهل الجاهلية.

والطبع السليم والذوق الصحيح شاهدان على ذلك للناقد البصير بالبلاغة.

وبقيت العربية الفصحى رفيعة البنيان، شامخة الذرى، تمتد عبر الأجيال، وتتفرع فى آفاق الحياة لتعم شعوباً عديدة منتشرة على وجه الأرض، وكلما امتد الزمان اتسعت رقعة العربية فإذا ألفاظ كثيرة منها تدخل فى لغات شعوب كثيرة فى إفريقية وفى آسياء وقد تصل نسبة ألفاظها فى بعض تلك اللغات إلى ٤٠، ٤٥٪، وإذا بأعداد كبيرة من الأوربيين يقبلون على تعلم العربية الفصحى؛ لأنها لغة القرآن الكريم،فيتكلمون بها بشغف وحب عميق حتى أجريت مقابلة تليفزيونية مع امرأة برتغالية فسئلت عن اللغة العربية: هل تحبها؟ وكيف تعلمتها؟ ولماذا؟

فأجابت: إنى أحبها لأنها أجمل لغات العالم على الإطلاق، ولأنها لغة القرآن الكريم وعندما أتكلم العربية أشعر بنشوة وسرور كبير، وليس فى العالم لغة هى أحسن نطقاً، وأدق تعبيراً، وأحلى لهجة، وأجمل بنياناً من اللغة العربية[2].

---

(١)المصدر السابق ص ٦٨، وانظر تاريخ اللغات السامية ص ٢١٦.

(٢) الفصحي في مواجهة التحديات. / نذير مكتبي ص ١٤٠، ١٤١.

والسبب فى ذلك أن هؤلاء الذين أدركوا الإسلام سمعوا الطبقة العالية من الكلام فى القرآن الذى عجز الإنس والجن عن الإتيان بمثله، لكون هذه الطبقة العالية ولجت قلوبهم ونشأت على أساليبها نفوسهم، فنهضت طباعهم وارتقت ملكاتهم فى البلاغة عن ملكات من قبلهم من أهل الجاهلية ممن لم يسمع هذه الطبقة ولا نشأ عليها، ولم يستفد من كلام القرآن العالى الطبقة.[1]

ولا يخفى أثر القرآن فى تهذيب اللغة من الحوشية، والسير بها إلى السهولة والمتانة ووضوح المقصد، والوصول إلى الغرض من أقرب مسالكه وأحكم أساليبه؛ لأن كثرة ترديد المسلمين لآياته على ألسنتهم فى صلاتهم وعباداتهم، وطول درسهم له وتفهمهم إياه واستنباط أحكام دينهم وشريعتهم، والتأدب بعباراته وأمثاله، وإيجازه ومجازه وتشبيهه أكسبهم إرهافاً فى الذوق، وسمواً فى الحاسة الفنية، وميلاً إلى محاكاة أساليبه وإيثار ألفاظه[2] .

إضافة إلى ذلك فإن ارتباط اللغة العربية بالقرآن الكريم قد ألقى ظلاله على الشعر العربى القديم الذى هو ديوان العرب، وذلك أن الشعر العربى القديم يسهم فى بعض الأحيان فى تقديم العون فى تفسير بعض معانى القرآن الكريم وألفاظه، يقول الصحابى الجليل عبد الله بن عباس: الشعر ديوان العرب، فإذا خفى علينا الحرف من القرآن الذى أنزله الله بلغة العرب رجعنا إلى ديواننا والتمسنا معرفة ذلك منه[3] .

وها هو ذا أبو حاتم الرازى (ت٣٢٢هـ) يقول:

ولولا ما بالناس من الحاجة إلى معرفة لغة العرب والاستعانة بالشعر على العلم بغريب القرآن وأحاديث الرسول (ﷺ) والصحابة والتابعين والأئمة الماضين - لبطل الشعر وانقرض ذكر الشعراء، ولعفا الدهر على آثارهم، ونسى الناس أيامهم[4] .

---

(١) اللغة العربية لغة القرآن./ جابر حسين. مجلة الوعي الإسلامي الكويت عدد ١٤٠٦/٢٥٨ هـ - ١٩٨٦م ص ٣٠، ٣١.

(٢) فضل القرآن علي اللغة والأدب/ عبد الوهاب حمودة، . . . وانظر: مع القرآن في إعجازه اللغوي. د./ رشاد سالم ص ٤٦.

(٣) الإتقان للسيوطي ١١٩/١.

(٤) الزينة للرازي ١١٦/١.

* أصبحت اللغة العربية ضرورة لفهم القرآن والسنة ومدلولاتها الدقيقة، فمن الثابت أن من لم يحكم فهم القرآن فهماً صحيحاً لا تقوم له فضائل الدين الإسلامى.

قد ذهب جميع الأئمة من المسلمين ومنهم الشافعى - رضى الله عنهم جميعاً - إلى اشتراط إتقان اللغة العربية من أجل فهم القرآن الكريم وشريعة الإسلام وكثيراً ما كانت الخلافات المذهبية تنشأ عن اختلاف فى فهم اللغة، وهذا ابن جنى العالم اللغوى المشهور يقول:

إن أكثر من ضلّ من أهل الشريعة عن القصد فيها، وحاد عن الطريقة المثلى إليها فإنما استهواه، واستخف حلمه، ضعفه فى هذه اللغة الكريمة الشريفة التى خوطب الكافة بها[١].

وفى ذلك يقول أبو إسحق الشاطبى - رحمه الله - فى الموافقات:

إن هذه الشريعة المباركة عربية، فمن أراد تفهمها، فمن وجهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى تطلب فهمها من غير هذه الجهة.

ويقول عمر بن الخطاب : تعلموا العربية فإنها من دينكم.

كما أفرد علماء الأصول فى كتبهم مباحث نفيسة للغة العربية ودلالتها باعتبارها وسيلة لفهم الشريعة ومن هنا يقول الإمام الشافعى - رحمه الله - وهو أوّل من أصّل الأصول:

فعلى كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما بلغه جهده حتى يشهد به أنه لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، ويتلو به كتاب الله، وينطق بالذكر فيما افترض عليه من التكبير والتسبيح والتشهد وغير ذلك[٢].

ونقل عن شيخ الإسلام ابن تيمية قوله:

فإن اللغة العربية من الدين، ومعرفتها فرض واجب، فإن فهم كتاب الله والسنة فرض لا يفهم إلا بفهم اللغة العربية، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب[٣]

(١) الخصائص لابن جني ٣/٢٤٥، . . وانظر: اللغة العربية والتعريب في العصر الحديث، د/ عبد الكريم خليفة ص ٣١.

(٢) اللغة العربية لغة القرآن/ جابر حسين، مجلة الوعي الإسلامي - الكويت عدد ١٤٠٦/٢٥٨ هـ ص ٣٠، ٣١.

(٣) انظر: مقدمة نحو وعي لغوي.د./ مازن المبارك ص ١٩.

وبفضل القرآن - كما يقول بروكلمان - بلغت العربية من الاتساع مدى لا تكاد تعرفه أية لغة أخرى من لغات الدنيا، والمسلمون جميعاً يؤمنون بأن العربية هى وحدها اللسان الذى أحل لهم أن يستعملوه فى صلواتهم، وبهذا اكتسبت العربية منذ زمن طويل رفيعة فاقت جميع لغات الدنيا الأخرى التى تنطق بها شعوب إسلامية.

إنها - كما وصفها الثعالبى - أداة العلم، ومفتاح التفقه فى الدين، وسبب إصلاح المعاش والمعاد ، ثم هى لإحراز الفضائل، والاحتواء على المروءة، وسائر أنواع المناقب - كالينبوع للماء والزند للنار، وهى عند المسلمين السبيل إلى قوة اليقين فى معرفة إعجاز القرآن، وزيادة البصيرة فى إثبات النبوة الذى هو عمدة الإيمان[1] .

(١)فقه اللغة وسر العربية للثعالبي ص ٢١ ، وانظر: مع القرآن في إعجازه اللغوي، د./ رشاد سالم ص ٤٦.

العربية لغة الجمال والكمال

إن اللغة العربية تملك من مقومات الجمال ما تستحق به عن جدارة أن يطلق عليها «لغة الجمال والكمال» يتجلى ذلك فيما حوته من روائع الكتاب والسنّة، وفيما زخرت به من حكم وأمثال.

وفي خطها العربي بأنواعه المختلفة، النسخ، والرقعة، والثلث، والفارسي، والديواني، وغيرها مما لا تضارعها فيه لغة أخرى.

وفي موسيقاها النابضة المعبرة الشجية الملونة التي تجد مجالها فسيحاً في التنوين والإدغام والمد والإمالة والسجع وغيره، وفي ألوان البديع، وفي بعض بحور الشعر كالمتقارب، والمتدارك، والهزج، والرجز، ومجزوء بعض البحور كالوافر، والكامل، وغيرها.(١)

ولعل في النقاط التالية ما يوضح ذلك:

الدقة والاختصار:

لقد امتازت اللغة العربية من بقية اللغات بالدقة والاختصار؛ لأن الحركات فيها تدل على كثير من المعاني، وكذا التقديم والتأخير، وبعض الحروف كـ «لام التأكيد» و «واو القسم» يستغني بها عن النطق بألفاظ أخرى، فـ «لام التأكيد» تغني عن كلمة قد، و«واو القسم» تغني عن كلمة أقسم، وكذلك الرفع الدال على الفاعلية، والنصب الدال على المفعولية مثلاً.

فلذلك كانت الملكة العربية أحسن الملكات وأوضحها إبانة عن المقاصد، وأما غيرها من اللغات فكل معنى أو حال لابدّ له من ألفاظ تخصه بالدلالة . . ولهذا كانت اللغة العربية أخصر اللغات وأدقها.

يقول الشيخ محمد الخضر حسين (رحمه الله) :

من البيّن أن الألفاظ وضعت لتنقل المعاني القائمة بالذهن إلى أفهام السامعين، لا زينة في المنطق وحلية للألسنة كيف حضرت، وهذا ما دعا الواضع أوّلاً إلى التقدير في وضعها واعتباره بمقدار الحاجة إلى الإفهام، فإذا اتفق في اللفظ القصير كفاية وغنى في الدلالة على المراد - أثره في الوضع على ما هو أبسط منه، حتى لا تسمَع في حديث مخاطبك الحكيم لاغية.

(١) أدركوا لغة الكتاب والسنة/ محمد حلاوة مجلة الوعي الإسلامي فبراير ١٩٨٦ م ص ١٠.

ثم إن عقول المخاطبين تتفاوت فى الاستفادة من العبارات بالنظر إلى سرعتها فى الإنتقال إلى المعانى وبطئها، ومن جهة قرب غايتها فى الفهم وبعدها، ورب خطاب يلقي إلى الغبي فيراه أبتر عن الفائدة لا يشفى غليل المنتظر لتحصيلها، ويوجه إلى الألمعي فيسأم لبعض كلمات أو جمل تغنيه قوة الكلام وقرينة السياق عن ذكرها الصريح.

فاقتضى تمايز المخاطبين بالفطنة والغباوة ألا يستمر البليغ فى سائر عباراته على نسق واحد وبيان لا يختلف، وسبيله أن يلاحظ حال المخاطب أوّلاً، ثم يزن العبارة بحسبها، ولم يغب هذا المعنى عن العرب فراعوا جانبه، وأضافوا إليه فى الإعتبار أن الإنسان قد تدعوه الحاجة إلى الحديث فى شأن، ويضيق به الوقت عن التوسع فى البيان، أو يجد فى نفسه ضجراً ينقل الكلام على لسانه، فوضعوا فى الأساس الذى بنيت عليه لغتهم قاعة الاختصار، ويجرى فى كلامهم على وجوه يرجع الفضل فى بعضها إلى حكمه الواضع، ومنهاَ ما تعود المزيّة فيه إلى اقتدار المتكلم ولطف تصرفه.

روعيت هذه القاعدة فى كثير من المفردات حال وضعها، كما وضعوا الضمائر لتنوب عن الأسماء الظاهرة وأقاموا علامة التثنية والجمع بأنواعه مقام العاطف والمعطوف، واستغنوا بتغيير الكلمة فى التصغير عن وصف المسمى بالصغر بعد ذكر اسمه، واعتبروا فى وضع أدوات الشرط – زيادة على التعليق – الدلالة على جنس المعلق عليه من عاقل وغيره، أو مكان أو زمان أو حال فاكتفوا بنفس الأداة عن التصريح به من بعد.

وكذلك صنعوا فى أدوات الاستفهام حين أدخلوا فى مفهوماتها – فضلاً عن طلب الإعلام – الدلالة على جنس المسئول عنه، فإذا علمت بأن أحداً عند المخاطب وقصدت إلى استكشاف حاله لتعرفه بعينه؛ فهنا لا تفيدك الهمزة فى طلب تعيينه مثلما تفيدك كلمة (من) إذ يلزمك مع الهمزة أن تعدّ الناس فرداً فرداً حتى تذكر الشخص المسئول عنه، وربما لا يخطر على قلبك، أو كنت لا تعلم اسمه من قبل، فتستمر فى تجديد السؤال: أزيد عندك أو عمرو أو خالد؟ وهو يجيبك بالنفى إلى أن ينفد ما عندك من الأسماء، ولا يحصل لك الجواب المطابق، ،وليس على المخاطب أن يقول لك: عندى بكر – مثلاً، فى جواب: أعندك زيد؟ إلخ. وسبيله أن يجيبك بكلمة «لا» أو «نعم».

وكذلك القول فى بقية ما يسأل عنه من مكان أو زمان أو حال أو عدد.

ومن هذا النوع: ضمير الفصل وأدوات الإستثناء وكلمة «إنما» فإنك تجد فى ضمن استعمالها جملة ثانية تخالف الجملة المنطوق بها فى الإيجاب أو السلب.

وتقرب منها حروف العطف لإغنائها عن إعادة العامل، ودلالتها فوق ذلك على معان أخرى كمعنى الترتيب والتعقيب المستفاد من «الفاء» والترتيب والمهلة المستفاد من «ثم»[(١)].

الصوت الواضح المميز:

تتميز العربية بأنها اللغة ذات الصوت الواضح المميز، وذلك راجع إلى دقة مخارج حروفها، وإلى التأكيد على إظهار هذه الحروف، ولا سيما ما يحتاج منها فى نطقه إلى ضغط أو نبرة معينة، كحروف القلقلة، والحروف التى تخرج من بين الثنايا وغيرها، بعكس ما هو ملحوظ فى بعض اللغات الأخرى التى لا تحفل بذلك، فلا يكاد الحرف فيها يبين، أو تكثر بكلماتها الحروف الساكنة أو التى يتلاشى بعضها فى بعض فى أثناء النطق[(٢)].

يقول الدكتور عبد الغفار هلال:

إن مزيّة الأصوات التى تشتمل عليها الأبجدية العربية أن الحروف فيها تخلص بغير لبس ولا اختلاط، وهي متفردة فى ذلك بمزاياها التى لا تتوافر لغيرها من الأبجديات فى اللغات الأوروبية أو الشرقية ، وتشهد لذلك الشواهد البيولوجية الفزيولوجية - كما هو مقرر فى مصطلحات علم الأصوات الحديث.

وفى الأبجدية العربية بأصواتها المفردة phonetcs والمركبة phonology يتحقق الوضوح الكامل، وعدم الالتباس فى مخارج الأصوات، بخلاف الأبجديات فى اللغات الأخرى، فبعض الأصوات فيها تتداخل، وتلتبس، كالثاء والدال فى الإنجليزية - مثلاً - فيعبر عنهما عل سبيل التركيب Th ويتغير النطق بهما فى مختلف الكلمات، وكذلك ازدحام أصوات الحروف على مخرج واحد كاللغة اليونانية فى اختلاط الباء الثقيلة والسين مع ترك مخارج الحلق مهملة.

---

(١) دراسات في العربية وتاريخها للأستاذ الأكبر محمد الخضر حسين ص ١٣٩.
(٢) أدركوا لغة الكتاب والسنة./ محمد حلاوة، مجلة الوعي الإسلامي - الكويت فبراير ١٩٨٦ م ص ١٠.

والأبجدية العربية تستخدم أصوات الحلق بما لم يتيسر لغيرها من اللغات ولذلك تلتبس الحروف عند الأمم غير العربية، لإهمال مخارج الحروف الحلقية في تقسيم حروف الكلمات[١].

والحرف الواحد فى العربية له نطق واحد فقط من مخرج معين، وكذا النطق الواحد له حرف واحد، وتوضيح ذلك فى المقارنة التالية:

حرف الكاف - مثلاً - فى اللغة العربية له نطق واحد، والعكس صحيح، أى النطق بالكاف محصور بشكل حرف الكاف. أما حرف الـ «K» فى اللغة الإنكليزية فيختلف نطقه من كلمة إلى أخرى، كما هو واضح فى الكلمات Kill, Know ونطق الكا فى اللغة الإنكليزية له أكثر من حرف هو فى الكلمات: Kill, cat, question.

وحرف الشين ليس له حرف خاص فى اللغة الإنكليزية، مع أن نطقه بأكثر من صورة، كما هو واضح فى الكلمات she, question, pension.

والحركات فى اللغة العربية وحروف المد التى هى امتداد لتلك الحركات لكل منها مخرج واحد ورسم واحد فى الكتابة فالكسرة - مثلاً - لا تأتى إلا بنطق واحد كنطق حرف (i) فى الكلمتين it, sit ولا يجوز أن تنطق كنطق حرف «e» كما فى الكلمات met, set, pen.

وحرف الياء له نطق واحد وهذا النطق محصور كذلك بحرف الياء، أما فى الإنكليزية - مثلاً - فيأتى رسم الياء بأكثر من صورة كما فى الكلمات he, see, seat, yes.[٢]

اعتدال كلماتها وفصاحة مفرداتها:

للغة العربية فضل من جهة اعتدال كلماتها، فإنا نجد أكثر ألفاظها قد وضع على ثلاثة أحرف، وأقل من الثلاثى ما وضع على أربعة أحرف، وأقل من الرباعى ما وضع على خمسة أحرف، وليس فى اللغة كلمة ذات ستة أحرف أصلية، وقد جاءت ألفاظ قليلة جداً على حرف واحد، أو على حرفين[٣].

---

(١) أصل العرب ولغتهم بين الحقائق والأباطيل. د/ عبد الغفار هلال ص ١٥٥.

(٢) دعوة إلي تدبر القرآن الكريم. / مختار شاكر كمال ص ٦٠.

(٣) دراسات في العربية وتاريخها للخضر حسين ص ١٧.

كما أن جميع الكلمات فى اللغة العربية على أنواعها (الاسم والفعل والحرف) لا تبدأ بساكن بل تبدأ بحرف متحرك، وبالمقارنة مع لغات أخرى نجد أن هناك كلمات فى تلك اللغات تبدأ بسكون، كما يلحظ فى نطق حروف T,F,S,B فى الكلمات: .Try, Flower, sky, Bring

وأيضا لا يلتقي فيها حرفان ساكنان، إذ كل حرف ساكن لابد من أن يكون بين حرفين متحركين سواء فى الكلمة أو فى الجملة.(١)

كما امتازت اللغة العربية بأن التعبير فيها يوصف بائتلاف الجرس ويسر اللفظ وصفاء الرونق وخفة الأداء ومن أجل ذلك هجرت اللغة كل لفظ خشن، وتجافت عن كل ما يؤذى حركات الصوت وتردد النفس.

ولا غرابة في ذلك فالقرآن الكريم قد صفّى هذه اللغة، وأشاع فى الاستعمال أصفى ألفاظها جرساً، وأدقها تعبيراً، وأحلاها نغماً.

فليس فى كلماتها الجارية فى الاستعمال ما يثقل على اللسان، أو ينبو عنه السمع، وللعارف بحسن صياغة الكلام أن يصنع من مفرداتها المأنوس الوضاءة قطعاً أو خطباً أو قصائد تسترق الأسماع وتسحر الألباب، ولعناية العرب بتهذيب الألفاظ زعم قوم أن العرب تعنى بالألفاظ وتغفل المعانى، وهؤلاء هم الذين رد عليهم ابن جنى فى باب مستقل من كتاب «الخصائص» ومما قال فى هذا الباب:

«فإذا رأيت العرب قد أصلحوا ألفاظهم وحسّنوها، وحموا حواشيها وهذبوها، وصقلوا غروبها أورهفوها، فلا ترين أن العناية إذ ذاك إنما هى بالألفاظ، بل هى عندنا خدمة منهم وتنويه وتشريف، ونظير ذلك إصلاح الوعاء وتحصينه وتزكيته(٢).

ثراؤها ومرونتها:

العربية إحدى اللغات العريقة ذات الماضى الأصيل، والتاريخ الحافل، وهى لغة ثرية بأبجديتها الوافية التى تضم من الحروف ما لا يوجد كلا أو بعضاً فى لغات أخرى، كالثاء والحاء والذال والظاء والعين والغين وغيرها.

---

(١) دعوة إلي تدبر القرآن الكريم/ مختار شاكر كمال ص ٧٦.

(١) دراسات في العربية وتاريخها للخضر حسين ص ١٨.

وبالمقارنة بينها وبين اللغة الإنجليزية - الذى يتكلم بها معظم سكان العالم الآن - فإنا نجدها تفوقها فى الأصوات وفى الألفاظ، ففيها ٢٨ حرفاً فى حين أن فى اللغة الإنجليزية ٢٦ حرفاً، وليس فى حروفها الثمانية والعشرين حروف تدل على أصوات مكررة بخلاف حروف الأصوات فى الإنجليزية.

وفى اللغة العربية حروف لأصوات لا توجد فى كثير من اللغات الأخرى: مثل الحاء والخاء والضاد والطاء والظاء والعين والغين والقاف[١]

كما امتازت العربية بكثرة مفرداتها، والسبب فى ذلك هو إطلاق القبائل المختلفة الأسماء المختلفة على مسميات واحدة، فقبيلة أسمت الأسد بالأسد، وأسمته الأخرى بالليث واشتهر كل من الإسمين.

ويجب أن ننتبه إلى دقة الدلالات فى المفردات الكثيرة التى وضعت للمسمى الواحد، فإذا كان هناك خمسمائة اسم للأسدَ، وأربعمائة للداهية أو الحية أو الجمل أو السيف فإن هناك أيضاً اختلافاً فى معانيها، وهذه المسميات ما هى فى الأصل إلا صفات تشير إلى مظاهر معينة فى المسمى، فالسيف هو الفيصل، وهو الصارم، وهو البتار، ولكل واحدة من هذه المفردات معناها الخاص.[٢]

ومن المترادفات ألفاظ تبدو فيها خاصة لغوية رائعة هى إظهار ألوان المعانى وظلالها، وهذه ميزة تكاد تنفرد بها اللغة العربية، وتعد من خصائصها التى تتجلى فى ألفاظ مترادفة أحياناً، ويسميها الدكتور عثمان أمين «خاصية التلوين الداخلى» الذى كان يرسم للماهية الواحدة بالأطياف والظلال صوراً ذهنية متعددة تغنينا باللفظ الواحد عن عبارات مطولة نحدد بها المعنى المقصود.

وتظهر تلك الميزة فى كثير من الألفاظ الدالة على الشيء منظورا إليه من مختلف درجاته وأحواله، ومتفاوت صوره وألوانه، فالظمأ، والصدى، والأوام، والهيام - كلمات تدل على العطش إلا أن كلاً منها يصور درجة من درجاته، فأنت تعطش إذا أحسست بالحاجة إلى الماء، ثم يشتد بك العطش فتظمأ، ويشتد بك الظمأ فتصدى، ويشتد بك الصدى فتؤوم، ويشتد بك الأوام فتهيم.

وإذا قلت : إن فلاناً عطشان، فقد أردت أنه بحاجة إلى جرعات من الماء،

---

(١) الفصحي لغة القرآن / أنور الجندي ص ٩.

(٢) في فقه اللغة وتاريخ الكتابة د. عماد حاتم ص ٣٣.

لا يضيره أن تبطئ عليه، أما إذا قلت: إنه هائم، فقد علم السامع أن الظمأ برّح به حتى كاد يقتله، وهذا على حين أن الفرنسي لا يستطيع أن يؤدى هذا المعنى إلا فى ثلاث كلمات إذ يقول: «مائت من الظمأ» Mourant de soif أو فى سبع كلمات ليكون المعنى أوضح، فيقول: «على وشك أن يموت من الظمأ» sur le point de mourir de soif ففى كلمات العربية إيجاز يجعل من الكلمة الواحدة جملة كاملة وتلك خصيصة للعربية تفضل بها اللغات الأخرى[1].

وينبغى أن نشير إلى أن كثرة مواد اللغة وتعدد مترادفاتها ليس عيباً فيها، وإنما هو دليل على قدرتها على إمداد الناس بما يحتاجونه من ألفاظ الكلام لكلِ جديد فى حياتهم.

يقول الأستاذ أحمد عبد الغفور عطار فى مقدمة الصحاح[2]:

والعربية جد غنية بثروة لغوية لا قدرة لأحد على أن يحصيها إحصاء، لأن هذه الثروة من الضخامة والسعة بحيث لا تسلس قيادها لمن يريد حصرها أو إحصائها، وإنّ أكثر مواد اللغة العربية غير مستعمل . . وإن المستعمل من العربية فى عصرنا الحاضر لا يكاد يزيد على عشرة آلاف مادة، مع أن الصحاح يضم أربعين ألف مادة، والقاموس ستين ألف مادة، والتكملة ستين ألفاً، واللسان ثمانين ألفاً، والتاج عشرين ومائة ألف مادة.

وإن العربية قد بلغت فى الغنى والسعة فى المفردات اللغوية الحد الذى لم تبلغه لغة على وجه الأرض حتى الآن، ومع أن ما يستعمل من ألفاظ اللغة لم يتجاوز عشرة الآلاف من المواد فإنها لم تضق عن كل حاجات الإنسان، وتجاربه وخواطره وعلومه وفنونه وآدابه، بل وسعت روافد الحضارة والعلوم غير المعروفة عند العرب فى أزهى العصور الإسلامية . . .

فالعربية مرنة تتسع لكل حاجات الإنسان مهما كثرت هذه الحاجات، فخصائص هذه اللغة كالاشتقاق والنحت والتعريب وغير ذلك تعين على أن تفتح صدرها لاستقبال الجديد وضمه إليها . . .

إن العربية لم تضق وهى فى أوج مجدها بأبنائها، ولم تبخل عليهم بالكلمات التى يحتاجون إليها للتعبير عن كل ما يريدون، بل ولا يزال جزء يسير

---

(١) أصل العرب ولغتهم بين الحقائق والأباطيل، د/ عبد الغفار هلال ص ١٤٧، وانظر: فلسفة اللغة العربية، د/ عثمان أمين ص ٥٨، ٥٩.

(٢) مقدمة الصحاح ص ٢٣- ٢٥

منها متسعاً لكل ما يحتاج إليه العالم المتمكن الراسخ فى الأدب والعلم والفن والفلسفة وغيرها.

العربية لغة مُعْرَبَة:

يقصد بالإعراب - كما هو معروف- تغيّر حالة آخر الكلمة تبعاً لاختلاف استعمالها فى جمل مفيدة، والكلمات فى اللغة العربية من هذه الناحية نوعان: مبنى ومعرب.

أما المبنى فشأنه فى اللغة العربية شأن الكلمات فى معظم اللغات الأخرى يأتى آخره على حالة واحدة، ويبقى على حاله مهما اختلف استعماله فى الجمل المختلفة.

وأما المعرب، وهو ما تتميز به اللغة العربية، فيتغير آخره حسب استعماله فى الجملة فى الأحوال المختلفة.

والأصل فى الكلمات المعربة أن يكون آخرها مرفوعاً إذا استعملت فى أبسط حالات التعبير فى جمل مفيدة ذات معنى، كما هو واضح فى الجملتين التاليتين: محمد رسول، يخشع قلب.

وكل كلمة من الكلمات الأربع مرفوعة الآخر؛ لأن ذلك هو الأصل، فإذا دخلت «إنَّ» - مثلاً - على الجملة الأولى أصبحت «إنّ محمداً رسول» ودخول «إنّ» أثّر فى المعنى فأكده، وفى اللفظ فجعل الكلمة الأولى فى الجملة منصوبة، فالتأثير - هنا - فى المعنى واللفظ معاً، وإذا أدخلت «لا» على الجملة الثانية أصبحت «لا يخشع قلب» والتأثير هنا على المعنى فقط، حيث أفاد نفى الخشوع، ولم يتأثر لفظ أىّ كلمة فى الجملة[١].

ويعتبر الإعراب من أهم خصائص العربية فى نظر النحاة، فهو السبيل إلى الإبانة عن المعنى بالألفاظ - على حد تعبير ابن جنى - رحمه الله[٢].

وليس من قبيل الصدف أن كان مشتقاً من «أعرب» بمعنى أوضح الغامض، وكشف الخفى، وأظهر المستور، وليس من المستغرب أن يروا فيه عنوان الفصاحة، وأن يعتبروه مرتبة شريفة تسمو على البناء[٣]، والكلام المعرب يضمن

---

(١) دعوة إلي تدبر القرآن كيف ولماذا؟ مختار شاكر كمال ص ٧٢.

(٢) الخصائص ٣٥/١.　　(٣) المصدر السابق ٨٣/١.

الإبلاغ بما يحتويه من علامات لإقامة الفروق بين عناصر الكلام.

فللإعراب - إذن - دور تمييزى، ومن ثَمّ فهو مفيد معنوياً، أى له وظيفة تبليغية، ويندرج ضمن بقية العلامات اللغوية التى لا غنى عنها فى تأدية المعنى.

ويقر كل النحاة تقريباً- باستثناء قطرب[١] - بأن للإعراب دوراً معنوياً، وهذا هو معنى قوا ابن يعيش: «الإعراب إنما يؤتى به للفرق بين المعانى»[٢]، وكذلك معنى قول ابن الخشاب: «وفائدته أن يفرق بين المعانى المختلفة التى لو لم يدخل الإعراب الكلمة التى تتعاقب عليها تلك المعانى - التبست»[٣]، قد وضّح الزجاجى ذلك بقوله[٤]:

إن الأسماء لما كانت تعتورها المعانى، فتكون فاعلة ومفعولة، ومضافة، ومضافاً إليها، ولم تكن فى صورها وأبنيتها أدلة على هذه المعانى، بل كانت مشتركة - جعلت حركات الإعراب فيها تنبئ عن هذه المعانى، فصيغة الكلمة التى تمكن من تمييزها من غيرها وتكسبها المعنى اللغوى الخاص بها - هى فى كل أنواع الكلام، فلا يمكن للإنسان أن يستفيد منها غير معناها اللغوى المحدود، فلذا وجب الإلتجاء إلى وسيلة أخرى تفيد ما يسميه عبد القاهر الجرجانى بمعانى النحو - أى الوظائف[٥] - ولذا يقول صاحب دلائل الإعجاز:

إن الألفاظ مغلقة على معانيها حتى يكون الإعراب هو الذى يفتحها، وإن الأغراض كامنة فيها حتى يكون هو المستخرج لها[٦].

حركات الإعراب - إذن - تعطى دلالة واضحة على معنى الفاعل، ومعنى المفعول به، ومعنى المجرور، إنها تقوم دليلاً على الحركة والقوة فى الحملة والتركيب العربى بخلاف اللغات الأخرى، فنحن - مثلا - نقول فى الفرنسية:

---

(١) الإيضاح في علل النحو للزجاجي ص ٧٠.
(٢) شرح المفصل ٤٩/١.
(٣) المرتجل علي شرح الجمل ص ٣٤.
(٤) الإيضاح ص ٦٩.
(٥) دلائل الإعجاز ص ٣٣٩، ٤٠٥.
(٦) المصدر السابق ص ٧٥، وانظر: نظرات في التراث اللغوي العربي د./ عبد القادر المهيري ص ٦٥، ٦٧.

Le loup a mange la brepis (أكل الذئب النعجة) وإذا أردنا أن نعكس يصبح التركيب هكذا: La berpis a mange la loup: (أكلت النعجة الذئب) فالتقديم والتأخير فى كلمات التركيب عامل مهم فى الدلالة على معنى التركيب، بينما لا نجد هذا التقديم يؤثر فى التركيب العربى، وإنما المؤثر فيه حركة الإعراب، اللهم إلا إذا لم يؤمن اللبس فى فهم المعنى، عند ذلك يكون التقديم والتأخير عاملاً فى تفسير المعنى نحو قولنا: كلم موسى عيسى فالأول هو الفاعل، والثانى هو المفعول به.

وإذا عكسنا فقلنا (كلم عيسى موسى) يصبح المعنى أن عِيسى قام بفعل التكلمِ وموسى وقع عليه فعل التكليم وأما قولنا: (أكل الذئب الشاة، أو أكل الشاة الذيب، أو الشاة أكل الذئب) ففى جميع هذه التراكيب : الذيب هو الفاعل، والشاة هى المفعول به، وهنا تتحكم حركة الإعراب فى تحديد المعنى[1].

ولقد نبّه إلى هذه الزاوية المهمة الأستاذ/ إبراهيم مصطفى فى كتابه «إحياء النحو» ومن كلامه فيها ما نصه: إن العربية تدل بها الحركات على المعانى المختلفة من غير أن تكون الحركات أثراً لمقطع أو بقية من أداة، ويكون ذلك فى وسط الكلمة وأولها وآخرها . . .

وإن من أصول العربية الدلالة بالحركات على المعانى، فإذا استهدينا بهذا الأصل. . . . وجب أن نرى فى هذه العلامات الإعرابية إشارة إلى معان يقصد إليها فتجعل تلك الحركات دوال عليها[2].

بقول الأستاذ عباس محمود العقاد فى تقديمه لمعجم الصحاح:

إن لغتنا – خاصة – لا تبقى بغير الإعراب، ولا تصح المشابهة بينها وبين اللغات التى لا إعراب فيها ولا اشتقاق؛ لأن قوام اللغات القائمة على النحت ولصق المفردات غير قوام اللغة التى تختلف بالحركة فى كل موقع من مواقع الحروف، ولا سيما الحروف التى يقع عليها الإعراب.[3]

---

(١) الفصحي في مواجهة التحديات / نذير مكتبي ص ٥٠.
(٢) إحياء النحو / إبراهيم مصطفي ص ٤٥ – ٤٨ ، وانظر المصدر السابق نفسه.
(٣) مقدمة معجم الصحاح/ أحمد عبد الغفور عطار ص ٥.

العربية لغة اشتقاقية:

الاشتقاق فى اللغة «الأخذ فى الكلام وفى الخصومة يميناً وشمالاً»، وفى الاصطلاح: أخذ صيغة من أخرى مع اتفاقهما معني ومادة أصيلة وهيئة تركيب، ليدَلّ بالثانية على معنى الأصل بزيادة مفيدة، لأجلهااختلفا حروفاً أو هيئة كضارب من ضرب، وحذر من حذر، وهذا الضرب من الاشتقاق يسمى «الاشتقاق الصغير» وللاشتقاق ثلاثة أضرب أخرى، وهى الكبير والأكبر والكبار.

فالكبير يتمثل فى تشابه اللفظين فى الحروف والمعانى، واختلافهما فى ترتيب الحروف نحو: مدح وحمد، وجذب وجبذ، والأكبر يتمثل فى تقارب معانى الألفاظ المتفقة فى الحروف الثابتة لدى أسرة واحدة كالنون والباء من؛ نبش، ونبث، ونبت، ونبس، مع تقارب المخارج فى الحروف المتغيرة كالشين والثاء من الأسرة نفسها.[1]

والكبّار: نحت كلمة من كلمتين أو أكثر كالبسملة من «بسم الله الرحمن الرحيم» وعبد رىّ من «عبد الدار» وإذا كان الاشتقاق من خصائص اللغات السامية الملازمة لها فإن اللغة العربية تكاد تنفرد من بينها بعموم الاشتقاق وإطراده مع تحريك أواخر الكلمات حسب مواقعها من الجملة المفيدة.

وإذا ما قارنا بين الاشتقاق فى العربية واللغات الأجنبية لحظنا أن العربية تمتاز بأصول تسمى بالحروف الصامتة – وهى ماعدا حروف المد – أثبت وأقوى وأبقى علي اختلاف أحوال الكلمة وتصوفلتها وصيغها، ومنها تتكون حروف الكلمة الأصلية الثابتة التى تدور معها أنىّ دارت، وتثبت أنّى تقلبت، وهىَ التى تثبت أصل المعنى بثباتها، ولحروف المد فيها وظيفة تنويع المعنى الواحد والمادة الواحدة – بجانب الحركات التى تنوع المعنى أيضا – تبعاً لأوزان مختلفة مثل: ينظر – ناظر – منظور – نظير – نظائر – نظارة – مناظر – منظر – منتظر – إلخ. فهذه الكلمات تختلف بين أسماء وأفعال وصفات وأفراد وجموع، والذى فرق بينها هو الوزن الذى لونته الحركة قصيرة وطويل، وهذه الحركات مع ما يسمى بحروف الزيادة التى يجمعها قولهم «سألتمونيها» مما يعين على ذلك[2].

(١) دراسة في اللغة العربية ومعاجمها. د/ غازي طليمات وآخرين ص ٢١.

(٢) أصل العرب ولغتهم، د/ عبد الغفار هلال ص ١٦٧، وانظر : خصائص العربية ومنهجها الأصيل في التوليد للمبارك ص ١٩٩ وفقه اللغة لوافي ص ٢٤١، وفقه اللغة للمبارك ص ١٥٢.

وقد وجد العلماء فى الاشتقاق مجالا واسعاً لتنمية اللغة ومدّها بالمصطلحات العلمية، ولم يقتصروا على الإشتقاق من أسماء المعانى، بل اشتقوا أيضاً من أسماءِ الأعيان فقالوا: «هَّب» من الذهب من الحديد، و«فضّض» من الفضة، و«درهَم» من الدرهم، و«حدّد» من الحديد . . . إلخ.

واشتقوا أيضاً من أسماء الأعيان المعربة فقالوا : «هندس» من الهندسة، و«منّطق» من المنطق . . . إلخ[1]

إن الاشتقاق سر بقاء العربية وخلودها، كما كان سرّ ظهورها ووجودها، به تتولد ألفاظها وتتجد، وعلى ضوئه تتكشف معانى هذه الألفاظ لتستقر فى صدور الحفاظ.

وفى عشائره اللفظية صور تحكى عشائر العرب البشرية، وعلى محكّه الدقيق الصادق يضرب الظنين من الألفاظ فيقال: هذا أصل فيبتنى، وهذا دخيل فيستثنى.

إنه ليس ظاهرة لغوية جامدة، بل هو حشاشة الأمة التى تحفظ البقية الباقية من حياتها ووجودها فى هذا المعترك الثقافى الذى يهددها بالغزو اللغوى والفكرى من كل جانب[2].

ثبات العربية:

لو نظرنا إلى اللغات الأخرى التى كانت حين ظهور الإسلام كالفارسية واليونانية، لوجدنا أنها تبدلت على مر العصور حتى غدت اليوم لغة أخرى.

ولو نظرنا كذلك اليوم إلى اللغات المنتشرة فى عصرنا، والتى هى لغة الثقافة والعلم كالفرنسية والإنكليزية والألمانية لوجدنا أنها لا تكاد تفهم من أصحاب اللغة أنفسهم؛ لشدة ما أصابها من التبديل الأساسى فى ألفاظها وفى مدلولاتها، وهذا ما يؤكده كلام الشيخ أحمد رضا العاملى فى مقدمة «معجم متن اللغة»، من بحث مولد اللغة، ونصه:

وأنا لا أرتاب فى أن اللغة التى حملها الفرنسيون أيام الحملات الصليبية إلى سوريا لم تكن اللغة التى حملها حفداؤهم إليها فى هذه الأيام.

(١) اللغة العربية والتعريب. د/ عبد الكريم خليفة ص ٢٤٦.

(٢) دراسة في اللغة العربية ومعاجمها، د/ غازي طليمات وآخرين ص ٢٥.

وأن اللغة التى نظم بها شكسبير قصائده، لا يفهمها العامى الإنكليزى اليوم أكثر مما يفهم العامى العربى قصائد المتنبى وأبى العلاء المعرّى.

وإن لغة موليير الفرنسية - فيما أحسب - بعيدة عن لغة إميل زولا بُعد لغة ملتون الإنكليزية عن لغة دوسكن، بينما لم تتغير لغة المتنبى عن لغة شوقى وبينهما ألف عام، إلا أن لغة المتنبى وابن الأحنف والطائيين تخالف لغة الزاجل فى زجله اليوم، بل إن لغة الزاجل اليوم تخالف لغة الزاجل فى عصر ابن خلدون»[1].

أما العربية الفصحى فإن جميع العرب رغم تعدد لهجاتهم العامية يفهمونها، ولا يستغلق على عامتهم سوى بعض ألفاظها، ولكن بشكل عام يفهم الجميع اللغة الفصحى بدليل استماعهم إلى النشرات الإخبارية فى الإذاعات، وقراءتهم للمجلات والجرائد اليومية فى مختلف البلاد العربية والإسلامية التى تكتب بالفصحى، وهى نفسها اللغة التى تكلم بها العرب الجاهليون، ودعا بها رسول الله محمد (ﷺ) قومه إلى الإسلام، ونشر بها علماء المسلمين الأوائل علومهم ومعارفهم وكتب بها الجاحظ «بيانه» و«حيوانه» و«بخلاءه» وصاغ بها المتنبى شعره، وكتب بها بديع الزمان الهمذانى مقاماته، وقد تختلف بعض الاختلاف من حيث الجزالة والرصانة، ولكنها نفس الألفاظ ونفس العبارات هذا فى غالبها إن لم نقل فى جميعها[2].

إن ما ورد فى القرآن الكريم من ألفاظ كالخير والشر والحق والباطل، والعدل والظلم، والتعاون والبر من الألفاظ الدالة على المفاهيم الخلقية، أو كالعقود والرهن والقبض والدين والأجل والطلاق والعدة والقصاص من الألفاظ الدالة على مفاهيم حقوقية، ومن صفات الله تعالى كالأول والآخر والحكيم والعليم والحى والسميع والبصير والأحد والقيوم، ومن الألفاظ المتعلقة بمفهوم الإسلام، أو غير ذلك من الألفاظ الدالة على الكون والطبيعة، أو الدالة على أفعال أو صفات أو أشياء، إن هذه الألفاظ كلها لا تزال مستعملة معروفة بمعانيها الإسلامية دون إنحراف أو انتقال، ونحو ذلك، كما كانت وسيلة لتثبيت المفاهيم ونقلها إلى الأجيال المتلاحقة سالمة كما وردت وعلى ما أراده

(١) الفصحي في مواجهة التحديات/ نذير مكتبي ص ١١٠.
(٢) المصدر السابق ص ١٦٦.

لها الشارع، وذلك بفضل حفظ القرآن الكريم لها وهو محفوظ بحفظ الله إلى ما شاء الله[1].

وإن ثبات الحروف الأصلية فى اللغة العربية يساعد على كشف العلاقات بين الألفاظ، بل يساعد على كشف العقلية العربية ومعرفة كثير من عادات العرب الغابرة، فمن ذلك مثلاً: كلمتا «الجار» و«الجور» فالجار عند العرب: هو الذى دخل فى حمايتك وفى جوارك فأجرته أى أزلت عنه الجور وهو الظلم، كما تقول: أشكيته أزلت شكايته وأعتبته أزلت عتبه، فمفهوم المجاورة عند العرب - إذن - ليس هو التقارب فى المسكن فحسب، بل هو بالدرجة الأولى الحماية والمولاة والمناصرة وإزالة الظلم.

ولو أخذت كلمة «صديق» فى العربية لوجدتها فى مادة الصدق مع أخواتها، فمفهوم الصداقة عند العرب مبنى على الصدق، كما أن كلمة العدو وهو الخصم تجدها مع أخواتها عدا واعتدى والعدوان وهو التجاوز والظلم.

ولو قابلت هاتين الكلمتين بما يقابلها فى الفرنسية - مثلاً - لوجدت أن كلمة Ami الصديق مشتقة من المحبة، وكلمة Ennemi العدو مشتقة من البغض أو عدم المحبة من اللاتينية.

وأن لفظ (المروءة) فى العربية، وامرؤ بمعنى رجل، وامرأة للأنثى - من أصل واحد، فالمروءة هى مجموع المناقب الإنسانية المشتقة من لفظ المرء والمرأة، وبذلك تتجلى نظرة العرب إلى الرجل والمرأة.

فى حين كلمة Humain إنسان Humanite إنسانية مشتقان من كلمة Homme وفى اللاتينية Hominen أى من نسبة إلى الرجل.

وأن كلمة (العقل) فى اللغة العربية مشتقة من عقل بمعنى ربط كالنُّهَى من نهى، وهى تتضمن معنى أخلاقياً لا معنى فكرياً فحسب، فى حين أن كلمة Raison وهى من اللاتينية Rationem بمعنى أحصى وحسب و Esprit بمعنى الريح والنسيم فى الأصل لا تتضمنان معنى أخلاقياً.

يبدو لنا مما تقدم بحثه أن اللغة العربية تتجمع فيها المعانى العامة أو الكلية

---

(١) قطوف لغوية / فتحي الخولي ص ١٧، ١٨.

فى مجموعات من الألفاظ هى أشبه بالقبائل، ويبقى فى اللغة دائماً عنصر خالد ثابت فى مادة الألفاظ ومعانيها.

وهذا الثبات لم يمنع التطور الحيوى الذى تؤدى به اللغة وظيفتها، ولكنه أبقى الصلة مستمرة بين عصور اللغة فبقيت جسماً حيّاً واحداً مستمرّاً، وتلقفتها الأجيال العربية جيلاً بعد جيل، فانطبعت فى ذهنها هذه المعانى الكلية، وبقيت هذه الصلات بين الألفاظ والروابط بين المعانى والمفاهيم مستمرة فى نفوسهم تشعرهم بماضيهم وبأنفسهم دون أن تعوقهم عن النمو والتقدم[1]

فنحن نعيش فى إطار العربية كما عاش أجدادنا منذ مئات السنين، لقد تناولوا اللغة بروح التقديس وعالجوا كلماتها بالكثير من الحفاظ على تراثها والرعاية لأصولها؛ لأنهم تلقوها هكذا أشعاراً ونصوصاً ثابتة القواعد مقررة الصيغ، فما كان منهم إلا أن اجتهدوا فى تفسير ظواهرها، وتصنيف قواعدها ملتزمين غاية الحرص، باذلين أقصى الجهد فى الدفاع عنها، وفى التزام أنماطها عن طريق التلقين والمشافهة حتى جاءت إلينا معبرة عن تاريخ بعيد، وتراث عريق، ناطقة على ألسنتنا كما كانت تنطق على ألسنتهم دون أن تستغرب أو تستعجم، فأصواتها وصيغها وتراكيبها هى هى كما كانت لم يصبها كثير من التغيير رغم تطاول القرون وتتابع الأجيال، وهو أمر نادر الحدوث فى عالم اللغات، لم يسجله التاريخ إلا للغة العربية التى نقرأ نصوصها القديمة فلا نحس بقدمها، بل إننا نأنس بها، تتلذذ بتكرارها وتمثلها واستخدامها فى أحيان كثيرة.

على حين أن نصوص اللغات الأخرى تستغلق على الفهم إذا مضى على إنشائها قرنان، بل قرن واحد فتصبح من مخلفات التاريخ، وتوضع لتفسيرها المعاجم الكلاسيكية، فأما إذا كانت بنت ثلاثة أو أربعة قرون فإنها تعد من مقتنيات المتاحف.

لم تعرف لغتنا العربية هذه الغربة التى عرفتها اللغات الأخرى؛ لأن الله سبحانه قد تكفل بحفظها وخلودها حين وعد بحفظ كتابه الكريم فى قوله : ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ (الحجر:٩) فكان حفظ الله لكتابه حفظاً

---

(١)عبقرية اللغة العربية/ محمد المبارك دار الفكر - بيروت ص ١٩.

للعربية بما أودع فيها من خصائص الخصوبة والمرونة والقدرة على التجدد.

ولم تعدف الإنسانية على طول تاريخها لغة خلدها كتاب إلا اللغة العربية، وتلك معجزة القرآن أو إعجازه، إذا ما أخذنا الإعجاز بمفهوم عام يلزم البشر جميعاً ويخاطبهم، ذلك أن المألوف والمعهود فى تاريخ الإنسان أن اللغات تبقى بقدر ما يتعاظم رصيدها أو مذخورها من الآثار الأدبية والعلمية التى ألفها النابغون من أبنائها، رغم أن ذلك لا يحول دون تغيير أصواتها ومبانيها حتى تصبح خلقاً آخر، وتبقى اللغة العربية مثالاً فريداً على تخلف هذه القاعدة، فقد بدأت بكتاب الله (القرآن) مرحلة جديدة فى حياتها الخالدة، وكأنما تعاطت فى آياته أكسير الحياة وسر البقاء، واستمدت من كلماته شجاعة المواجهة وروح الثبات، فكان القرآن الروح التى جعلت العربية الفصحى لغة كل العصور، وكل ما جاءنا من تراث هذه اللغة فإنما مرده إلى القرآن الذى فجر علومها وأطلق عبقرية بأبنائها، بقيت العربية كما كانت راسخة القدم مبنى ومعنى، قادرة على مواكبة الحضارة تأخذ من غيرها ما يلزمها وتعطى لغيرها مايلزمه[1]

ولا يخفى أن للقرآن إذا كان قد خلع على اللغة العربية نوعاً من الثبات فإنما هو ثبات الأصول ورسوخ الجذور، التى استطاعت الفصحى بمقتضاها أن تبقى على مر الزمان مشدودة إلى أصولها مرتبطة بجذورها، فأكسبها ذلك حياة طويلة رغم تطور معانى ألفاظها، فهذا الثبات لم يكن دليلاً على جمود اللغة كما ادعى أولئك المبطلون وإنما كان آية للعراقة، والأصالة والعمق مع الامتداد فى ساحة الزمان[2].

العربية لغة العلم الحضارة

لقد زعم الحاقدون أن العربية الفصحى لغة صعبة المراس معقدة التركيب، وهى إضافة إلى ذلك ترسف فى أغلال الجمود والعجز الذى أضحى سبباً جوهرياً فى عدم صلاحيتها للاتصال الجماهيرى، وبأنها العائق الأكبر فى وجه تقدم الشعوب الناطقة بها اليوم ولحاقها بركب الحضارة، ومجاراة الأمم الحية فى رقيها وازدهارها.

(١) العربية لغة العلوم والتقنية /د. عبد الصبور شاهين، دار الإعتصام ط/ ٢ ١٤٠٦هـ م ص ٤٣، ٤٤.

(٢) الفصحي في مواجهة التحديات / نذير مكتبي ص ١٦٩.

وهنا لا نملك إلا قول الله تبارك وتعالى:

﴿كبرت كلمة تخرج من أفواههم أن يقولون إلا كذبا﴾ (الكهف: ٥)

لقد كانت منحة القرآن للغة - فوق ما منحها من تكريم وتخليد - أن شهد لها بقدرتها على عرض أساليب ومفاهيم الحضارة العلمية بأوسع معانيها حتى ليمكن القول:

إن كتاب الله يقدم مفهوماً كاملاً متكاملاً للعلم يجعل مصدره علم الله، وقد حملت اللغة العربية معاني القرآن ومضمونه العظيم لشعوب الأرض من المسلمين من العرب والهنود والأندونيسيين، والفرس والأفغانيين والأتراك والأحباش والإفريقيين والباكستانيين والملايو، وعلى الرغم من أن الإسلام ترك لمعظم تلك الشعوب لغتهم الأصلية فإنهم من خلال وحدة العقيدة نطقوا باللغة العربية فى وحدة العبادة والتشريع[١]

يقول الأستاذ حامد عبد القادر:

ومن أعمق أسرار هذه اللغة ما اتسمت به من المرونة وسعة الصدر، فعلى الرغم من أنها نشأت فى أحضان الصحراء بين رعاة الإبل والشاء، فإنها قد نمت نمواً سريعاً بنمو الإسلام، ولم تلبث حين اتصل المسلمون بغيرهم من الأمم العريقة فى الحضارة أن التهمت ثقافات هذه الأمم التهاماً، وهضمتها هضماً، وجعلتها من عناصرها الداخلة فى كيانها الاستقلالى المكمل لوجودها الذاتى.

لقد نمت بنت الصحراء وترعرعت، وظلت حية مرنة حتى بعد أن زال سلطان الإغريقية، وتقوض عرش اللاتينية، وتطلعت إليها الأعين فى القرون الوسطى، واقتبس منها الدراسون ضياء العلم ونور الفلسفة، وكانت الفلسفة الإسلامية التى أذاعها ابن رشد وتلاميذه فى القرن العاشر الميلادى وما بعده من أهم عناصر الفلسفة المدرسية التى ظهر أمرها فى أوربة فى القرون الوسطى، وكان كتاب القانون لابن سينا من أهم المراجع التى رجع إليها أطباء الغرب فى القرن الحادى عشر الميلادى ومابعده، وأخذ الأوربيون عن العرب علم الجبر باسمه ورسمه، كما أخذوا عن «الخوارزمى» الجداول الرياضية التى سموها

(١) الوعي الإسلامي الكويت عدد ١٦٦ - ١٣٩٧/١٩٧٨ ص ٦٢، القرآن واللغة العربية د. يوسف حسن نوفل.

«الجرزوم» وشوهناها نحن أشنع تشويه فسميناها «اللوغاريتمات» وكان الواجب أن نسميها «الخوارزميات» ولم تكن هذه العلوم وتلك الفلسفات مدونة بلغة أجنبية، ولا بحروف إغريقية أو لاتينية، وإنما كانت مدونة بلغة عربية وبحروف عربية لم تتجاوز الثمانية والعشرين حرفاً المعروفة لدينا الآن[1].

وقد قال المستشرق الألماني الدكتور (مارتن آبل) كلمة حق في هذا الصدد:

«إني اعتقد أن اللغة العربية قادرة على التعبير بكل دقة عن معطيات العلم الحديث».

وقد أعجب عند زيارته لسوريا ولبنان لوجود كتب علمية مدرسية عربية في الفيزياء والكيمياء والأحياء، وعلم النفس والرياضيات والطب والفلك والصيدلة، وأشاد بجهود مجامع اللغة العربية في دمشق والقاهرة، ونصح الكتّاب العرب بأن يرجعوا إلى لغتهم الأصلية فيستفيدوا منها؛ لأنها وإن كانت قديمة – على حد تعبيره – فإنها قادرة على أن تعبر عن متطلبات العصر الحديث، فكلمة «هاتف» تعبر أكثر مما تعبر به كلمة «تليفون» الغربية الحديثة.

إن التراث الإسلامي العربي الضخم الذي خلفه أبناء العربية لدليل ساطع على بقاء اللغة العربية حية طوال أربعة عشر قرناً من الزمان.

ولا مجال إلى إيجاد شبه بين العربية واللاتينية في نهاية المصير، لقد زاحمت اللغة العربية اللاتينية وقهرتها بعد دخول المسلمين أسبانيا في مطلع القرن الثامن الميلادي، وتعلق أبناء اللاتينية باللغة العربية وآدابها، ومن أجل ذلك سموا بالمستعربين.

وليس أدل على ذلك من تعجب الراهب الأسباني: «آلبرو» القرطبي من اندفاع أبناء اللاتينية إلى تعلم اللغة العربية وتعلقهم بها، ويتضجر هذا الراهب من صنيعهم هذا، ويصرخ قائلاً:

«إن إخواني في الدين يجدون لذة كبرى في قراءة شعر العرب وحكاياتهم، ويقبلون على دراسة مذاهب أهل الدين والفلاسفة المسلمين لا

---

(١) دفاع عن الأبجدية والحركات العربية. أ/ حامد عبد القادر مجلة مجمع اللغة العربية عدد ١٢ – ص ٧٤، ٧٥.

ليردوا عليهم وينقضوها ، وإنما لكى يكتسبوا من ذلك أسلوباً عربياً جميلاً صحيحاً.

وأين تجد الآن واحداً - من غير رجال الدين - يقرأ الشروح اللاتينية التى كتبت على الأناجيل المقدسة؟! ومن سوى رجال الدين يعكف على دراسة كتابات الحواريين وآثار الأنبياء والرسل؟! يا للحسرة! إن الموهوبين من شباب النصارى لا يعرفون اليوم إلا لغة العرب وآدابها، ويؤمنون بها ويقبلون عليها فى نهم، وهم ينفقون أموالاً طائلة فى جمع كتبها، ويصرحون فى كل مكان بأن هذه الآداب حقيقة بالإعجاب، فإذا حدثتهم عن الكتب النصرانية أجابوك فى ازدراء بأنها غير جديرة بأن يصرفوا إليها انتباههم.

يا للألم! لقد أنسى النصارى حتى لغتهم، فلا تكاد تجد بين الألف منهم واحداً يستطيع أن يكتب إلى صاحب له كتاباً سليماً من الخطأ، فأما عن الكتابة فى لغة العرب فإنك واجد فيهم عدداً عظيماً يجيدونها فى أسلوب منمق، بل هم ينظمون من الشعر العربى ما يفوق شعر العرب أنفسهم فناً وجمالاً، وظل أولئك المستعربون يكتبون باللغة العربية وقائعهم ويتسمون بأسماء عربية حتى أوائل القرن الرابع عشر الميلادى، لقد كانت اللغة الاتينية لغة جافة - على حد تعبير المستشرق الإنجليزى ترند،، وكانت صعبة الكتابة إذا قيست إلى العربية، وكان الأدب الاتينى لا جمال فيه كذلك»[1]

لقد أثبتت الدراسات العميقة والإحصائيات الدقيقة قدرة الفصحى على إمداد الإنسان المعاصر الناطق بها كل ما يحتاجه من الألفاظ والتراكيب فى مختلف مجالات الحياة.

فقد قام (لاناو) مستعيناً بعدد من المساعدين فى إحصاء الألفاظ العربية، وتابع بذلك ما بدأ به «برايل» فى مصر عام ١٩٤٠م، وقد تمكن (لانداو) بعد دراسة عميقة وإحصاء دقيق للألفاظ العربية من إصدار كتاب فى نيويورك عام ١٩٥٩م تحت عنوان: (إحصاء اللفظ فى النثر العربى الحديث) وقد أثبت فيه ١٢,٤٠٠ وحدة لفظية تشتمل على حوالى ٢٧٢,٠٠٠ كلمة كلها عربية، فيتأكد بذلك أن المادة العربية الصحيحة تسد الحاجة إلى التعبير الحضارى فى

(١) انظر: تراثنا الأدبي والأدب الأوربي. د./ أحمد هيكل ص ٣٦، ومسئولية التعليم العالي نحو إحياء تراث اللغة العربية، د. محمود حسن زيني/ مجلة التضامن الإسلامي مكة المكرمة ص ٧٦، شوال وذو القعدة ١٣٩٥ هـ/ أكتوبر ونوفمبر ١٩٧٥.

حياتنا الراهنة.

وهذه المادة اللفظية الغزيرة التى تفيض بها عربيتنا الفصحى تمتاز بأنها تنسجم مع مختلف ظروف المتكلمين وسائر وقائع حياتهم، فمنها يستمد الأدباء حاجتهم من الألفاظ، ومنها يأخذ العلماء مطلوبهم من العبارات، وفيها يجد المفكرون مبتغاهم من أساليب الكلام، ونستطيع أن نقول:

إن شئت لغة أدب رفيع فلن تجد أرقى من الفصحى، وإذا أردت لغة علم وفكر فلن تجد أدق من الفصحى، وإذا ابتغيت لغة خطابة وسياسة فلن تجد أبلغ تأثيراً من الفصحى، فالعربية الفصيحة لغة علم وفكر وأدب، وهى فى الوقت نفسه لغة إعلامية تصلح للاتصال الجماهيرى، لما تمتاز به - فى صيغتها الإعلامية - من المرونة والقدرة على الحركة والوضوح، فهى لغة مرنة تستطيعها ألسنة جميع البشر، فلا تستعصى على لسان، وهى لغة تمتاز بالوضوح والبساطة لدى الجماهير ، لأنها مملوءة بالمألوف المأنوس من الألفاظ والتراكيب العربية التى اعتادتها تلك الجماهير.

وهى لغة تصطبغ بالحيوية والحركة الدائبة؛ لأنها تستوعب جميع منجزات الحضارة وروح العلم وثقافة الإنسان فى القرن الحديث.

وبكلمة موجزة نقول: إن الفصحى لغة حضارية تنسجم مع الإنسان فى مختلف أطوار حياته فى كل زمان ومكان[1] .

نعم . . . نحن ننعم بلغة قد أوتيت من خصائص التعبير ما يصلح لكل معنى يجول فى خواطر البشر مهما كان دقيقاً، ومهما كان عميقاً.

فاللغة التى سمّت الأسد بأوصافه عشرات الأسماء لا تعجز أن تسمى غير الأسد من التصورات أو المصطلحات وليس أدل على قدرتها من أن المصطلح العلمى الواحد يجد اليوم على أقلام الباحثين والمترجمين العلميين ألفاظاً شتى تدل عليه، منها ما يترجم أصله، ومنها ما يترجم معناه، ومنها ما يتخذ فنوناً من الوسائل بإحياء لفظ قديم أو اشتقاق صيغة جديدة، ومنها ما يلمح فى الوضع سمة ظاهرة، ووظيفة عاملة، وهذا كله برهان طواعية اللغة للتثمير، ولبانها لضروب التعبير[2] .

---

(١) الفصحي في مواجهة التحديات/ نذير مكتبي ص ٢٢٨، ٢٢٩.

(٢) مجلة مجمع اللغة العربية عدد ٣٣ - ص ٨٤ / محمد شوقي أمين/ اللغة العربية هل هي لغة عصرية؟

إن العربية العريقة ذات تجارب فى الأداء العلمى أصلية، وقد أعانتها تلك التجارب على أن تطاوع ما تراد عليه من تأدية المعانى الاصطلاحية، ولم تكن المشكلة عندها نقل المعانى المجردة والأوصاف والشروح، بل نقل أسماء الجوهر والذوق والأعيان وبعض المسميات، وعلى الرغم من ذلك اتسعت لها بالوضع فى الأكثر، وبالتعريف فى الأقل وحسبها أنها يوم خرجت من عهد البداوة إلى حياة جديدة لا عهد لها بها واجهت مستحدثات المعانى والمسميات فى حكمة الهند وفلسفة يونان وحضارة فارس، وتجلت عبقريتها وفراهتها فى العواصم فى بغداد ودمشق، وفى القاهرة وقرطبة ، لاستيعاب المعرفة الإنسانية علماً وفكرا بوجه عام، وحفظتها حتى نقلتها أمانة مزيدة نامية إلى العالم المتعطش إليها فى شرق وغرب[١] .

إن اللغة العربية قد دللت فى مختلف مراحل تاريخها المديد، وبحكم خصائصها أنها لغة حضارة ذات أبعاد إنسانية وعالمية، وهى بهذا قادرة كلياً على أن تكون لغة العلم الحديث تدريساً وتأليفاً وتوليداً للمصطلح[٢] .

وختامـــا:

فلئن كانت لغتنا العربية تواجه فى هذه الفترة من حياة أمتنا أخطاراً تداهمها من العدو الأجنبى، ومن بعض أبنائها – مع الأسف.

إن الواجب يقضى على الغيورين على لغتهم، والحريصين على بقاء أمتهم وتدعيم حريتها واستقلالها – أن يتكاتفوا من أجل بعث حركة لغوية متطورة وذكية، تتبوأ بها العربية مكانتها، ويعود لها مجدها لغة للعلم والأدب والحضارة، تستوعب المصطلحات العلمية، وتؤهل علماءها للمشاركة والإبداع.

ولن يطول بنا العهد – إن شاء الله – حتى نرى الأمة العربية كلها قد انتظمت لغة القرآن جميع أفرادها، فأصبحت لغة التاجر والصانع والفلاح والموظف والجندى والشرطى، ولغة البائع والشارى والزوج والزوجة والأب والأم والأولاد والأقرباء والأصحاب.

أجل . . . لن يطول العهد حتى نرى ألسنتنا جميعاً تستقيم على هدى أشرف وأكرم لغة فى الحياة، وحسنا هنا أن نورد ما قاله الأديب الكبير الأستاذ

---

(١) المرجع السابق ص ٨٣، ٨٥.

(٢) اللغة العربية والتعريب في العصر الحديث، د/ عبد الكريم خليفة ص ١٠٤.

محمود تيمور فى هذا الصدد:

ولم يبق كبير جدال فى أننا إلى الفصحى جانحون، وعن الدخيل والعامى متجافون، وحسبنا أن الفصحى هى فى يومها الحاضر كما كانت على توالى الحقب فى حضارة العرب لغة علم ومعرفة للأمة العربية فى رحابها الفساح.[1]

نعم . . . فتاريخ اللغة العربية وواقعها فى مختلف أطوار حياتها يثبت للدنيا كلها أنها رمز لتقدم لا تخلف، وعنوان لحركة وحيوية لا جمود فيها ولاركود.

فهى أرقى اللغات بياناً، وأوسعها نطاقاً، وأغناها ألفاظاً، وأدقها تعبيراً، وهى التى حملت هذا الميراث الضخم الفخم المتطاول على الزمن من حضارة الإسلام الدينية والفكرية والعلمية منذ أربعة عشر قرناً لا يعجزها، بل لم يعجزها فعلاً أن تمضى فى رسالتها البيانية والتاريخية، وإلى الأبد الأبيد، وحسبها أنها لغة القرآن الكريم . . . وكفى.

والحمد لله رب العالمين

---

(١) الفصحي في مواجهة التحديات / نذير مكتبي ص ١٣٩.

اهم المصادر والمراجع

* القرآن الكريم.

١- الإتقان فى علوم القرآن للسيوطى -ط مصطفى الحلبى ١٣٧٠ هـ - ١٩٥١م.

٢- الإحكام فى أصول الأحكام لابن حزم الأندلسى - القاهرة.

٣- إحياء النحو / إبراهيم مصطفى ط ٢ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥١م.

٤- أساس البلاغة للزمخشرى ط دار الشعب/ مصر.

٥- أسرار النظام اللغوى عند الرافعى، د. حامد شعبان ط عالم الكتب ١٩٧٩م.

٦- أصل العرب ولغتهم بين الحقائق والأباطيل د. عبد الغفار هلال دار الفكر العربى مصر ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م.

٧- إعجاز القرآن والبلاغة النبوية/ مصطفى صادق الرافعى، مطبعة الاستقامة.

٨- الإيضاح فى علل النحو للزجاجى، تحقيق د. مازن المبارك مكتبة دار العروبة ١٣٧٨ هـ/١٩٥٩م.

٩- البيان والتبيين للجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة ١٩٧٠م.

١٠- تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة، تحقيق السيد أحمد صقر.

١١- تاريخ آداب العرب مصطفى صادق الرافعى، دار الكتاب العربى، بيروت ط٢ - ١٣٩٤ هـ/ ١٩٧٤م.

١٢- تاريخ اللغات السامية/ إسرائيل ولفنستون، ط لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٢٩م.

١٣- الخصائص لابن جنى، تحقيق محمد على النجار، دار الكتب المصرية ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م.

١٤- خصائص القرآن الكريم، د. فهد بن عبد الرحمن بن سليمان

الرومى، مكتبة العبيكان – الرياض ط ١٤١٧/٩هـ.

١٥– خصائص اللغة العربية، تفصيل وتحقيق د. محمد حسن جبل، دار الفكر العربى.

١٦– دراسات فى العربية وتاريخها للشيخ محمد الخضر حسين، المكتب الإسلامى ط٢ /١٩٦٠م.

١٧– دراسات فى فقه اللغة، د. صبحى الصالح.

١٨– دراسة فى اللغة العربية ومعاجمها، د. غازى طليمات ود. عدنان خلف . . مطابع البيان التجارية ١٩٩٥م.

١٩– دعوة إلى تدبر القرآن الكريم كيف ولماذا؟، مختار شاكر كمال، دار البشير الأردن، ١٤١٥هـ – ١٩٩٥م.

٢٠– دلائل الإعجاز/ عبد القاهر الجرجانى تعليق أحمد مصطفى المراغى، القاهرة ١٩٦١م.

٢١– دلالة الألفاظ د. إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية. ١٩٧٢م.

٢٢– الرسالة للإمام الشافعى، تحقيق العلامة أحمد محمد شاكر.

٢٣– الزينة فى الكلمات الإسلامية والعربية لأبى حاتم الرازى، تحقيق الهمدانى القاهرة ١٩٥٧م.

٢٤– سر الفصاحة لابن سنان الخفاجى.

٢٥– شرح المفصل لابن يعيش، إدارة المطبعة المنيرة مصر.

٢٦– الصاحبى فى فقه اللغة لابن فارس تحقيق السيد أحمد صقر، ط عيسى الحلبى مصر.

٢٧– عبقرية اللغة العربية للأستاذ محمد المبارك، دار الفكر بيروت.

٢٨– العربية لغة العلوم والتقنية، د. عبد الصبور شاهين.

٢٩– علم اللغة العام، د. توفيق شاهين، مكتبة وهبة ط ١ /١٤٠٠ هـ – ١٩٨٠م.

٣٠- عالم اللغة عبد القاهر الجرجانى، المفتن فى العربية ونحوها، د. البدراوى زهران، دار المعارف ١٩٨١م.

٣١- علم اللغة مقدمة للقارئ العربى، د. محمود السعران، القاهرة ١٩٦٣م.

٣٢- الفائق فى غريب الحديث للزمخشرى، تحقيق أبو الفضل والبجاوى.

٣٣- الفصحى فى مواجهة التحديات / نذير مكتبى ، دار الكتاب اللبنانى ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢م.

٣٤- الفصحى لغة القرآن/ أنور الجندى ، دار الكتاب اللبنانى، ١٤٠٢ هـ -١٩٨٢م.

٣٥- فقه اللغة المقارن، د. إبراهيم السامرانى.

٣٦- فقه اللغة وسر العربية للثعالبى، تحقيق مصطفى السقا وآخرين، ط مصطفى الحلبى ١٣٩٢هـ.

٣٧- فلسفة اللغة العربية/ عثمان أمين، الدار القومية للتأليف والترجمة ١٩٦٢م.

٣٨- فى فقه اللغة والكتابة العربية، د. عماد حاتم، طرابلس - ليبيا ١٣٩١هـ - ١٩٨٢م.

٣٩- قطوف لغوية/ فتحى الخولى.

٤٠- لسان العرب لابن منظور، المطبعة الأميرية - مصر.

٤١- اللغة العربية معناها ومبناها، د/ تمام حسان - القاهرة ١٩٧٣م.

٤٢- اللغة العربية والتعريب فى العصر الحديث، د. / عبد الكريم خليفة - دار الفرقان - الأردن ط ١٤١٨هـ.

٤٣- المحتسب لابن جنى، تحقيق على النجدى ناصف وآخرين، ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

٤٤- المخصص لابن سيده.

٤٥- المزهر فى علوم اللغة للسيوطى، تحقيق جاد المولى وآخرين، ط عيسى الحلبى ١٩٥٨م.

٤٦- مشكلات حياتنا اللغوية / أمين الخولى.

٤٧- مع القرآن الكريم فى إعجازه اللغوى، د/ رشاد محمد سالم، القاهرة ١٩٩٦م.

٤٨- مع القرآن الكريم فى دراسة مستلهمة / على النجدى ناصف، ط دار المعارف.

٤٩- مقدمة معجم الصحاح، أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت ط ٤ /١٩٩٠م.

٥٠- نحو وعى لغوى، د/ مازن المبارك، مكتبة الفارابى دمشق ١٩٧٠م.

٥١- نظريات فى اللغة / أنيسة فريحة.

٥٢- نظرات فى التراث اللغوى العربى، د. عبد القادر المهيرى، دار الغرب الإسلامى، بيروت ١٩٩٣م.

* مجلة التضامن الإسلامى/ مكة المكرمة ١٣٩٥ -١٩٧٥م.

* مجلة الضياء/ دبى عدد ٧/ ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

* مجلة العربى / الكويت عدد ١٨٢ يناير ١٩٨٤م.

* مجلة لواء الإسلام/ مصر عدد ٩.

* مجلة مجمع اللغة العربية/ القاهرة عدد ١٢، ٣٣.

* مجلة المعرفة/سوريا عدد ١٩٧٦/١٧٨م.

* مجلة الوعى الإسلامى/ الكويت عدد ٢٥٨، ١٦٦

القسم الثالث

قسم اللغويات

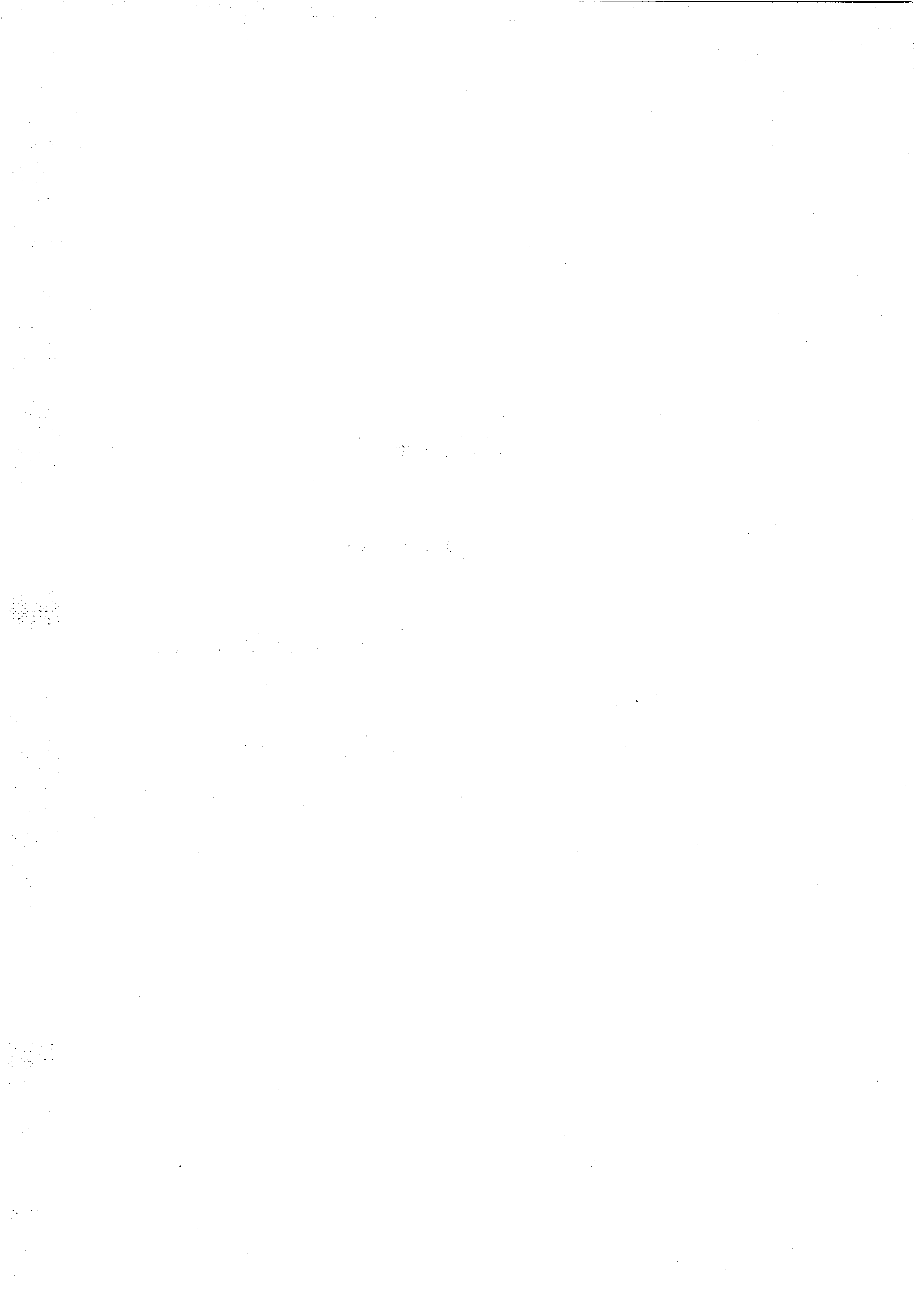
١- كشف اللثام عما تحت (ربَّ) من أحكام

د/ محمد حسين عبد العزيز

٢- رسالة موجزة في توجيه القراءات الواردة في قوله تعالي:

﴿إن هذان لساحران﴾ لشيخ الإسلام ابن تيمية -دراسة وتحليل-

د/ منيرة بنت سليمان العلولا



كشف اللثام عما تحت (رُبَّ) من أحكام

بقلم د/ محمد حسين عبد العزيز المحرصاوى

الحمدُ لله على ماأنعم به علينا، والصلاةُ والسلام على مَنْ به اهتدينا، وعلى آله وصحبه والتابعين، ومن سلك طريقه إلى يوم الدين.

أما بعد:

فإن العلماءَ الأوائلَ قد كان لهم جهدُهم المشكورُ فى جمعِ اللغة، وتقعيد القواعد، وتسجيلِ الأحكامِ الخاصَّة بالكلمة إفراداً وتركيباً، ومنْ هذه الجهودِ التى لاتنكر دراسةُ الحروف، وقد نشأت هذه الدراسةُ أولَ ما نشأتْ فى ركاب تفسير القرآن، ثم أخذت فى النمو والاستقلال حتى صارت لها كتبها الخاصة بها كالأزهية للهروى، ورصف المبانى للمالَقى، وجواهر الأدب للإربلى، والجنى الدانى للمرادى، ومغنى اللبيب لابن هشام.

ولم يكتف العلماءُ بدراسة الحروف فى مؤلَّفٍ مستقل بل تعدوا ذلك إلى تناولِ حرفٍ بعينه بالبحث والبسط فى كتاب مستقل مثل كتاب مختصر فى ذكرَ الألفات لأبى بكر بن الأنبارى، واللامات للزجاجى، والفصول المفيدة فى الواو المزيدة للعلائى.

ومن الحروف التى لم تُدرسْ بهذه الصورة (رُبَّ)، فقد تناثرتْ أحكامُه فى كتب النحو واللغة، واضطربتْ أقوالُ العلماءِ فيه قديماً وحديثاً:

فقديماً قال ابنُ السراج فى (الأصول) ٤١٨/١: «و (رُبَّ) حرفٌ قد خُولف به أخواته، واضطرب النحويون فى الكلام فيه».

وحديثاً قال الأستاذ عباس حسن فى (النحو الوافى) ٥٢٢/٢: «ليس بين حروف الجر ما يشبه هذا الحرفَ فى تعدد الآراءِ فيه، واضطرابِ المذاهب النحوية واللغوية فى أحكامه ونواحيه المختلفةَ التى منها ناحية معناه، وناحية حرفيته، وناحية زيادته أو شبهها، وتعلقه بعامل أو عدم تعلقه، ونوع الفعلِ الذى يقع بعده، والجملة التى يوصف بهِ مجروره . . . و . . .، وكان من أثرِ هذا الاضطراب قديماً وحديثاً الحكمُ على بعض الأساليب بالخطأ عند فريق، وبالصحة عند آخر، وبالقبول بعد التأويل والتقدير عند ثالث. . .»

ولما كان هذا الحرفُ بهذه الصورة من الاضطراب أردتُ أنْ ألمَّ شتاتَه، وأُنقِّيَ أحكامَه، وأحقق آراءَ العلماءِ فيه، وأجمعَ مادته العلمية فى بحثٍ مستقل يناقش قضاياه، ويحلُّ مشكلاتِه وسَميته :

«كشْف اللِّثَام

عمَّا تحتَ (رُبَّ) مِنْ أحكام»

وقد اشتمل هذا البحثُ على مقدمةٍ وخمسة فصولٍ تقفوها الخاتمةُ ثم فهرس المصادر والمراجع، ثم فهرس عام بمحتويات البَحث.

المقدمة: وفيها بيانُ سببِ اختيارى هذا البحثَ، والخطةُ التى انتهجتُها.

الفصل الأول: رُبَّ

وفيه ستة مباحث:

المبحث الأول : معناها

وذكرتُ فى هذا المبحثِ أنَّ فى بيان معناها ثمانيةَ آراءٍ، ثم حققتُ رأيَ الخليل وسيبويه، وبينت تناقضَ الزمخشرى فى بيان معناها.

المبحث الثاني: لغاتها

وقد ذكرتُ أنَّ فيها سبعَ عشرةَ لغةً، ثم تعرضتُ للخلافِ فى أصل وضع (رُبَّ)، والخلافِ فى التاء اللاحقة لها فى بعض اللغات، والوقفَ عليها.

المبحث الثالث: الخلاف فيها منْ حيث الاسمية والحرفية.

وقد ذكرتُ رأىَ الكوفيين ومَنْ وافقهم وأدلتِهم، ورأي البصريين ومَنْ وافقهم وأدلتهم، ثم رجحتُ رأىَ البصريين ورددتُ أدلة الكوفيين، وفى أثناء ذلك بينت تناقض الأخفش حيث حكِى عنه القولُ بحرفية (ربَّ) والقول باسميتها.

المبحث الرابع: صدارتها

وقد ذكرتُ أنَّ القولَ بوجوب صدارتها هو ماذهب إليه أكثرُ العلماء، ولم يخالفْ فى ذلك إلا أبو حيان الذىَ غلَّط بعضَ العلماء الذين أوجبوا صدارتها،

وقد رددتُ تغليطَه هذا.

المبحث الخامس: وقوعها جواباً

وقد ذكرتُ أنَّ الخلافَ هنا إنما هو في التقدير وعدمه.

المبحث السادس: حذفها

وفيه خمسُ مسائلَ:

المسألة الأولى: حذفها بعد الواو

المسألة الثانية : حذفها بعد الفاء

المسألة الثالثة: حذفها بعد بل

المسألة الرابعة : حذفها بعد ثُمَّ

المسألة الخامسة: حذفها دون الأحرف السابقة.

الفصل الثاني: مدخول (رُبّ)

وفيه أربعةُ مباحثَ :

المبحث الأول: معناه

المبحث الثاني: حكمه مِنْ حيث التعريفُ والتنكيرُ

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: حكمه إذا كان اسماً ظاهراً

المسألة الثانية: حكمه إذا كان ضميراً، وفيها ذكرتُ خلافَ العلماء في حكم دخول (رُبَّ) على الضمير، ونوعِ هذا الضمير، وشروطِه وخلافِ العلَماء في بعض هذه الشروط.

المبحث الثالث: إعرابه

المبحث الرابع: الفصل بين (رُبَّ) ومجرورها

الفصل الثالث: تابع مجرور (رُبَّ)

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: وصف مجرور (رُبَّ)

وفيه بينتُ خلافَ العلماء وأدلتهم، ثم حققتُ رأيَ سيبويه، والمبرد، وابن عصفور فى وصف مجرور (رُبَّ).

المبحث الثاني: العطف على مجرور (رُبَّ)

وفيه تحدثتُ عن شروطِ العطف فى نحو (رُبَّ رجلٍ وأخيه)، والخلاف فى جواز القياس عليه.

الفصل الرابع: مُتَعَلَّقُ (رُبَّ)

وفيه ثلاثةُ مباحثَ:

المبحث الأول: الخلاف فى احتياج (رُبَّ) إلى متعلق

المبحث الثاني: الخلاف فى المتعلق مِنْ حيث ذكرهُ وحذفهُ

وهذا المبحثُ قائم على رأى مَنْ يثبت متعلقاً لـ (رُبَّ)

المبحث الثالث: الخلاف فى المتعلق مِنْ حيث زمنهُ

وفى أثناء الحديث عن هذا الخلاف بينت تناقض أبى حيان.

الفصل الخامس: اتصال (ما) بـ (رُبَّ)

وفيه أربعةُ مباحثَ:

المبحث الأول: معنى (رُبَّما)

المبحث الثاني: ما يأتى بمعنى (رُبَّما)

وفيه ثلاثُ مسائلَ:

المسألة الأولى: مجيء (بما) بمعنى (ربما)

المسألة الثانية: مجيء (مما) بمعنى (ربما)، وفيها حققتُ رأى سيبويه

حيث ذكر محققُ (المقتضب) أنَّ مَنْ لم ينسب القول بجواز مجيء (مما) بمعنى (ربما) إلى سيبويه فلأنه لم يقف على كلامه، وذكرت أن كلام سيبويه ليس فيه تصريح بذلك.

المسألة الثالثة: مجيء (قد) بمعنى (ربما).

المبحث الثالث: أوجه استعمال (ما) بعد (رُبَّ)

المبحث الرابع: مدخول (رُبَّما)

وفيه أربعُ مسائلَ:

المسألة الأولي: الخلاف في مدخول (ربما) مِنْ حيث الاسمية والفعليةُ.

المسألة الثانية: الخلاف في زمن الفعل بعد (ربما)، وفيها ذكرتُ كلامَ العلماءِ في قوله تعالى ﴿رُبَمَا يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين﴾ (الحجر/٢)

المسألة الثالثة: توكيد الفعل بعد (ربما).

المسألة الرابعة: حذف الفعل بعد (ربما).

الخاتمة: وفيها ذكرت أهمَّ نتائج البحث.

ثم بعد ذلكِ فهرس المصادر والمراجع، ونظراً لكثرتها لم أذكر فيها أكثر الكتب التي رجعت إليها مرة واحدة، وكذلك التي رجعت إليها ولم أجد فيها بغيتي.

ثم فهرس عام بمحتويات البحث.

هذا وقد عُنِيتُ في هذا البحث بما يلي:

١- اتباع المنهج التاريخي في دراسة آراء العلماء، وفي ترتيب المراجع.

٢- تقرير القواعد من خلال الشواهد الشعرية حيث بلغ جملةُ ما استشهدتِ به في هذا البحث سبعةً وتسعين شاهداً عدا المكرر، وعدا بيت لأبي تمام أوردته على سبيل التمثيل لا الاستشهاد.

٣- إعطاء الأبيات التي أوردتها رقماً من اليمين، فإذا تكرر البيت أعطيته الرقم نفسه من اليسار.

٤- تحقيق الآراء وتنقيتها مما علق بها مِنْ شوائبَ.

٥- أني لم أدخر وسعاً فى تتبع كل مسألة فيما تيسر لى من مراجع قديمة وحديثة.

٦- المقارنة بين الكتب وإثبات ما فيها من اختلاف.

٧- إثبات الرأي المختار عقب دراسة كل مسألة، معضداً ذلك بالأدلة متى استطعت إلى ذلك سبيلاً.

وبعدُ

فأتقدم بأسمى آيات الشكر والتقدير والعرفان إلى كل من ساعدنى فى عملى هذا، أو يسر لى أمراً، أو أسدى إلى نصحاً.

وأتوجه إلى الله ضارعاً أن يجعل عملى هذا خالصاً لوجهه الكريم، وأن يحوز الرضا ويحظى بالقبول، إنه نعم المولى ونعم النصير.

وآخر دعوانا أن الحمدُ لله رب العالمين

وصلى الله على سيدنا محمد

وعلى آله وصحبه أجمعين ، ،

د/ محمد حسين عبد العزيز المحرصاوي

الفصـــل الأول

«رُبَّ»

وفيه ستةُ مباحث –:

المبحث الأول: معناها

المبحث الثاني: لغاتها

المبحث الثالث: الخلاف فيها مِنْ حيث الاسميةُ والحرفيةُ

المبحث الرابع: صدارتها

المبحث الخامس : وقوعها جواباً

المبحث السادس: حذفها، وفيه خمسُ مسائلَ:

المسألة الأولى: حذفها بعد الواو.

المسألة الثانية: حذفها بعد الفاء

المسألة الثالثة: حذفها بعد بل.

المسألة الرابعة: حذفها بعد ثُمَّ.

المسألة الخامسة: حذفها دون الأحرف السابقة.

المبحث الأول

معناها

اختلف العلماء فى بيان معنى (رُبَّ) على ثمانية آراءٍ:

١- انها للتقليل دائماً:

وهذا المعنى هو ماذهب إليه كبراءُ البصريين ومشاهيرُهم كعيسى بن عمر، وأبِي عمرو بن العلاء، ويونس، والأخفش الأوسط، وأبى زيد الأنصارى، وأبى عمر الجرمى، والمازنى، والمبرد.

وكذلك أكثرُ الكوفيين كمعاذ بن مسلم، والكسائى، والفراء، وهشام الضرير، وابن سعدان.

وكذلك أكثرُ البغداديين كالزجاج، وابن السراج، والسيرافى، وأبى على الفارسى، والرمانى، وابن جنى.

وكذلك بعضُ المتأخرين كالهروى، والجرجانى، وابن الطراوة، وابن الشجرى، والصيمرى، والجزولي، والسكاكى، وابن يعيش، والشلوبين، وابن الحاجب، وابن عصفور، والمرادى.(١)

ويبدو أنه لكثرةِ الذاهبين إلي أن معنى (رُبَّ) التقليلِ، قال الزجاجُ: «فأما مَنْ قال: إنَّ (رُبَّ) يعني بها الكثير، فهذا ضد ما يعرفه أهل اللغة».

وزعم الرازى الاتفاق على أن معنى (رُبَّ) التقليل.(٢)

---

(١) انظر المقتضب ١٣٩/٤، ٢٨٩، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج ١٧٢/٣، والأصول ٤١٦/١، والإيضاح العضدي ص ٢٥١، واللمع ص ١٥٧، والأزهية ص ٢٥٩، والمقتصد ٨٢٨/٢، ورسائل ونصوص في اللغة ص ٢٣٤، وأمالي ابن الشجري ٤٦/٣، والتبصرة والتذكرة ٢٨٦/١، والمقدمة الجزولية ص ١٢٥، ومفتاح العلوم ص ١٠٠، وشرح المفصل ٢٧/٨، والتوطئة ص ٢٢٨، وشرح المقدمة الجزولية ٨٢٠/٢، وشرح جمل الزجاجي ٥٠٠/١، وشرح الكافية ٢٨٦/٤، وارتشاف الضرب ٤٥٥/٢، والتذييل ١١٩٧/٤، والجني الداني ص ٤٤٠، وتمهيد القواعد ٢٥٧/٤، والهمع ٢٥/٢.

(٢) انظر معاني القرآن وإعرابه للزجاج ١٧٣/٣، ومفاتيح الغيب ٣٨٠/٩، والبحر المحيط ٤٤٢/٥.

وماقاله الزجاجِ وزعمه الرازى ليس بسديدٍ؛ لما سيأتى مِنْ بيان آراء باقى العلماء فى معنى (ربّ).

٢- انها للتكثير دائماً:

وإليه ذهب ابنُ درستويه، وجماعةٌ [١]، وصاحبُ العين، وسيأتى تحقيقُ رأيه[٢].

ونسب ابنُ أبى الربيع هذا الرأي إلى الكوفيين[٣].

٣- انها للتقليل غالباً وللتكثير نادراً:

وإليه ذهب العلائى، والفيومى، والسيوطى[٤].

٤- انها للتكثير كثيراً وللتقليل قليلاً:

وإليـه ذهب ابنُ مـالك، والرضى، وابن هشـام، والشـيخ خـالد الأزهرى، والأُشمونى، والخضرى[٥].

يقول ابن هشام: «ونظير (رُبَّ) فى إفادة التكثير (كم) الخبرية، وفي إفادته تارة وإفادة التقليل أخرى (قد) . . . وصيغ التصغير، تقول حجيرٍ ورجيلٍ، فتكون للتقليل. . . إلا أن الغالبَ فى (قدَ) والتصغير إفادتهما التقليل؛ و(ربَّ) بالعكس»[٦].

وهل إفادتُها التكثيرَ كثيراً والتقليلَ قليلاً بحسب الوضع أوْ لا ؟

أجاب الرضى عن هذا بقوله: «. . . التقليل أصلها، ثم تُسْتَعمل فى معنى التكثير حتى صارت فى معنى التكثير كالحقيقة، وفى التقليل كالمجاز

(١) انظر الجني الداني ص ٤٤٠، ومغني اللبيب ص ١٨٠، والمنهل الصافي ص ٨٧٣، والتصريح ٢/١٨، والهمع ٢/٢٥، وحاشية عبادة ١/١٣٧، وابن درستويه وآراؤه النحوية ص ١٢٠.
(٢) انظر ص ٤٨١ من هذا البحث.
(٣) انظر البسيط ٢/٨٥٩.
(٤) انظر الفصول المفيدة في الواو المزيدة ص ٢٤٩، والمصباح المنير ١/٢١٤ (ر.ب.ب) والإتقان ١/٢١٢، والهمع ٢/٢٥.
(٥) انظر التسهيل ص ١٤٧، وشرحه ٣/١٧٤، وشواهد التوضيح والتصحيح ص ١٠٤، وشرح الكافية ٤/٢٨٧، وأوضح المسالك ٣/٥١، ومغني اللبيب ص ١٨٠، والتصريح ٢/١٨، وشرح الأشموني ٢/٢٢٩، وحاشية الخضري ١/٢٢٨.
(٦) مغني اللبيب ص ١٨١.

المحتاج إلى قرينة».[1]

٥- انها موضوعة للتقليل والتكثير من غير غلبة في احدهما:

فهى من الأضداد، وهذا ما اختاره صاحبُ (ائتلاف النصرة)[2].

ونسب أبو حيان هذا الرأيَ إلى الكوفيين[3].

ولم أر مَنْ ذكر ذلك غيره، والذى صرَّح به ناظرُ الجيش أنه رأيُ بعضِ المتأخرين[4]، وذكر أبو حيان أيضاً والمرادى أن هذا رأى الفارسى فى كتاب (الحروف) له[5].

وأرى أن هذا خطأٌ، وأن (الفارسى) محرفة من (الفارابى)؛ لأن الفارسيَّ ليسِ له كتاب بهذا الاسم، والفارابى له كتاب بهذا الاسم[6]، وهذا ما صرح به ابن السِّيد حيث قال: «ورأيت الفارابي قد ذكر فى كتاب (الحروف) أنها تكون تكثيراً أو تقليلاً»[7].

وصرح به أيضاً العلائى حيث قال: «وقال الفارابى فى كتاب (الحروف): إنها للتقليل وللتكثير، فجعلها مشتركة بينهما»[8].

والعجب بعد هذا من السيوطى حيث نسب إلى أبى نصر الفارابى القولَ بأن (رُبَّ) للتقليل غالباً والتكثير نادراً[9].

ولعل الفارابى له فى هذه المسألة رأيان.

٦- انها لم توضع لواحدٍ منهما، بل هى حرفُ إثباتٍ لايدل على تكثيرٍ ولا تقليلٍ، وإنما يفهم ذلك من خارجٍ:

وإليه ذهب أبو حيان[10].

---

(١) شرح الكافية ٢٨٧/٤، وانظر أيضا "الفوائد الضيائية ٣٢٧/٢.
(٢) انظر ائتلاف النصرة ص ١٤٥.
(٣) انظر ارتشاف الضرب ٤٥٥/٢، والتذييل ١١٨٩/٤.
(٤) انظر تمهيد القواعد ٢٥٨/٤.
(٥) انظر ارتشاف الضرب ٤٥٥/٢، والتذييل ١١٨٩/٤، والجني الداني ص ٤٤٠.
(٦) انظر الأعلام ٢٠/٧.
(٧) رسائل ونصوص في اللغة ص ٢٣٥، ٢٣٦.
(٨) الفصول المفيدة ص ٢٥٠.
(٩) انظر الهمع ٢٥/٢.
(١٠) انظر ارتشاف الضرب ٤٥٥/٢ ،والبحر ٤٤٢/٥، والتذييل ١١٩٠/٤، والنهر المادة ٤٤٣/٥.

٧- انها للتكثير في موضع المباهاة والافتخار، وللتقليل فيما عدا ذلك:

وإليه ذهب الأعلمُ، وابن السّيد البطليوسى[١].

٨- انها لمبهم العدد تكون تقليلاً وتكثيراً:

وإليه ذهب ابنُ طاهر، وابنُ البادش، وابنُ خروف[٢].

بيان رأى الخليل فى معنى [رب]:

أ- ذكر ابنُ السّيد البطليوسى أن رأى الخليل هو أن (رُبَّ) للتقليل، ونقل ذلك عن ابن السيد: العلائى[٣].

وذكر ذلك أيضاً صاحبُ البسيط، ونقله عنه: أبو حيان، والسيوطى[٤].

وذكره أيضاً ابنُ عقيل[٥].

ب- قال الخضراوى: «كون (رُبَّ) للتكثير هو المشهور عند الخليل»، ونقل ذلك عنه: أبو حيان، وناظرُ الجيش[٦].

وذكر السيوطى أن القول بأن (رُبَّ) للتكثير دائماً يُروى عن الخليل[٧].

جـ - ذكر ابنُ السيد أن صاحبَ كتاب (العين) صرح بأن (رب) للتكثير، وأنه لم يذكر أنها تجئ للتقليل، ونقل ذلك عن ابن السيد: العلائى[٨].

وذكر ذلك أيضاً الشلوبين.[٩]

وذكره أيضاً صاحبُ الإفصاح، ونقله عنه: أبو حيان، والمرادى[١٠].

---

(١) انظر رسائل ونصوص في اللغة ص ٢٤٧، والهمع ٢٥/٢.
(٢) انظر ارتشاف الضرب ٤٥٦/٢، والتذييل ١١٩٩/٤، وتمهيد القواعد ٢٥٨/٤، والهمع ٢٥/٢، وابن الباذش النحوي ص ٥٧.
(٣) انظر رسائل ونصوص في اللغة ص ٢٣٤، والفصول المفيدة ص ٢٥٠.
(٤) انظر ارتشاف الضرب ٤٥٥/٢، والتذييل ١١٩٧/٤، والهمع ٢٥/٢.
(٥) انظر المساعد ٢٨٥/٢.
(٦) انظر التذييل ١١٩٩/٤، وتمهيد القواعد ٢٥٧/٤، ٢٥٨.
(٧) انظر الهمع ٢٥/٢.
(٨) انظر رسائل ونصوص في اللغة ص ٢٣٤، ٢٣٥، والفصول المفيدة ص ٢٥١.
(٩) انظر شرح المقدمة الجزولية الكبير ٨٢١/٢.
(١٠) انظر ارتشاف الضرب ٤٥٥/٢، والتذييل ١١٩٩/٤، والجني الداني ص ٤٤٠.

وذكره أيضاً صاحبُ البسيط، ونقله عنه: أبو حيان، والسيوطى[1].

فمما سبق يتبين لنا ما يلى:

١- أن الخليل يُرْوَى عنه القولُ بأن معنى (رُبَّ) هو التقليل، ويُرْوَى عنه أيضاً أنها للتكثير، والأشهر الأول.

٢- أن صاحب كتاب (العين) - فى هذه المسألة - ليس هو الخليل بن أحمد الفراهيدى - كما ذهب إلى ذلكِ بعضهم[٢]، وكما هو المتبادر إلى الذهن - إذ ليس من المعقول أن يقول ابن السيد: «فوجدت كبراء البصريين ومشاهيرهم مجتمعين على أنها للتقليل وأنها ضد (كَمْ) فى التكثير كالخليل، وسيبويه، و . . . . . . و . . . . . . ولم أجد لهم مخالفاً فى ذلك إلا صاحب كتاب (العين) فإنه صرح بأنها للتكثير ولم يذكر أنها للتقليل»[٣]، ثم بعد ذلك نقول: إن صاحب العين هو الخليل.

وقد ذكر السيوطى أن نسبة كتاب (العين) إلى الخليل ليست محلَّ اتفاق؛ حيث ذهب بعضهم إلى أنه لليث بن نصار بن سيّار الخراسانى[٤]

فإن كان المراد - هنا - بكتاب (العين) هو ذلك الكتاب المعجمى تبين لنا أن العلماء الذى نقلوا عن صاحب العين: كون (رُبَّ) للتكثير، يرون أن (العين) ليس للخليل.

والنص الذى ورد فى كتاب (العين) وهو: «و (رُبَّ): كلمة تفرد واحداً من جميع يقع على واحد يعنى به الجميع، كقولك: ربَّ خيرٍ لقيته، ويقال: ربتما كان ذلك»[٥]، ليس قاطعاً فى الدلالة على أن معنى (ربَّ) التقليل أو التكثير، فقوله : «تفرد واحداً من جميع» يفيد أنها للتقليل، وقوله: «واحد يعنى به الجميع» يفيد أنها للتكثير.

---

(٢) انظر ارتشاف الضرب ٢/ ٤٥٥، والتذييل ٤/١١٩٨، والهمع ٢/ ٢٥.

(٢) انظر تعليق محقق ارتشاف الضرب ٢/ ٤٥٥، وتعقيب محقق شرح المقدمة الجزولية الكبير ٢/ ٨٢١ عليه.

(٣) رسائل ونصوص في اللغة ص ٢٣٤، ٢٣٥.

(٤) انظر المزهر ١/ ٧٧.

(٥) كتاب العين ٨/ ٢٥٨.

هذا إذا كان المراد بكتاب (العين) هو ذلك الكتاب المعجمى، ولعل العلماء الذين حكوا عن صاحب كتاب (العين) القول بأن (رُبَّ) للتكثير، يقصدون كتاباً آخر يسمى بهذا الاسم، وهو ليس للخليل قطعاً، كما سبق بيانه.

بيان رأي سيبويه في معنى (رُبّ):

اختلف العلماءُ فى بيان رأى سيبويه فى معنى(رُبَّ):

فنسب إليه القول بأن معناها التكثير: ابنُ خروف، والخضراوى، وابنُ مالك[1].

والذى حمل هؤلاء على القول بذلك قولُ سيبويه: «اعلم أن لـ (كَمْ) موضعين:

فأحدهما: الاستفهام، وهو الحرف المستفهم به، بمنزلة (كيف) و (أين).

والموضع الآخر: الخبر ومعناها معنى (رُبَّ)»[2].

وقوله: « واعلم أن (كَمْ) فى الخبر بمنزلة اسم يتصرف فى الكلام غير منون، يجر مابعده إذا أسقط التنوين، وذلك الاسم نحو (مائتى درهم)، فانجرَّ (الدرهم) لأن التنوين ذهب ودخل فيما قبله، والمعنى معنى (ربَّ)، وذلك قولك: كم غلام لك قد ذهب»[3].

وقوله: «واعلم أن (كَمْ) فى الخبر لاتعمل إلا فيما تعمل فيه (رُبَّ)؛ لأن المعنى واحد، إلا أن (كم) اسم، و(ربَّ) غير اسم بمنزلة (من)، والدليل عليه أن العربَ تقول: كم رجلٍ أفضلَ منك، تجعله خبر (كَمْ)، أخبرناه يونس عن أبى عمرو»[4].

وقوله: «(رُبَّ) إنما هى للعدّة بمنزلة (كَمْ)» [5].

وجهُ الاستدلال مِنْ هذا الكلام على أن معنى (رُبَّ) عنده التكثير، أنه لا

(١) انظر التسهيل ص ١٤٧، وشرحه ١٧٧/٣، وشواهد التوضيح ص ١٠٤، والتذييل ١١٩٤/٤، والجنى الداني ص ٤٤٥، والمساعد ٢٨٤/٢، وتمهيد القواعد ٢٥١/٤، ٢٥٧.
(٢) الكتاب ١٥٦/٢.
(٣) السابق ١٦١/٢.
(٤) السابق ١٦١/٢.
(٥) السابق ٢٧٤/٢.

خلاف فى أن (كم) الخبرية معناها التكثير، فحَمْلُه (كم) الخبرية على (رُبَّ) دليل على أن (رُبَّ). مساوية لـ (كم) الخبرية فى المعنى(١).

وقول سيبويه أيضاً: «و (كأين) معناها معنى (رُبَّ)»(٢)

فنراه يحمل (كأين) وهى للتكثير بلا خلاف على (رُبَّ)، فيكون معناها كمعناها.

وقوله أيضاً: « وتكون (قد) بمنزلة (ربما)، وقال الشاعر الهذلى:

[١] قَدْ أترُكُ القِرْنَ مصفرًّا أناملُه   كأنَّ أثوابَه مُجَّتْ بفِرْصادِ(٣)

كأنه قال: ربماً»(٤).

وجهُ الاستدلال من هذا الكلام أنَّ الإنسانَ لا يفخر بما يقع منه على سبيل الندرة والقلة، وإذا كان الأمر كذلك لم تكن (قد) للتقليل، وإنما هى للتحقيق الذى يناسبه التكثير، وبذلك حمِلَتْ (قد) على (ربما)، وهذا الحمل يبين أن معنى (ربما) التكثير.

ونسبَ إلى سيبويه القولَ بأن معناها التقليل:

الجرجانىُّ.

وابنُ السيد البطليوسى، ونقل ذلك عنه: العلائىُّ.

وصاحبُ البنسيط، ونقل ذلك عنه: أبو حيان، والمرادى، والسيوطى.

وابنُ أبى الربيع.

وابنُ عقيل.(٥)

---

(١) انظر شرح التسهيل ١٧٨/٣.   (٢) الكتاب ١٧١/٢.

(٣) من البسيط، والهذلي هو شماس، كما ذكر الأعلم في تحصيل عين الذهب ص ٥٧٦، ولم يرد البيت في ديوان الهذليين، والصواب أنه لعبيد بن الأبرص في ديوانه ص ٤٩، والقِرْن: المثل في الشجاعة، ومصفراً أنامله: ميتاً، وخص الأنامل لأن الصفرة إليها أسرع، ومُجَّت: دَميَت والمراد صبغت، والفرصاد: التوت، شبه الدم بحمرة عصارته. انظر المقتضب ١٨١/١، وكتاب الشعر ٣٩١/٢، والخزانة ٢٥٣/١١، وشرح أبيات مغني اللبيب ١٠٣/٤.

(٤) الكتاب ٢٢٤/٤.

(٥) انظر المقتصد ٨٢٩/٢، ورسائل ونصوص في اللغة ص ٢٣٤ والكافي ٦٢١/٢ وارتشاف الضرب ٤٥٥/٢، والتذييل ١١٩٦/٤، والجني الداني ص ٤٣٩، ٤٤٠، والفصول المفيدة ص ٢٥٠، والمساعد ٢٨٥/٢، والهمع ٢٥/٢.

والقولُ بأن هؤلاء نقلُهم غيرُ صحيح، أو أنهم فهموا كلام سيبويه على غير وجهه[1] ، فيه نظر؛ لأنهم حينما ذكروا أن معنى (رُبَّ) عند سيبويه التقليل نظروا إلى:

١- أن سيبويه إذا تكلم على الشواذّ فى كتابه فمِنْ عادته فى كثير منها أن يقول : «رُبَّ شيءٍ هكذا» يريد: أنه نادر قليل، ومن ذلك قوله فى باب (ما أُجرى مَجرى ليس فى بعض المواضع بلغة أهل الحجاز ثم يصير إلى أصله) :

«... وزعموا أن بعضهم قال، وهو الفرزدق:

[٢] فأصبحوا قدْ أعاد اللهُ نعمتَهم إذ هم قريشٌ وإذ مامثلَهم بشرُ[2]

وهذا لا يكاد يعرف، كما أن ﴿لاتَ حين مناصٍ﴾ (ص/٣) كذلك و رُبَّ شيءٍ هكذا، وهو كقول بعضهم: هذه ملحفة جديدة، فى القلة»[3]

فكيف يُتَوَهَّمُ عليه أنه أراد بحَمْل (كَمْ) على (رُبَّ) أنها مثلُها فى الكثرة، وهو يستعملها فى كلامه، وما يستعمله يتكلم عليه فى مسائل كتابه بضد ذلك[4]

٢- أن قول العرب - إذا مدحوا الرجل -: «رُبَّه رجلاً» قد ذكره سيبويه[5] ، وقد اتفق البصريون والكوفيون على أنه تقليل محضٍ لا يُتَوَهَّمُ فيه كثرة: لأن الرجلَ لا يُمدَحُ بكثرة النظراء والأشباه، بل يُمدح بقلة النظير أو عدمه بالجملة، وإنما يريدون بقولهم: «ربه رجلاً» أنه قليلٌ غريب فى الرجال، كأنهم قالوا : «ما أقلّه فى الرجال» أي: ما أقلَّ نظيرَه، ويدل على ذلك

(١) انظر مافهم علي غير وجهه من كتاب سيبويه ص ١٠.
(٢) من البسيط، للفرزدق في ديوانه ص ٢٢٣، واستشهد به علي إعمال (ما) الحجازية مع تقدم خبرها علي اسمها ، انظر المقتضب ١٩١/٤، وتحصيل عين الذهب ص ٨٥، وشرح الأشموني١/٢٤٨، والخزانة ١٣٣/٤، ١٣٨.
(٣) الكتاب ١/ ٦٠، وعلق محققه علي (هذه ملحفه جديدة) فقال: «وذلك لأن (فعيلاً) بمعني (مفعول) حكمه ألا تلحقه هاء التأنيث إذا ذكر موصوفه . . . ».
(٤) انظر رسائل ص ٢٣٥، ٢٣٦، والفصول المفيدة ص ٢٥١.
(٥) انظر الكتاب٢/١٧٦.

تصريحُهم في المدح بلفظ القلة في نحو قولهم: «قلَّ مَنْ يقول هذا، وقلَّ مَنْ يعلم ذلك إلا زيد» ونحو ذلك[1].

٣- أن قولَ سيبويه: «إن (كَمْ) معناها معنى (رُبَّ)»، لادليل فيه على أن (رُبَّ) للتكثير مثل (كَمْ)؛ لأن كلَّ مَنْ شرح كتاب سيبويه لم يقل أحدٌ منهم: إن سيبويه أراد بهذا الكلام أن (ربَّ) للتكثير.

وقد فسَّر ابنُ درستويه، والفارسي، والرماني وغيرُهم كلامَ سيبويه: «إن (كم) معناها (رب)» بأنه يريد أن (كم) تشارك (ربَّ) في أنهما يقعان صدراً، وأنهما لا يدخلان إلا على نكرة، وأن الاسمَ المذكور بعدهما يدل على أكثرَ من واحد، وإن كان الاسم الواقع بعد (كَمْ) يدل على كثير، والاسم الواقع بعد (ربَّ) يدل على قليل، فيختلفان في هذا الوجه، ويختلفان أيضاً في أن (كم) اسم، و(ربَّ) حرف[2].

٤- أن العربَ تحمل الشيءَ على النقيض كما تحمله على النظير[3].

ومنَ الإنصاف أن نقول: إن قول سيبويه: «و (كأيِّن) معناها معنى (رُبَّ)»[4]، لا يتأتى فيه التفسيرُ السابق؛ لأن (كأين) ليس حكمها حكم (ربَّ)؛ لأنها قلما تجرّ، وإنما ينتصب تمييزها أو يدخل عليه حرفُ الجر[5].

وبعدُ فأرى-دفعاً للتناقض وجمعاً بين كلام سيبويه واستعماله - أن (رُبَّ) عنده تستعمل للتقليل والتكثير، وأن حمْل (كم) و(كأين) على (رُبَّ) حملٌ على الجهة التي تناسبهما من (ربَّ) وهي جهة الكثرة، وأن هذا لاينافي أن (ربَّ) لها جهة أخرى وهي القلة وهي ما استعملها سيبويه في كلامه.

بيان رأي الزمخشري في معني (رُب):

اتسم رأيُ الزمخشري في بيان معنى (رُبَّ) بالتناقض، حيث صرح في (المفصل) بأنها للتقليل[6]، وكلامه في (الكشاف) عند تفسير قوله تعالى

---

(١) انظر رسائل ص ٢٣٨، ٢٣٩، والجني الداني ص ٤٤٣، والفصول المفيدة ص ٢٥٢.
(٢) انظر رسائل ص ٢٣٦، والجني الداني ص ٤٤٧، والفصول المفيدة ص ٢٥٢.
(٣) انظر رصف المباني ص ٢٦٨.
(٤) الكتاب ٢/١٧١.
(٥) انظر تمهيد القواعد ٤/٢٥٧، وشرح الأشموني ٤/٨٥.
(٦) انظر شرح المفصل ٨/٢٦، والإيضاح في شرح المفصل ٢/١٤٩.

﴿ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين﴾ (الحجر/٢) يقتضى أيضاً أنها للتقليل؛ حيث قال: «فإن قلت: فما معنى التقليل؟ قلت: هو وارد على مذهب العرب فى قولهم: لعلك ستندم على فعلك، وربما ندم الإنسان على ما فعل، ولايشكُّون فى تندمه ولا يقصدون تقليله، ولكنهم أرادوا لو كان الندم مشكوكاً فيه أو كان قليلاً لحق عليك ألا تفعل هذا الفعل؛ لأن العقلاء يتحرزون من التعرض للغم المظنون كما يتحرزون من المتيقن، ومن القليل منه كما من الكثير، وكذلك المعنى فى الآية: لو كانوا يودون الإسلام مرة واحدة فبالحرى أن يسارعوا إليه، فكيف وهم يودونه فى كل ساعة»[(١)].

والقولُ بأن (رُبَّ) معناها التقليل عند الزمخشرى هو ما حكاه عنه ابنُ هشام الخضراوى، وأبو حيان، والشمنى[(٢)].

وقد صرَّح الزمخشرى فى مواضعَ أخرى من (الكشاف) بأن معناها التكثير:

– عند تفسير قوله تعالى ﴿قد نرى تقلب وجْهكَ فى السماء﴾ (البقرة/١٤٤) فقال: « . . . . ﴿قد نرى﴾ ربما نرى، ومعناه كثرة الرؤية كقوله:

قد أتركُ القِرْنَ مصفرًا أناملُه . . . . [١]» [(٣)]

– وعند تفسير قوله تعالى ﴿قد نعلمُ إنه ليحزنُك الذى يقولون﴾ (الأنعام/٣٣) حيث قال: «(قد) فى ﴿قد نعلم﴾ بمعنى (ربما) الذى يجئ لزيادة الفعل وكثرته»[(٤)]

– وعند تفسير قوله تعالى ﴿قد يعلمُ اللهُ الذين يتسللون منكم لواذاً﴾ (النور/٦٣) حيث قال: «أدخل (قد) ليؤكد علمه بما هم عليه من المخالفة عن الدين والنفاق، ومرجع توكيد العلم إلى توكيد الوعيد، وذلك أن (قد) إذا دخلت على المضارع كانت بمعنى (ربما) فوافقت (ربما) فى خروجها إلى معنى التكثير»[(٥)]

---

(١) الكشاف ٣٨٦/٢.
(٢) انظر البحر ٤٤٤/٥، والتذييل ١١٩٩/٤، وتمهيد القواعد ٢٥٨/٤، والمنصف للشمني ٢٧٣/١.
(٣) الكشاف ٣١٩/١.
(٤) الكشاف ١٤/٢.
(٥) الكشاف ٧٩/٣، وانظر الخزانة ٥٣٩/٦.

وقد كان ابن مالك دقيقاً حينما حكى عن الزمخشرى الرأيين معاً[1].

الراي المختار:

بعدَ عرض آراءِ العلماء في بيان معنى (رُبَّ)، وبيان رأي الخليل، وسيبويه، والزمخشرِيَ، أرى أن (ربَّ) من الأضداد، فتستعمل فى التقليل والتكثير، وأن تحديدَ أحد هذين المعنيين إنما يُفْهم مِنْ أمر خارج أو بقرينة، فنحو قول رجل من أزد السراة، أو هو عمرو الجنبى:

[٣] ألا رُبَّ مولودٍ وليس له أبٌ ... وذى ولدٍ لم يَلْدَه أبوانِ

وذى شامةٍ سوداء فى حُرِّ وجهه ... مجللةٍ لا تنقضى بأوانِ

ويكمل فى تسعٍ وخمسٍ شبابهُ ... ويهرم فى سبعٍ معاً وثمانِ[2]

يتعين فيه أن تكون (رُبَّ) للتقليل، فإن المولود الذى ليس له أب هو عيسى – عليه السلام– والذى له ولد ولم يلده أبوان هو آدم – عليه السلام – وصاحب الشامة هو القمر، فـ (ربَّ) فِي جميع هذا دخلت على ماهو واحد لا ثانى له فتحدِيد المراد من معنى (ربّ) إنما هو من أمر خارج وهو علمنا بانفراد جميع ما ذكِر.

وكقول زُهَير يمدح حصن بن حذيفة بن بدر الفزارى:

[٤] وأبيضَ فيَّاضٍ يداه غمامه ... على مُعْتَفيه ما تُغِبُّ نوافلُهْ[3]

فإن الواو فى (وأبيض) واوِ (رُبَّ)، ويتعين أن تكون للتقليل، إذ لا وجه هنا للتكثير؛ لأنه أراد بالأبيض: من يمدحه وهو حصن، ولم يرد جماعة كثيرة هذه صفتهم، بدليل قوله بعد ذلك بعدة أبيات:

---

(١) انظر شرح التسهيل ١٧٦/٣، ١٨، ١٨١.

(٢) الأبيات من الطويل، وروي الأول (عجبت لمولود) ولا شاهد في البيت علي هذه الرواية، انظر الكتاب ٢٦٦/٢، ١١٥/٤، وتحصيل عين الذهب ص ٣٣٩، وشرح جمل الزجاجي ٥٠٠/١، والجني الداني ص ٤٤١، والتصريح ١٨/٢، والخزانة ٣٨١/٢.

(٣) من الطويل، في ديوانه ص ١١١، وتروي قافيته (فواضله)، وفياض: سخيٌّ، ويداه غمامه: تمطر يداه بالإعطاء، والمعتفون: الذين يأتونه يطلبون ماعنده، ماتغب نوافله: ما تنقطع عطاياه، انظر رسائل ونصوص في اللغة ص ٢٤٠، واللسان (غ.ب.ب) والتذييل ١١٩١/٤، والجني الداني ص ٤٤١، وتهيد القواعد ٢٦٠/٤.

[٥] حذيفةُ ينّميه وبدرٌ كلاهما إلى باذخ يعلو على مَنْ يطاولُه[1]

بخلاف نحو قوله- صلى الله عليه وسلم -: «أيقظوا صواحبات الحجر، فرُبَّ كاسيةٍ فى الدنيا عارية فى الآخرة»[2]، فليس المراد أن ذلك قليلٌ، بل المراد أن الصِنف المتصف بهذا من النساء كثير، ولذلك لو جعلت (كَم) فى موضع (رُبَّ) لحسن.

ومن ذلك أيضاً قول حسان:

[٦] رُبَّ حلمٍ أضاعه عدمُ المـــا ل وجهلٍ غطى عليـــه النعيمُ[3]

ونظائر ذلك كثيرة.

(١) من الطويل، في ديوانه ص ١١٤، وينميه: يرفعه، والباذخ: العالي، انظر رسائل ونصوص في اللغة ص ٢٤٠، واللسان (غ.ب.ب) والتذييل ١١٩١/٤، والجنى الداني ص ٤٤١، وتمهيد القواعد ٢٦٠/٤.

(٢) يروي أيضاً (يارب كاسية في الدنيا عارية يوم القيامة)، والحديث في صحيح البخاري كتاب العلم - باب العلم والعظة بالليل ٤٠/١، وباب التهجد بالليل ٦٢/٢، وشواهد التوضيح ص ١٠٤.

(٣) من الخفيف، في ديوانه ص ٨٩، انظر شرح التسهيل ١٧٧/٣، وشواهد التوضيح ص ١٠٥.

المبحث الثاني

لغاتها

لم يذكر سيبويه، والأخفشُ، والمبردُ لـ (رُبَّ) إلا اللغة الجيدة المشهورة وهى بضم الواو وتشديد الباء مفتوحة[1].

– وذكر ابنُ السراج، وابنُ عصفور فى (شرح جمل الزجاجى) أن فيها ثلاثَ لغاتٍ[2].

– وذكر الفارسى، ومكى، وأبو البركات الأنبارى أن فيها أربعَ لغاتٍ[3].

– وذكر الزجاج، وأبو بكر بن الأنبارى، والتبريزى، والمالقى أن فيها ستَّ لغاتٍ[4].

– وذكر الإربلى أن فيها سبعَ لغاتٍ[5].

– وذكر ابنُ عصفور فى (المقرب)، والرضى أن فيها ثمانيَ لغاتٍ[6].

– وذكر السكاكى، وابنُ مالك، والشيخ خالد أن فيها عشرَ لغاتٍ[7]

– وذكر أبو حيان أن فيها اثنتى عشرةَ لغةً[8]

– وذكر ابن هشام، والدمامينى أن فيها ستَّ عشرةَ لغةً[9]

– وذكر المرادى، والسيوطى، والصبان أن فيها سبعَ عشرةَ لغةً[10]

---

(١) انظر الكتاب ١/١٠٦، ٢٦٣، ٤٢٧، ٢/٥٤، ٥٥، ١٥٦، ١٦١، ١٦٤، ١٧١، ١٧٦، ٢٧٤، ٢٨١، ٣/٩، ١٠٣، ١١٥، ١٢٨، ١٥٦، ٤٩٨، ٥١٨، ٤/٢٢٤، ومعاني القرآن للأخفش ١/٣٨، ١٤٤، ٢٩٥، ٢/٤١١، والمقتضب، ٢/٤٧، ٣/٥٧، ٦٥، ٤/١٣٦، ٢٨٩.

(٢) انظر الأصول ١/٤١٨، وشرح جمل الزجاجي ١/٥٠٥.

(٣) انظر الحجة ٥/٣٦، ومشكل إعراب القرآن ١/٤٠٩ والإنصاف ٢/٨٣٣.

(٤) انظر معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٣/١٧١، ١٧٢، وشرح القصائد السبع، ص ٣٢، ٣٣، وشرح القصائد العشر ص ٣٤، ورصف المباني ص ٢٦٩، ٢٧٠.

(٥) انظر جواهر الأدب ص ٤٥٧.

(٦) انظر المقرب ص ٢٠٠، وشرح الكافية ٤/٢٨٧.

(٧) انظر مفتاح العلوم ص ١٠٠، والتسهيل ص ١٤٧، وشرحه ٣/١٧٥، وشرح العوامل المائة ص ١٠٣.

(٨) انظر التذييل ٤/١١٨٦.

(٩) انظر مغني اللبيب ص ١٨٤، والمنهل الصافي ص ٨٧٣، وحاشية الدسوقي ١/١٤٩.

(١٠) انظر الجنى الداني ص ٤٤٧، ٤٤٨، والهمع ٢/٢٥، وحاشية الصبان ٢/٢٠٣.

وفيما يلي بيان بهذه اللغات:

١ - رُبَّ - بضم الراء وتشديد الباء مفتوحة - ومن ورودها متصلة بـ (ما) قوله تعالى ﴿رُبَّما يودُّ الذين كفروا لو كانوا مسلمين﴾ (الحجر/٢) في قراءة حمزة، وابن كثير، والكسائي، وابن عامر، ورويت عن أبي عمرو[١].

ومن ورودها غير متصلة بـ (ما) قول الأعشى:

[٧] رُبَّ حيٍّ أشقاهُمُ آخر الدهـــــ ـــر وحيٍّ سقاهم بسجـالِ[٢]

٢- رُبَ - بضم الراء وتخفيف الباء مفتوحة - ومن ورودها متصلة بـ (ما) قوله تعالى ﴿رُبَما يودُّ الذين كفروا مسلمين﴾ (الحجر/٢) في قراءة عاصم، ونافع، ورويت عن أبي عمرو، ووافقهم أبو جعفر[٣].

ومن ورودها غير متصلة بـ (ما) قول أبي كبير الهُذَلي:

[٨] أزُهيرُ إن يَشِبِ القَذَال فإنه رُبَ هيضلٍ لجبٍ لففت بهيضلِ[٤]

فقد حذفوا في هذه اللغة إحدى الباءين تخفيفاً، كراهية التضعيف، وكان القياس أن يسكن آخرها لأنه لم يلتقِ ساكنان فيها، كما فعلوا بـ(إنّ) ونظائرها حين خففوها، إلا أن المسموع (رب) بالفتح، كأنهم أبقوا الفتحة مع التخفيف دلالة على أنها كانت مثقّلة مفتوحة.

وقيل: إنهم لما استثقلوا التضعيف حذفوا الحرف الساكن.

ويمكن أن يكون فتح باء (رُبَ) لأنه لما لحقه الحذف، وتاء التأنيث في بعض اللغات - كما سيأتي - أشبهت الأفعال الماضية ففتحت[٥].

وليس كلُّ مضاعفٍ يُحْذَفُ منه؛ بدليل عدم ورود الحذف في (ثُمَّ)[٦].

---

(١) انظر الحجة للفارسي ٣٥/٥ والكشف عن وجود القراءات السبع ٢٩/٢ والبحر ٤٤٤/٥، والإتحاف ١٧٣/٢. (٢) من الخفيف في ديوانه ص ١٦٧.

(٣) انظر الحجة للفارسي ٣٥/٥، والكشف ٢٩/٢، والبحر ٤٤٤/٥، والإتحاف ١٧٣/٢.

(٤) من الكامل، في شرح أشعار الهذليين ١٠٧٠/٣، ويروي (هيضل مرس) وزهير: مرخم زهيرة، والقذال: ما بين النقرة وأعلي الأذن، والهيضل: الجماعة، ولجب: يقال: جيش لجب عرمرم أي: ذو جلبة وكثرة والمرس: ذو شدة. انظر معاني القرآن وإعرابه للزجاج ١٧٢/٣، وأمالي ابن الشجري ٤٨/٣، ورصف المباني ص ١٤١، ٢٧٠، والخزانة ٥٣٥/٩.

(٥) انظر كتاب الشعر ٧٣/١، وسر صناعة الإعراب ١٤٣/١، وشرح المفصل ٣١/٨، والخزانة ٥٣٦/٩.

(٦) انظر الحجة للفارسي ٤١/٥، وكتاب الشعر ٧٣/١.

٣- رَبَّ - بفتح الراء وتشديد الباء مفتوحة -.

٤- رَبَ - بفتح الراء وتخفيف الباء مفتوحة - وقد وردت متصلة بـ (ما) في قوله تعالى ﴿ربما يودُّ الذين كفروا لو كانوا مسلمين﴾ (الحجر/٢) في قراءة أبي قرة[1].

٥- رُبَّتَ - بضم الراء وتشديد الباء مفتوحة وزيادة تاء مفتوحة - ومن ورودها متصلة بـ (ما) قوله تعالى ﴿ربَّتما يودُّ الذين كفروا لو كانوا مسلمين﴾ (الحجر/٢) في قراءة أبي السمَّال، وطلحة بن مصرف، وزيد بن علي[2].

ومن ورودها غير متصلة بـ (ما) قول ابن أحمر:

[٩] ورُبَّتَ سائلٍ عنّي حفيٍّ أعارتْ عينُه أم لم تعارا[3]

٦- رُبَّتْ - بضم الراء وتشديد الباء مفتوحة وزيادة تاء ساكنة -.

٧- رُبَتْ - بضم الراء وتخفيف الباء مفتوحة وزيادة تاء ساكنة -.

٨- رُبَتَ - بضم الراء وتخفيف الباء مفتوحة وزيادة تاء مفتوحة -.

٩- رَبَّتَ - بفتح الراء وتشديد الباء مفتوحة وزيادة تاء مفتوحة -.

١٠- رَبَّتْ - بفتح الراء وتشديد الباء مفتوحة وزيادة تاء ساكنة -.

١١- رَبَتَ - بفتح الثلاثة.

١٢- رَبَتْ - بفتح الراء وتخفيف الباء مفتوحة وزيادة تاء ساكنة-.

١٣- رُبْ - بضم الراء وإسكان الباء - ومنه قول الشاعر:

[١٠] ألا رُبْ ناصرٍ لك من لؤيٍّ كريمٍ لو تناديه أجابا[4].

ففي هذه اللغة حذفوا الحرف المتحرك على القياس؛ لأنه أبلغُ في التخفيف، ولتطرفه، وأبقوا الساكن على حاله[5].

١٤- رَبْ - بفتح الراء وإسكان الباء -.

١٥- رُبُّ - بضم الراء وتشديد الباء مضمومة -.

١٦- رُب - بضم الراء والباء مخففة - كأنهم أتبعوا الضم الضم[6]

(١) انظر مختصر في شواذ القرآن ص ٧٤.

(٢) انظر مختصر في شواذ القرآن ص ٧٤، والبحر ٤٤٤/٥، والدر المصون ١٣٨/٧.

(٣) من الوافر في ديوانه ص ٧٦، وعارت عينه: سال دمعها، ويروي (أغارت) وغارت العين: دخلت في الرأس، انظر أمالي ابن الشجري ٤٨/٣، وتذكرة النحاة ص ٣٨٢، والخزانة ١٩٨/٥.

(٤) من الوافر، ولم أعثر على قائله، وقد ورد في كتاب العين ٢٥٨/٨، والخزانة ٥٣٦/٩.

(٥) انظر كتاب الشعر ٧٣/١، وشرح المفصل ٣١/٨، والخزانة ٥٣٦/٦.

(٦) انظر شرح المفصل ٣٢/٨.

١٧- رُبَّتَا - بضم الراء وتشديد الباء مفتوحة وزيادة تاء مفتوحة بعدها ألف -.

والجيدُ منْ هذه اللغاتِ والمشهور (رُبَّ) - بضم الراء وتشديد الباء مفتوحة على الأصل -، و(رُبَ) - بضم الراء وتخفيف الباء مفتوحة لكثرة الاستعمال-(١)

أ ما فتح الراء من (رب) فقد حكاه قطرب، وأبو حاتم السجستانى(٢)

وذهب الرمانى، وأبو الحسين على بن فضال إلى أن هذا الفتح شاذٌ(٣)

وذهب الجمهورُ إلى أن هذا الفتح لغة.

الخلاف في أصل وضع (رُبّ):

اختلف العلماءُ فى أصل وضع (رُبَّ) على قولين:

ذهب جمهورُ العلماءِ إلي أنها ثلاثيةُ الوضعِ، وعرض لها التصرفُ بالحذف منها، فالتخفيف الموجود فى الباء من (رب) لغة.(٤)

وذهب أبو الحسينِ على بن فضالِ المجاشعى فى كتاب (الهواملِ والعوامل) إلى أنها ثنائية الوضعِ ساكنة الثانى، واستدلَ عليِ ذلك بأن كلَّ حرفٍ على حرفين لا يكون إلا ساكنَ الثانى نحو(هلْ، وبلْ، وقدْ).

وذهب هو والرمانى الى أن تخفيف الباء مع فتحها دون التاء ضرورة لا لغة.(٥)

ولا حجة لهما فيما ذكراه؛ لأنا لا ندعى أن أصلَ وَضْعِ (رُبَّ) على

(١) انظر الكشف ٢/٢٩، وشرح القصائد العشر ص ٣٤، والبيان في غريب إعراب القرآن ٢/٦٣.

(٢) انظر معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٣/١٧٢، ومعاني الحروف ص ١٠٧، ومشكل إعراب القرآن ١/٤٠٩، وجواهر الأدب ص ٤٥٧، وارتشاف الضرب ٢/٤٥٦، وتذكرة النحاة ص ٥، والتذييل ٤/١١٨٧، والمساعد ٢/٢٨٤، الهمع٢/٢٥.

(٣) انظر معاني الحروف ص ١٠٧، وارتشاف الضرب ٢/٤٥٦، وتذكرة النحاة ص ٥، والتذييل ٤/١١٨٧، والهمع ٢/٢٥.

(٤) انظر كتاب الشعر ١/٧٣، وسر صناعة الإعراب١/١٤٣، وشرح المفصل ٨/٣١، وارتشاف الضرب ٢/٤٥٦.

(٥) انظر معاني الحروف ص ١٠٧، وارتشاف الضرب ٢/٤٥٦، وتذكرة النحاة ص ٥، والتذييل ٤/١١٨٧، والمساعد ٢/٢٨٤، والهمع ٢/٢٥.

حرفين، بل هي ثلاثية الوضع وخففت بخلاف (هل، وبل) ونحوها فإنها وضعت على حرفين، ولو كان الأصل في (رُبَّ) التخفيف لم يجز التشديد فيها إلا في الوقف أو ضرورة الشعر، وليس الأمر كذلك، فإنها تستعمل مشددة في حال الاختيار وسعة الكلام وفي الوصل والوقف.(١)

الخلاف في التاء اللاحقة لـ(رُبَّ):

ظهر من اللغات التي ذكرتها في (رُبَّ) أن منَ العرب مَنْ يلحق بها التاء مع تشديد الباء وتخفيفها، وأن هذه التاء قد تكون ساكنةً وقد تكون محركة بالفتح.

وقد اختلف العلماءُ في هذه التاء:

فذهب أكثرُ العلماء إلى أنها تاء التأنيث لحقت(رُبَّ) كما لحقت (ثُمَّ، لا) فقالوا:ثُمَّتَ، ولاتَ.(٢)

وهي حينما تلحق (رُبَّ) لا تلحقها إلا إذا وليها المؤنث إيذاناً به من أول الأمر(٣)، كقول ضمرة بن ضمرة النهشلي:

[١١] ماوِيَّ بل رُبَّتَما غارةٍ شعواءَ كاللذعةِ بالميسمِ(٤).

وقد يجيء مذكراً على خلاف القياس (٥)، كقول الراجز:

[١٢] ياصاحبا رُبَّتَ إنسانٍ حَسَنْ يسألُ عنك اليوم أو يسأل عنْ(٦)

وذهب أبو زيد إلى أن التاء في (رُبَّتَ) ليست للتأنيث ولهذا جاز أن يقول: رُبَّتَ إنسانٍ(٧).

وذهَب إلى ذلك أيضاً الفيومي، وذكر أن هذه التاء مقحمة؛ إذ لو كانت

---

(١) انظر شرح المفصل ٨/٣١، والتذييل ٤/١١٨٧.

(٢) انظر الحجة ٥/٤١، وكتاب الشعر ١/٧١، والأزهية ص ٢٦٢، وشرح القصائد العشر ص ٣٤، وأمالي ابن الشجري ٣/٤٧، وشرح المفصل ٨/٣١، وشرح جمل الزجاجي ١/٥٠٥، والمقرب ص ٢٢٠.

(٣) انظر شرح الكافية ٤/٢٤١، والخزانة ٩/٣٨٤.

(٤) من السريع، ويروي (يا ربتما). والشعواء: الغارة المنتشرة، واللذغة: من لذغته بالنار: أحرقته، والميسم: ما يوسم به البعير بالنار، انظر أمالي ابن الشجري ٢/٤١٣، والإنصاف ١/١٠٥، وشرح الكافية الشافية ٢/٨١٧، والخزانة ٩/٣٨٤.

(٥) انظر شرح الكافية ٤/٢٤١، والخزانة ٩/٣٨٦.

(٦) من الرجز، ولم أعثر علي قائله، انظر شرح المفصل ٨/٣٢، وشرح الكافية ٤/٢٤١، والخزانة ٧/٤٢١، ٩/٣٨٦.

(٧) انظر الخزانة ٧/٤٢٢.

للتأنيث لسكنت واختصت بالمؤنث[1].

والمختار هو ماذهب إليه الجمهور من أن هذه التاء تاء التأنيث، لأن تاء التأنيث لا يكون ما قبلها إلا مفتوحاً أو في نية الفتح، ولهذا امتنعت العرب من إسكان باء (رب) إذا لحقتها التاء وآثروا فتحها لمناسبة التاء، أما عدم التزام تسكين هذه التاء فلأنها تاء التأنيث وهي قد تكون ساكنة، وقد تكون متحركة، ولأنها تاء تأنيث اختصت – في الغالب –بالدخول على مؤنث، أما دخولها على مذكر فمن غير الغالب، ويكون المقصود حينئذ إما تأنيث لفظها فقط، وإما تأويل الإنسان بمعنى (النفس) كما في البيت السابق.

الوقف علي (رُبَّت):

هذه التاء التي تلحق (رُبَّ) قد تلحقها وهي ساكنة كالتاء التي تلحق الأفعال الماضية، وقد تلحقها وهي متحركة كالتاء التي تلحَق الأسماء.

وقد ذهب الفارسي وابن بعيش إلى أن قياس مَنْ أسكنها أن يقف عليها بالتاء كما يقف علي (ضربت)، وقياس من حركها أن يقف عليها بالهاء كما يقف على (كيَّة، وذيَّة)[2].

وذكر ابنُ مالك أن جواز الوقف – عنده – بالهاء على (رُبَّتَ) و (ثمتَ) إنما هو قياس على قولهم في (لات): لاهْ[3].

وقد اعتُرِض عليه بأن الوقف على (لات) بالهاء ليس قياساً، فكيف يُقاس عليه؟

ولم يفرقْ أبو حيان بين التاء الساكنة والمتحركة، وذهب إلى أن الوقف على التاء يكون أيضاً بالتاء، خلافاً للكسائي الذى أجاز قلبها هاء، لأن قبلها فتحة كتاء (شجرة)[5].

والمختار هو ماذكره الفارسي وابن بعيش من التفرقة بين التاء الساكنة والمتحركة، لصحة قياسهما.

---

(١) انظر المصباح المنير (ر.ب.ب) ٢١٤/١.
(٢) انظر كتاب الشعر ٧٢/١، وشرح المفصل ٣٢/٨.
(٣)انظر شرح الكافية الشافية ١٩٩٦/٤.
(٤) انظر حاشية الصبان ٢١٤/٤، والتعريف بفن التصريف ص ١٤٥.
(٥) انظر ارتشاف الضرب ٤٦٤/٢، وتذكرة النحاة ص ٥، والتذييل ١١٨٧/٤.

المبحث الثالث

الخلافُ فيها مِنْ حيثُ الاسمية والحرفية

ذهب الكوفيون إلى أن (رُبَّ) اسم مبنى، والموجب لبنائها تضمنها معنى الإنشاء الذى حقه أن يؤدى بالحرفِ كالاستفهام والأمر والنهى، ويمكن أن يكون سبب البناء مشابهتها الحرف وضعاً فى بعض لغاتها وهو تخفيف الباء وحمل التشديد عليه[1].

فهى اسمٌ مثل (كَمْ) ومحلُّها رفع بالابتداء فى نحو (رُبَّ رجلٍ كريمٍ لقيته)، ونصب على المصدر فى نحو (ربَّ ضربٍ ضربت)، وعلى الظرف فى نحو (ربَّ يومٍ سرت)، وعلى المفعول به فى نحو (ربَّ رجلٍ ضربت)[2]، وما بعد (رب) يعرب مضافاً إليه فهو مجرور لفظاً ومحلاً.

وماذهب إليه الكوفيون من اسمية (رُبَّ) قد ارتضاه ابنُ الطراوة[3]، والسُّهيلى[4]، والسكاكى[5]، وشارح ديوان المتنبى أبو الحسن عفيف الدين على ابن عدلان[6]، وعلى بن مسعود الفرخان[7]، والدمامينى[8].

وقد وافق الرضى الكوفيين فى القول باسمية (رُبَّ) ولكنه خالفهم فى أنها عنده مبتدأ لاخبر لها للاستغناء بالصفة عن الخبر[9].

---

(١) انظر شرح القصائد السبع ص ٧٤، وشرح المفصل ٢٧/٨، وتذكرة النحاة ص ٥، والتذييل ١١٨٧/٤، والدر المصون ١٣٧/٧، والخزانة ٥٣٥/٩، وحاشية الصبان ٢٠٤/٢، وحاشية الدسوقي ٢٢٨/٢.

(٢) انظر ارتشاف الضرب ٤٥٥/٢، وتمهيد القواعد ٢٥٦/٤، والخزانة ٥٦٤/٩.

(٣) حُكي رأيه في: أمالي السهيلي ص ٧٢، والبسيط ٨٦٠/٢، والكافي لابن أبي الربيع ٦٢٣/٢، وارتشاف الضرب ٤٥٥/٢، والبحر ٤٤٢/٥، والتذييل ١١٨٧/٤، والجنى الداني ص٤٣٩، والدر المصون ١٣٧/٧، والمساعد ٢٨٤/٢، والهمع ٢٥/٢، وأبو الحسين بن الطراوة ص ٨٣.

هذا وقد ورد في تذكرة النحاة ص ٥: «رب: حرف جر. قاله الكسائي وابن الطراوة ومن وافقهما في ادعاء اسميتها . . . » والصواب (خلافا للكسائي وابن الطراوة . . . .) وانظر تعليق محقق أمالي ابن الشجري ٤٦/٣.

(٤) انظر أمالي السهيلي ص ٧٢. (٥) انظر مفتاح العلوم ص ١٠٠

(٦) انظر التبيان في شرح الديوان ٢٢٨/١، والمسائل الخلافية في النحو ص ١٢٦.

(٧)انظر المستوفي في النحو ١٧٦/١، ٣٦١.

(٨) انظر الشرح الصغير للدماميني بهامش المنصف للشمني ٢٧٩/١ وحاشية الصبان ٢٠٣/٢، وحاشية الدسوقي ٢٢٨/١.

(٩) انظر شرح الكافية ٢٩٠/٤، والخزانة ٥٤٨/٩، ٥٦٤، ٥٧٦.

وذهب ابنُ أبى الربيع إلى أنه لا يعد جعل (رب) اسماً فى الضرورة أو الندور[1]

بيان راى الاخفش:

تحدث الأخفش فى كتابه (معانى القرآن) عن (رُبَّ) فى عدةِ مواضعَ، ولكنه لم يشِرْ إلى أنها حرف أو اسم.[2]

وقد نَسَبَ إليه السكاكى، والرضى، والإربلى، والسمين الحلبى، والصبان، القول بأن (رُبَّ) اسم، موافقةً للكوفيين . . .[3]

والحقُّ ان الأخفش له فى هذه المسألة رأيان: أحدهما موافقة الكوفيين فى القول باسمية (رُبَّ) ، والآخر موافقةِ البصريين فى القول بحرفيتها، وهذان القولان قد حكاهما عن الأخفش ابن مالك، وأبو حيان، وابن عقيل، وناظر الجيش.[4]

وقد استدِلّ علي اسمية (رُبّ) بما يلي:

١- ما حُكِي عن بعضِ العرب مِنْ أنهم يقولون: «رُبَّ رجلٍ ظريفٌ» برفعِ (ظريف) على أنه خبر عن (رُبَّ)، ومن فعل ذلك فقد جعلها اسماً[5]، ومِن ذلك قول ثابت قطنة:

[١٣] إن يقتلوك فإن قتلَك لم يكنْ عاراً عليك ورُبَّ قتلٍ عارُ[6]

فإن (رُبَّ) مبتدأ، و (عار) خبر.

٢- ان (كم) اسم بلا خلاف، وقد حُمِلَتْ (رُبَّ) عليها؛ لأنِ (كم) للعدد والتكثير ، و (رُبَّ) للعدد والتقليل، فكما أن (كم) اسم فكذلك(رُبَّ) .

(١) انظر البسيط ٨٦١/٢، والكافي ٦٢٤/٢.
(٢) انظر معاني القرآن للأخفش ٣٨/١، ١٤٤، ٢٩٥، ٤١١/٢.
(٣) انظر مفتاح العلوم ص ١٠٠، وشرح الكافية ٢٨٨/٤، ٢٩٠، ٢٩٢، وجواهر الأدب ص ٤٥٢، والدر المصون ١٣٧/٧، وحاشية الصبان ٢٠٣/٢، ومنهج الأخفش ص ٣٩٩.
(٤) انظر التسهيل ص ١٤٧، وشرحه ١٧٤/٣، ١٧٥، والبحر ٤٤٢/٥، والجني الداني ص ٤٣٩، والمساعد ٢٨٤/٢ وتمهيد القواعد ٢٥٦/٤.
(٥) انظر الأصول ٤١٨/١، وشرح المفصل ٢٧/٨، والكافي ٦٢٤/٢.
(٦) من الكامل، وقد ورد في المقتضب ٦٦/٣، والجني الداني ص ٤٣٩، والتصريح ١١٢/٢، والخزانة ٥٦٥/٩، ٥٧٦.

٣- أن (رُبَّ) يدخلها الحذف فيقال فيها : «رُبَ»، كقوله تعالى ﴿رُبَمَا يودُّ الذين كفروا لو كانوا مسلمين﴾ (الحجر/٢) في قراءة عاصم ونافع[1] - ولو كانت (ربَّ) حرفاً لما دخلها الحذف.[2]

٤- أنها تخالفُ حروفَ الجر في أربعة أشياء:

أ- أنها لا تقع إلا في صدر الكلام، وحروف الجر لا تقع في صدر الكلام، وإنما تقع متوسطة؛ لأنها إنما دخلت رابطة بين الأسماء والأفعال.

ب - أنها لا تعمل إلا في نكرة، وحروف الجر تعمل في النكرة والمعرفة.

ج- أنها لا تعمل إلا في نكرة موصوفة، وحروف الجر تعمل في نكرة موصوفة.

د- أنه لا يجوز إظهارُ الفعل الذى تتعلق به.[3]

فكون (رب) على خلاف حروف الجر في هذه الأشياء دليل على أنها ليست بحرف ، وإذا انتفى أن تكون حرفاً ثبت أنها اسمٌ ؛ لأن الفعلية لا تتأتى فيها.

٥- أنها لو كانت حرفاً لأفضت بالفعل إلى مجرورها في نحو (رُبَّ رجلٍ لقيت)، ولم تفض؛ لأنه متعد بنفسه.

أما القولُ بأن العامل ضعف بتأخره فقوى بها كقوله تعالى ﴿إن كنتم للرؤيا تعبرون﴾ (يوسف/٤٣) ولا سيما إذا وجب تأخير الفعل كما في (ربَّ).

فيجابُ عنه بأن مثل ذلك يختص باللام لتفيد اختصاص الفعلِ بالاسم، فيقوّى جهة العمل نحو (لزيد ضربت)،[4] ولو كانت (رُبَّ) حرف جر فإنه يشكل بمثل (رُبَّ رجلٍ كريمٍ أكرمته) لأن الفعل لا يتعدى إلى مفعول بحرف جر، وإلى ضمير معاً، فلا يقال: لزيدٍ ضربته.[5]

---

(١) انظر تخريج القراءة ص ٢٢ من هذا البحث.
(٢) انظر الإنصاف ٨٣٣/٢، وائتلاف النصرة ص ١٤٤.
(٣) انظر أسرار العربية ص ٢٦٢، والإنصاف ٨٣٢/٢، والتبيان في شرح الديوان ٢٢٨/١ وشرح العوامل المائة ص ١١٣.
(٤) انظر المستوفي ١٧٦/١، وشرح الكافية ٢٨٨/٤، وجواهر الأدب ص ٤٥٢.
(٥) انظر شرح الكافية ٢٨٩/٤.

٦- عود الضمير عليها في نحو (رُبَّ رجلٍ لقيته) فالهاء، عائدة على (رُبَّ) والضمائر لا تعود إلا على الأسماء.(١)

وذهب البصريون وأكثر المتأخرين كالعُكْبَرى، وابن يعيش، وابن مالك، وأبي حيان، وابن هشام، إلى أن (رُبَّ) حرف مبني، لأن الحروف كلها مبنية.(٢)

وقد استدِلَ على حرفية (رُبَّ) بما يلي:

١- أنها لا تقبل شيئاً مِنْ خواص الاسم من الإخبار عنه، والإضافة، وعود الضمير إليه، ودخول أل، والتنوين.

٢- أنها لو كانت اسماً لجاز أن يتعدى إليها الفعلُ بنفسه إنْ كان متعدياً، وبحرف الجرِ إن كان لازماً، فيقال: ربَّ رجلٍ أكرمت، وبربَّ رجلٍ مررت، كما يقال: كَم رجلٍ أكرمت، وبكَم رجلٍ مررتَ ؛ إذ ليس في كلامهم اسم يتعدى إليه الفعل بنفسه إلا ويجوز أن يتعدى إليه الفعل اللازم بواسطة حرف جر(٣).

٣- أنها لا تقبل شيئاً من علامات الأفعال.

٤- أنها جاءت لمعنى في غيرها، وهو تقليلُ مادخلت عليه نحو (رُبَّ رجلٍ يفهم) أي: ذلك قليل، أو تكثيره، وكل ما يدل على معنى في غيره فهو حرف(٤) فهي تساوي الحروف في الدلالة على معنى غيرِ مفهوم جنسه، بخلاف أسماء الاستفهام والشرط فإنها تدل على معنى في مسمى مفهوم جنسه بلفظها(٥).

٥- أنها لا يليها إلا الاسمُ، ولو كانت اسماً لجاز أن يليها الاسمُ والفعلُ مثل (كَمْ)(٦)، فاختصاصها بالأسماء المجرورة دليلٌ على أنها حرف؛ إذ الإضافة غير متصوَّرة.

---

(١) انظر الكافي ٦٢٤/٢.

(٢) انظر الكتاب ١٦١/٢، والمقتضب ٥٧/٣، والأصول ٤١٦/١، والمتبع ٣٧٧/١، وشرح المفصل ٢٧/٨، وشرح التسهيل ١٧٥/٣، والبحر ٤٤٢/٥، والمغني ص ١٧٩.

(٣) انظر الخزانة ٥٦٤/٩.

(٤) انظر الإنصاف ٨٣٣/٢، والكافي ٦٢٣/٢، وائتلاف النصرة ص ١٤٤.

(٥) انظر شرح المفصل ٢٧/٨، وشرح التسهيل ١٧٥/٣، والجني الداني ص ٤٣٨.

(٦) انظر المتبع للعكبري ٣٧٧/١.

٦- أنها لابد لها من فعل أو ما يقوم مقامه كما تفتقر جميع حروف الجر إلى ذلك(١).

٧- أنها وقعت مبنية من غير عارض عَرَضَ، ولو كانت اسماً لكانت معربة، وكانت من قبيل (حبٍّ، ودرٍّ) فى الإعراب.(٢)

٨- أنهم لم يفصلوا بينها وبين المجرور كما فصلوا بين (كم) وما تعمل فيه فى الخبر مع الجر(٣).

والمختار هو ماذهب إليه البصريون من أن (رُبَّ) حرف جر؛ إذ إن ما استدل به الكوفيون ومن وافقهم على اسمية (رُبَّ) قد أمكن ردُّه فيما يلى:

١- استدلالهم بما حُكى عن بعض العرب: «رُبَّ رجلٍ ظريفٌ» ردَّه ابنُ السراج بأن هذا يجئ على الغلط والتشبيه، قال ابن العيش: «يريد التشبيه بـ (كَمْ)»(٤).

واستدلالهم بقول ثابت قطنة:

إن يقتلوك فإن قتلَك لم يكنْ   عاراً عليك ورُبَّ قتلٍ عارُ[١٣]

يُرَدُّ بأن الرواية المشهورة هى (وبعضُ قتلٍ عارُ) ولا شاهد فيها وعلى تقدير ثبوت رواية (ربَّ قتلٍ عار) لاشاهد فيها أيضاً على اسمية (رُبَّ)؛ لأن (ربَّ) لا معنى لها فى نفسها فيصح الإخبار عنها، وإنما(عار) خبر لمبتدأ محذوف أى: هو عار، والجملة صفة لـ (قتل)، فتكون مثل قول لبيد:

[١٤] لاتزجرِ الفتيان عن سُوءِ الرِّعَهْ   يارُبَّ هيجا هى خيرٌ مِنْ دَعَهْ(٥)

أو (عار) خبر عن مجرور (رُبَّ)؛ إذ هو فى موضع رفع على الابتداء، وما فى (رُبَّ) من معنى التكثير هو المسوغ لابتدائية (قتل)(٦).

---

(١) انظر المتبع للعكبري ٣٧٧/١.
(٢) انظر شرح المفصل ٢٧/٨، والجني الداني ص ٤٣٩.
(٣) نسب هذا الاستدلال إلي الأستاذ أبي علي في التذييل ١١٨٩/٤، ونسب في الهمع ٢٥/٢ إلي أبي علي. فعبارة أبي حيان توحي بأنه الشلوبين، وعبارة السيوطي توحي بأنه الفارسي.
(٤) انظر الأصول ٤١٨/١، وشرح المفصل ٢٧/٨ والكافي ٦٢٤/٢.
(٥) من الرجز، في ديوانه ص ٣٤٠، والرعة: حالة الأحمق التي رضي بها، والدعة: الراحة. انظر مجالس ثعلب ٣٨١/١، والتذييل ١١٨٨/٤، والهمع ٢٥/٢ والخزانة ٥٤٧/٩.
(٦) انظر المقتضب ٦٦/٣، وشرح جمل الزجاجي ٤٧٧/١، وشرح التسهيل ١٧٥/٣، وجواهر الأدب ص ٤٥٣، والجني الداني ص ٤٣٩، والمغني ص ١٧٩، والخزانة ٥٧٦/٩.

٢- استدلالهم بأن (كم) اسم بلا خلاف . . . . الخ يُرَدُّ عليه بما يلي:

أ- أن الاسمية لا تثبت بالحمل والإلحاق في المعنى، وإلا لزم الحكمُ باسمية كثير من الحروف كـ (مِن) التبعيضية[1].

ب- أنا لا نسلم أن (رُبَّ) للعدد مثل (كَمْ) وإنما هي للتقليل فقط.[2]

ج- أن (كم) إنما حكم بأنها اسم لأنه يحسن فيها علامات الأسماء مثل:

- الإخبار عنها، قال ابنُ السراج: « . . . (كَمْ) يُبْنَى عليها، و(رُبَّ) لا يجوز ذلك فيها، وذلك قولهم: كَمْ رجلٍ أفضلُ منك، فجعلوه خبراً لـ (كم)، كذلك رواه سيبويه عن يونس عن أبي عمرو بن العلاء، أن العرب تقوله، ولا يجوز أن تقول: ربَّ رجلٍ أفضلُ منك، لا يجوز أن تجعلَه خبراً لـ (رُبَّ) كما جعلته خبراً لـ (كَمْ)»[3].

- دخول حرف الجر عليها، فقد قالوا: « على كَمْ جذعٍ بيتُك مبنيّ»[4].

وقالوا: «بكم رجلٍ مررت».[5]

- الإضافة إليها، كقول الشاعر:

[١٥] كَمْ ملوكٍ باد ملكُهم ونعيم سوقة بادوا[6]

- صحة العطف عليها، يقول المبرد: «يصح العطف على (كَمْ) فيقال: كم رجلٍ قد أتاني لا رجل ولا رجلان، ولا يجوز مثل هذا في باب (ربَّ) لأنها حرف».[7]

---

(١) انظر جواهر الأدب ص ٤٥٣.
(٢) انظر الإنصاف ٨٣٢/٢، وائتلاف النصرة ص ١٤٥.
(٣) الأصول ٤١٦/١، وانظر الكتاب ١٦١/٢، وشرح المفصل ٢٧/٨.
(٤) الكتاب ١٦٠/٢.
(٥) انظر الأصول ٤١٦/١، والإنصاف ٨٣٣/٢، وشرح المفصل ٢٧/٨، والكافي ٦٢٣/٢.
(٦) انظر شرح التسهيل ١٧٥/٣.
(٧)من مجزوء المديد، ولم أعثر علي قائله. انظر مغني اللبيب ص ٢٤٥، وشرح الأشموني ٨٠/٤، وشرح أبيات مغني اللبيب ١٦٣/٤.
(٧) المقتضب ٦٥/٣.

- عود الضمير إليها، نحو (كم رجلٍ ضربته).[1]

فعدم قبول (رُبَّ) شيئاً مِنْ خواص الاسم دليلٌ على حرفيتها؛ إذ لا سبيل إلى فعليتها.

د- أن (كَمْ) تفترق عن (رُبَّ) في أنك تولى (كم) الأفعال ولا توليها (رُبَّ).[2]

٣- استدلالهم بأن (رُبَّ) يدخلها الحذف والحذف لا يدخل الحرف . . الخ يُرَدُّ بأنه قد جاء الحذف في الحرف، فإن (أنَّ) المشددة يجوز تخفيفها وهي حرف، وكذلك (سوف) فقد حكى ثعلب فيها (سف أفعل، وسو أفعل) فخذف الواو مرة والفاء مرة[3].

٤- احتجاجهم بأن (رب) تخالف حروف الجر في أربعة أشياء:

أ- أنها لا تقع إلا في صدر الكلام . . . .الخ، يُرَدُّ بأنها إنما لا تقع إلا في صدر الكلام لأن معناها التقليل، وتقليل الشئ يقارب نفيه، فاشبهت حرف النفي، وحرف النفي له صدر الكلام[4].

ب - أنها لا تعمل إلا في نكرة . . . الخ، فلأنها نظيرة (كَمْ)؛ إذ كانت (كَمْ) للتكثير و(ربَّ) للتقليل، والتقليل والتكثير لا يتصوران في المعارف، وأنها تدل علي واحد يدل على أكثر منه فجرى مجرى التمييز، ألا ترى أن معنى قولك: «ربَّ رجلٍ يقول ذلك»: قلَّ مَنْ يقول ذلك مِنْ الرجال، فلذلك اختصت بالنكرة دون غيرها.[5]

ج- أنها لا تعمل إلا في نكرة موصوفة . . . إلخ؛ لأن المراد التقليل وكون النكرة موصوفةً أبلغ في التقليل، ألا ترى أن (رجلاً جواداً) أقل من (رجل) وحده، ولأنهم لما حذفوا الفعل الذى تتعلق به وكثر ذلك عنهم ألزموها الصفة لتكون كالعوض عن هذا الفعل[6].

(١) انظر شرح التسهيل ٣/١٧٥، وشرح الأشموني ٤/٨٤.
(٢) انظر الكتاب ٢/١٥٩، والمقتضب ٣/٥٧، والأصول ١/٤١٦، وشرح المفصل ٨/٢٧.
(٣) انظر مجالس ثعلب ١/٣١٥، والإنصاف ٢/٦٤٦، ٨٣٤، ولمع الأدلة ص ١١٣، وائتلاف النصرة ص ١٤٥.
(٤) انظر الإنصاف ٢/٨٣٣، وائتلاف النصرة ص ١٤٥.
(٥) انظر الإنصاف ٢/٨٣٤، وشرح المفصل ٨/٢٧.
(٦) انظر الإنصاف٢/٨٣٤، وشرح المفصل ٨/٢٨.

د- أنه لا يجوز إظهار الفعل الذي تتعلق به . . . الخ، إنما فعلوا ذلك إيجازاً واختصاراً، ألا ترى أنك إذا قلت: «ربَّ رجلٍ يعلم» كان التقدير فيه (ربَّ رجلٍ يعلمُ أدركت، أو لقيت) فحذف لدلالة الحال عليه، واكتفاء بالصفة، وهذا كثير في كلامهم[1].

٥- استدلالهم بأنها لو كانت حرفاً لأفضت بالفعل إلى مجرورها . . . . الخ يُرَدُّ بأن تعدى الفعل بنفسه لا يمنع تعدّيه بالحرف إذا قصد معنى لا يحصل دون تعديه بذلك الحرف، فإنه لوعدى هنا بنفسه فات معنى التقليل أو التكثير، ونظيره صحة قولك: «أخذتُ مِنْ الدراهم» فعديت الفعل بـ (مِن) لإفادة معنى التبعيض وإن كان يتعدى بنفسه.[2]

أما الاستشكال بمثل (رُبَّ رجلٍ كريمٍ أكرمته) فيُعتذر عنه بأن (أكرمته) صفة وأن العامل محذوف، أو أن الضمير في (أكرمته) راجع للمصدر المفهوم من الكلام أي: أكرمت الإكرام.[3]

٦- استدلالهم بعود الضمير .... الخ يُرَدُّ بأن (لقيته) صفة لـ (رجل) فالهاء ليست عائدة على (رب) وإنما على (رجل)[4]

أما ماذهب إليه الرضي مِنْ جَعْلِ (رُبَّ) اسماً مبتدأ لاخبر له أبداً، فإنه لا يستقيم له ذلك في نحو (رُبَّ ضربةٍ ضربت)، ولا يطرد أيضاً في (رُبَّ) المكفوفة بـ (ما) كقوله تعالى ﴿ربما يودُّ الذين كفروا لو كانوا مسلمين﴾ (الحجر/٢)؛ إذ لا مجرور موصوف بجملة فعلية، ولا يعرف - على اختياره - موقع الجملة بعد (ربَّ) المكفوفة بـ (ما).

أما إذا جعل (رُبَّ) نوعين بحسب الاستعمال مع اتحاد المعنى، فتكون اسماً إذا لم تتصل بـ (ما) الكافة، وتكون حرفاً إذ كفت بـ (ما)، فتعسُّف لا ضرورة تدعو إليه.[5]

(١) انظر الإنصاف ٨٣٤/٢، وجواهر الأدب ص ٤٥٣،
(٢) انظر الخزانة ٥٦٨/٩.
(٣) انظر شرح الكافية ٢٨٩/٤.
(٤) انظر الكافي ٦٢٤/٢.
(٥) انظر الخزانة ٥٣٩/٩، ٥٦٤، ٥٦٥.

المبحث الرابع

صدارتها

يقول ابنُ السراج: «رُبَّ: حرفُ جرٍّ، وكان حقُّه أن يكونَ بعد الفعل موصلاً له إلى المجرور كأخواته إذا قلت: مررت برجلٍ، وذهبت إلى غلام لك، ولكنه لما كان معناه التقليل، وكان لا يعمل إلا في نكرة فصار مقابلاً لـ (كَمْ) إذا كانت خبراً، فجعل له صدر الكلام كما جعل لـ (كَمْ)». (١)

والقولُ بوجوب صدارتها هو ماذهب إليه أكثرُ العلماء(٢)، وقد وُجِّه ذلك بما يلي:

١- أنها لما كانت للتقليلِ، والتقليل يجري مجرى النفي؛ لأن تقليلَ الشيءِ يقارب نفيَه، أشبهتْ حرف النفي، والنفيُ له الصدارة، ولا يتقدم عليه مافي حيزه، عوملت (ربَّ) معاملته، فقالوا: ربَّ رجلٍ كريمٍ جاءني، ولم يقولوا: جاءني ربَّ رجل كريم.

والدليلُ على أن التقليل والنفي مِنْ وادٍ واحد أنهم استعملوا (قلَّ، وأقلَّ) نفياً فقالوا: قل رجل يقول ذاك إلا عمرو، بمعنى (مارجل . . . .)

وإنما اختص النفيُ بصدر الكلام؛ لأنه معنى دخل لتغيير معنى الجملة فوجب أن تصرفَ العناية إلى ذكره أولا لكونِه مقصودَ الكلامِ، والتقليل كالنفي(٣).

٢- أنها لإنشاء التقليل، وكل ما وُضِع للإنشاء فموضعُه صدرُ الكلام؛ إذ هو مؤثر في الكلام مخرج له عن الخبرية، وكلُّ ما أثّر في معنى الجملة حقُّه أن يتصدر تلك الجملةَ(٤).

---

(١) الأصول ٤١٦/١، وانظر أيضاً شرح المفصل ٢٨/٨.

(٢) انظر المقتضب ١٤٠/٤، ومعاني الحروف ص ١٠٦، والأزهية ص ٢٥٩، وأسرار العربية ص ٢٦٢، والإنصاف ٨٣٣/٢، وشرح التسهيل ١٧٤/٣، وشرح الكافية ٢٨٦/٤، ٢٩١، ورصف المباني ص ٢٦٨، وجواهر الأدب ص ٤٥٤، والجنى الداني ص ٤٥٣، ومغني اللبيب ص ١٨١، والمساعد ٢٨٧/٢، وأدوات الصدارة ص ٤١٨.

(٣) انظر معاني الحروف ص ١٠٦، والأزهية ص ٢٥٩، وأمالي ابن الشجري ٤٦/٣، وأسرار العربية ص ٢٦٢، والإنصاف ٨٣٣/٢، والمتبع ٣٧٨/١، وشرح المفصل ٢٨/٨، وشرح جمل الزجاجي ٥٠٧/١، وشرح الكافية ٢٩١/٤، وجواهر الأدب ص ٤٥٤، والجنى الداني ص ٤٥٣.

(٤) انظر الإيضاح في شرح المفصل ١٥١/٢، وشرح الكافية ١٥٧/٣.

٣- أنها فى التقليل أو التكثير مثل (كَمْ) فى التكثير، والشئ كما يجرى مجرى نظيره يجرى مجرى نقيضه.

وإنما لزمتْ (كم) الخبرية الصدرَ لأنها تشبهُ الاستفهاميةَ فى اللفظ.(١)

وذهب أبو حيان إلى أن وقوعها صدراً ليس بواجب، وإنما هو كثير، لأنها قد جاءت خبراً لـ (إنّ) و (أنْ) - المخففة من الثقيلة - وجواباً لـ (لو)، وغلّط النحاةَ الذين أوجبوا صدارتها.(٢)

ولا وجه لتغليطه للنحاة؛ لأنَّ المقصودَ بصدارتها صدارتُها فى جملتِها فلا تتعلق إلابمتأخر عنها فيقال: ربَّ رجلٍ عالمٍ لقيت، ولا يقال: لقيت رب رجلٍ عالمٍ، فليس المراد بتصديرها وقوعها أول الكلام وإنما المراد بتصديرها فى كلام هى فيه وإن كان ذلك الكلام مبنيًا على غيره، ألا ترى أن (ما) حرف نفى له صدر الكلام وأنه يصح (إن زيداً ماقام) فكذلك (رُبَّ).(٣)

ولذلك يُحكم على قول سنان بن الفحل الطائى:

[١٦] وقبلكَ رُبَّ خصمٍ قد تمالوا   علىَّ فما هلعت ولا دعوتُ(٤)

بأنه من المسموع الذى لا يقاس عليه لندرنه(٥)؛ حيث تقدم ما فى حيِّز (رُبَّ) عليها فافقدها صدارتها لجملتها.

والذى يجوز القياسُ عليه هو أن تقع جملتُها المصدرة هى بها خبراً لـ (إنّ) كما فى قول حاتم الطائي:

[١٧] أما وِيَّ إنى رُبَّ واحدِ أمِّه   أخذت فلا قتلٌ لدىَّ ولا أسرُ(٦)

وذكر الشمنى أن هذا من ضرورة الشعر(٧)

---

(١) انظر شرح المفصل ٢٨/٨، وشرح جمل الزجاجي ٥٠٧/١، ورصف المباني ص ٢٦٨، المنهل الصافي ص ٨٧٦.

(٢) انظر ارتشاف الضرب ٤٥٧/٢، والتذييل ١٢٠٢/٤، ١٢١٨، والخزانة ٥٦٨/٦.

(٣) انظر تمهيد القواعد ٢٦٣/٤، والمنصف للشمني ٢٧٦/١، والخزانة ٥٦٧/٩.

(٤) من الوافر، وتمالوا: تمالئوا أى: اجتمعوا عليه وتعاونوا، والهلع: الجزع، ودعوت: قلت: يالفلان. انظر تخليص الشواهد ص ١٣٢، والخزانة ٣٥/٦.

(٥) انظر النحو الوافي ٥٢٣/٢.

(٦) من الطويل، في ديوانه ص ٢٠١، ماويّ: منادي مرخم ماوية وهي زوجة حاتم، والماوية في اللغة: المرآه التي يري فيها الوجه كأنها منسوبة إلي الماء؛ فإن النسبة إلي الماء: مائىّ وماوىّ. انظر المسائل الحلبيات ص ٢٤٥، واللسان (و.ح.د)، والخزانة ٢١٠/٤، ٥٦٧/٩.

(٧) انظر المنصف للشمني ٢٧٦/١، والهمع ٢٦/٢.

- وخبراً لـ (أنْ) المخففة من الثقيلة كما فى قول الشاعر:

[١٨] تيقنتُ أنْ رُبَّ امرئ خِيلَ خائناً ... أمينٌ وخوّانٍ يُخَال أمينا(١)

- وجوابا لـ (لو) - وذكر أبو حيان أنه غريب - كما فى قوله:

[١٩] ولو علِم الأقوامُ كيف خَلَفْتَهم ... لَرُبَّ مُفَدًّ فى القبور وحامدِ(٢)

- وصدر جواب شرط مصحوبة بـ (يا) كثيراً، كما فى قول امرئ القيس:

[٢٠] فإن أُمْس مكروباً فيارُبَّ بهمةٍ ... كشفتُ إذا ما اسودَّ وجهُ الجبانِ

وإنْ أُمْسِ مكـروباً فيارُبَّ قينةٍ ... منعمةٍ أعملتهُـــا بِكِـرانِ(٣)

- وغير مصحوبة بـ (يا)، كما فى قول بشر بن أبى خازم:

[٢١] فإن أهلكْ عُمير فرُبَّ زحفٍ ... يُشبَّهُ نَقْعُـه رهواً ضبـابـــا(٤)

وكقول ربيعة بن مقروم الضبى:

[٢٢] فإنْ أهلكْ فذى حنقٍ نظاه ... علىَّ تكادُ تلتهب التهابـــا

مَخضتُ بدلـــــوه حتى تحسّي ... ذَنُوبَ الشرِّ ملأى أو قرابا(٥)

فـ (رُبَّ) هنا مقدرة ولها الصدر(٦)

(١) من الطويل، ولم أعثر علي قائله، انظر شرح التسهيل ٢/٤٢، ٤/٩، والمساعد ١/٣٣١، والنبيل إلي نحو التسهيل ٢/٥٨٢، والخزانة ٩/٥٦٧.

(٢) من الطويل، ولم أعثر علي قائله : انظر ارتشاف ٢/٤٥٨، والهمع ٢/٢٦، الدرر ٢/١٩.

(٣) من الطويل، في ديوانه ص ٨٦، يريد : إن أصابني الدهر بمكروه فأمسيت مكروباً فيارب أمر مبهم لا يهتدي له كشفت حقيقته وبينت صوابه، إذا ما اسودّ وجهُ الجبان: أي إذا أشكل عليه الأمر ولم يتجه له فاغبر وجهُه حيرة وغماً، والقينة: المغنية، والكران: العود الذي يضرب به، انظر رسائل ونصوص في اللغة ص ٢٤٧، ورصف المباني ص ٢٦٧، والجني الداني ص ٦٩، ٤٤٥.

(٤) من الوافر ، في ديوانه ص ٢٧، وفيه (عدواً) بدل (رهواً) وعُمير: ترخيم عميرة، والزحف: الجماعة يزحفون إلي العدو، والنقع: الغبار الذي تثيره الخيل، ورهواً: ساكناً: انظر اللسان (ر.هـ.و)، والفصول المفيدة ص ٢٥٧.

(٥) من الوافر ، ويروي (فذي لهب)، واللظي: النار استعيرت للحَنَق وهو الغيظ، ومخضت: حركت. انظر أمالي ابن الشجري ١/٢١٧، والمغني ص ٢١٨، والخزانة ١٠/٢٦، وشرح أبيات مغني اللبيب ٤/٣٤.

(٦) انظر المغني ص ٢١٨.

فإن قيل: إنّ جوابَ الشرط في مثل هذا إنما هو جواب (رُبَّ) وهو (مخضت) وهو فعلٍ ماضٍ يجب معهَ ترك الفاء، فكيف وجبت الفاء؟

أجيب بأن (رُبَّ) لما وجب تقديمها على جوابها لصدارتها كانت في الظاهر هي الواقعة جواب الشرط، وهي لا تصح أن تقع شرطاً فوجب أن تقترن بالفاء وفاءً بمقتضى الضابط[1]

– وقد يصحبها (يا) في غير ذلك، كقول أبي محجن الثقفي:

[٢٣] يارُبَّ مثلك في النساء غريرة   بيضاء قد متعتُها بطلاق[2]

وجدير بالذكر أن (يا) الداخلة على (رُبَّ) ليست للنداء. وإنما هي للتنبيه كالداخلة على (ليت) و (حبذا).

وقيل : إنها للنداء والمنادى محذوف.

وهذا غير مقبول؛ لأن العامل في المنادى محذوف وجوباً ، فحذف المنادى معناه الجمع بين حذف العامل والمعمول، وفي ذلك إجحاف بالكلام[3]

– وقد يصحبها (ألا) الاستفتاحية، كقول امرئ القيس:

[٢٤] ألا رُبَّ يوم لك منهنَّ صالحٍ   ولا سيَّما يوم بدارة جُلْجُلِ[4]

– ويجوز أن يتلقى القسم بالجملة التي هي صدرها مع اللام[5] ، ومنه قول حاتم الطائي:

[٢٥] وإني لأعطي سائلي ولربما   أُكلَّف ما لاأستطيع فأكلفُ[6]

– وقد يتقدمها (لكن)، كما في قول عمر بن أبي ربيعة:

[٢٦] لا يخون الخليل شيئاً ولكن   ربما يحسب المُضيعُ أمينا[7]

---

(١) انظر الخزانة ١٠/٢٨، وشرح أبيات مغني اللبيب ٣٤/٤.

(٢) من الكامل، وغريرة: مغترة بلين العيش غافلة عن صروف الدهر، ومتعتها بطلاق، أعطيتها شيئاً تستمتع به عند طلاقها، كأنه يتهددها: انظر الكتاب ٤٢٧/١، ٢٨٦/٢، والمقتضب ٢٨٩/٤، والفصول المفيدة ص ٢٦١.

(٣) انظر ارتشاف الضرب ٤٦١/٢، والنبيل ١٨٢/٢، وشرح أبيات مغني اللبيب ١٦٢/٣، والمسائل النحوية والصرفية عند ابن قتيبة ص ٢٦٢.

(٤) من الطويل: في ديوانه ص ١٠، انظر شرح المفصل ٨٦/٢، والجنى الداني ص ٣٣٤، ٤٤٣، والخزانة ٤٤٤/٣، ٤٥١.

(٥) انظر ارتشاف الضرب ٤٦١/٢، وتذكرة النحاة ص ٨.

(٦) من الطويل، في ديوانه ص ٧١، وأكلف: أحمله على المشقة، انظر رسائل ونصوص في اللغة ص ٢٤٠، والفصول المفيدة ص ٢٥٣.

(٧) من الخفيف، في ديوانه ص ٢٢٥، انظر شرح التسهيل ١٧٤/٣.

المبحث الخامس

وقوعها وجوباً

قال ابنُ السراج: «والنحويون كالمجتمعين على أن (رُبَّ) جوابٌ، إنما تقول: ربَّ رجل عالم، لِمن قال: رأيت رجلاً عالماً، أو قدرت ذلك فيه، فتقول: ربَّ رجلٍ عالمٍ، تريد: ربَّ رجلٍ عالمٍ قد رأيت . . . .»(١)

وهي في الأصل موضوعة لجواب فعل ماضٍ منفيّ، ولهذا لا يُجيز أكثرُ النحاة (ربَّ رجلٍ كريم أضرب) بل (ضربت).(٢)

قال ابنُ عصفور: «والدليل على أن (رُبَّ) جواب أن واو (رُبَّ) عاطفة نائبة عن (ربَّ) بدليل أنها لا يدخل عليها حرف عطف، لا تقول: رِبَّ رجلٍ وثُمَّ امرأة، فإذا تبين أنها عاطفة والعرب تستعملها وإن لم يتقدمها كلام، فتقول: ورجلٍ أكرمته، ابتداء كما قال:

[٢٧] وبلدةٍ ليس بها أنيس(٣)

دليل على أن (رُبَّ) جواب حتى تكون الواو قد عطفت الجواب على السؤال المتقدم المقدر، ولولا أنها كذلك لما ساغ وقوع حرف العطف أول الكلام»(٤)

والقولُ بأنها جوابٌ لكلامٍ ملفوظٍ به أو مُقَدَّر هو ماذهب إليه أكثرُ النحاة(٥).

وذهب الشلوبين، وابنُ أبي الربيع إلى أنها أكثر ما تكون جواباً، وقد تكون غير جواب، أي يأتي الكلام منك ابتداء(٦).

أما ابنُ مالك فذهب إلى أن كون (رُبَّ) لا تكون إلا جواباً، وأن الجواب

---

(١) الأصول ٤١٧/١، ونقله عن ابن السراج الرضي في شرح الكافية ٢٨٧/٤، وقد ورد بعض هذا النص في شرح جمل الزجاجي ٥٠٢/١، والفصول المفيدة ص ٢٥٩ منسوباً إلي المبرد، ولم أجده فيما تيسر لي من مؤلفاته. (٢) انظر شرح الكافية ٢٨٧/٤.

(٣) من الرجز، لجران العود، في ديوانه ص ٩٧، انظر معاني القرآن للفراء ٢٨٨/١، ٤٧٩، والجني الداني ص ١٦٤، والخزانة ١٥/١٠.

(٤) شرح جمل الزجاجي ٥٠٢/١.

(٥) انظر الأصول ٤١٧/١، وشرح المفصل ٢٧/٨، والإيضاح في شرح المفصل ١٥١/٢، وشرح جمل الزجاجي ٥٠٢/١، وشرح الكافية ٢٨٧/٤، وارتشاف الضرب ٤٦٢/٢، وتذكرة النحاة ص ٨، والفصول المفيدة ص ٢٥٩.

(٦) انظر التوطئة ص ٢٢٩، والكافي ٦٢٨/٢، والملخص ص ٥١٧.

يلزم أن يوافق المجاب، غيرُ لازم بالاستقراء، ثم قال: «والصحيح أنها تكون جواباً وغير جواب، وإذا كانت جواباً فقد تكون جواباً موصوفاً، وجواباً غيرَ موصوف، فيكون لمجرورها من الوصف وعدمه ما للمجاب، فيقال لمن قال : ما رأيت رجلا: ربَّ رجلٍ رأيت، ولمن قال: ما رأيتِ رجلاً عالماً: ربَّ رجلٍ عالم رأيت، وإذا لم تكن جواباً فللمتكلم بها أن يصفَ مجرورها وألا يصفه»[1]

ولم يحدد ابنُ مالك كونَ ذلك بكثرة أو بقلة كما ذهب الشلوبين، وابنُ أبي الربيع.

وأري أن الخلاف في هذه المسألة إنما هو في التقدير وعدمه؛ لأن الجمهور حينما يقولون: إن (رُبَّ) تكون جواباً لكلامٍ ملفوظ به أو مقدر، يقصدون أنها أكثر ما تكون جواباً لكلام مذكور، فإن لم يكن مذكورا قدِّر، أما الشلوبين وابن أبي الربيع، وابن مالك فلا يقدرون، ومن هنا قالوا: إنها قد تكون غيرَ جواب.

(١) شرح التسهيل ١٨٢/٣، وانظر أيضاً تمهيد القواعد ٢٥٤/٤.

المبحث السادس

حذفها

تمهيد:

اتفق العلماءُ على جواز حذف (رُبَّ) مع بقاء مابعدها مجروراً، ولكن بثلاثة شروط:

١ – أن يكونَ ذلكَ في الشِعرِ خاصة، ويظهر أن السماعَ هو الذى فرض هذا الشرط؛ إذ إنه لم يردْ حذفُ (رُبَّ) إلا في الشعر[١]

وذكر العلائى أن حذف (رُبَّ) كثير فى النظم والنثر[٢]، ولكنه لم يذكر شاهداً لورود الحذف فى النثر.

٢ – ألا يكون مجرورُها ضميراً، فلا يجوز حذفها فى مثل (رُبَّه رجلاً)[٣].

٣ – أن تكون (رب) بعد الواو، أو الفاء، أو بل، وزاد ابنُ أبى الربيع (ثُمَّ)، أما حذفها من دون هذه الأحرف فشاذ فى الشعر أيضاً[٤].

والحديث عن هذا المبحث محصور فى خمس مسائل:

(١) شرح الكافية ٢٩٧/٤، والهمع ٣٧/٢، وسيبويه والضرورة الشعرية ص ١٧٥، وأدوات الصدارة ٤٤٢/١، وحذف الحرف ص ٥٩.

(٢) انظر الفصول المفيدة ص ٢٤٦.

(٣) انظر الفصول المفيدة ص ٢٦٠، وشرح شذور الذهب ص ٣٢٠.

(٤) انظر البسيط ٨٧١/٢، والكافي ٦٣٩/٢، والملخص ص ٥٢٠، وشرح الكافية ٢٩٧/٤.

المسألة الأولى: حذفها بعد الواو:

وذلك كقول امرئ القيس:

[٢٨] وليلٍ كموجِ البحر أرخى سدولَه   عليّ بأنواعِ الهمومِ ليبتلي[١]

وكقول البرج بن مسهر الطائي:

[٢٩] وندمانٍ يزيـد الكـأسَ طيبـاً   سقيتُ إذا تغورتِ النجومُ[٢]

وكقول الشنفرى الأزدى:

[٣٠] وليلةِ نحسٍ يصطلى القوسَ ربُّها   وأقْطُعَه اللاتى بها يتنبَّلُ[٣]

وكقول ذى الرمة:

[٣١] ودويةٍ مثلِ السماء اعتسفتُها   وقد صبغ الليل الحصى بسوادِ[٤]

وكقول الأعشى:

[٣٢] وليلٍ يقولُ القومُ منْ ظُلُماته   سواءٌ بصيراتُ العيونِ وعُورها[٥]

وإنما ذكـرتَ أكثرَ منْ شاهد علَى حذف (رُبَّ) بعد الواو للدلالة على تحقق كثرة هذا الحذف، حتى إن شَواهد سيبويه فى الكتاب قد اقتصرت على حذف (رب) بعد الواو[٦]

وقال أبو حيان: «هذا لا يحتاج إلى مثال؛ لأن دواوين العرب ملأى به»[٧]

هذا وقد أجاز الزمخشرى فى قوله تعالى ﴿وأخرى لم تقدروا عليها قد أحاط الله بها﴾ (الفتح/٢١) أن تكون (أخرى) مجرورة بإضمار (ربَّ)[٨].

---

(١) من الطويل، في ديوانه ص ١٨، وأرخى سدوله: أي ستوره، وليبتلي: لينظر ما عندي من الصبر والجزع، انظر شرح عمدة الحافظ ٢٧٢، وشرح شذور الذهب ص ٣٢١، والخزانة ٢/٣٢٦، ٣/٢٧١.

(٢) من الوافر، والندمان: ينادم على الشراب ويشارك فيه، وتغورت النجوم: غابت وغربت، انظر شرح شذور الذهب ص ٤٥٣، والمغني ص ١٣٠، وشرح أبيات مغني اللبيب ٢/٢٣٤.

(٣) من الطويل، في بلوغ الأرب في شرح لامية العرب ص ٢٠٤، والنحس: ضد السعد والمراد هنا البرد، والاصطلاء: التسخن بالنار، والأقطع: جمع (قطع) وهو السهم القصير العريض النصل، ويتنبل: يختار لرميه. انظر الخزانة ١٠/٣٤، ٣٦، ١١/٣٤٥، وشرح أبيات مغني اللبيب ٣/١٩٣.

(٤) من الطويل في ديوانه ص ٦٨٥، والدوية: الصحراء الملساء الواسعة، واعتسفتها: ركبتها على غير هداية ولا موقف. انظر شرح شواهد الإيضاح ص ٣٨٢، وشرح شذور الذهب ص٣٢١.

(٥) من الطويل، في ديوانه ص ٦٨، ونسب أيضا لمضرس بن ربعي، ويروي (يقول الناس)، (سواء صحيحات)، انظر اللسان (س.و.ج)، والخزانة ٥/١٨.

(٦)انظر حاشية عبادة ٢/١٠٧، وسيبويه والضرورة الشعرية ص ١٧٦.

(٧) التذييل ٤/١٢٣٤، وانظر أيضا تمهيد القواعد ٤/٢٧٧، والهمع ٢/٣٦.

(٨) انظر الكشاف ٣/٥٤٧، ودراسات لأسلوب القرآن الكريم الجزء الثاني من القسم الأول ص ١٦٤.

وردّه أبو حيان بقوله: «هذا فيه غرابة؛ لأنِ (رُبّ) لم تأت فى القرآن جارة مع كثرة ورود ذلك فى كلام العرب، فكيف يؤتى بها مضمرةَ . . . »[1].

ومع غرابة ماذهب إليه الزمخشرى لكن ردّ أبى حيان ليس بدقيقٍ؛ لأنه هو نفسه قد قال في قوله ﴿ربما بود الذين كفروا لو كانوا مسلمين﴾ (الحجر/٢): «وجوزوا فى (ما) أن تكون نكرة موصوفة، و(ربّ) جارة لها . . .»[2]

هذا وقد جعل أبو حيان وابنُ هشام[3] من حذف (رُبّ) بعد الواو قولَ أبى طالب:

[٣٣]وأبيضَ يُستسقَى الغمامُ بوجهه ثِمال اليتامى عصمة للأراملِ[4]

ويكون (أبيض) مجروراً وعلامة جره الفتحة لأنه ممنوع من الصرف.

والحق أن (أبيض) فى البيت ليس مجروراً، وإنما هو منصوب، والواو عاطفة، و (أبيض) معطوف على مفعول به فى البيت الذى قبل هذا البيت، وهو:

[٣٤] وما ترْكُ قومٍ لا أبالكَ سيداً يحوطُ الذّمارَ غيرَ ذَرْبٍ مواكلِ[5]

فـ (أبيض) معطوف على (سيداً) المنصوب بالمصدر، وهو مِنْ عطف الصفات التى موصوفها واحد.[6]

الخلاف في عامل الجر بعد حذف (رب) بعد الواو:

ذهب جمهور البصريون إلى أن العمل إنما هو لـ (رُبّ) المقدرةِ بعد الواو، أما هذه الواو فهى عاطفة وليست عاملة.

(١) البحر ٩٧/٨. (٢) البحر ٤٤٤/٥. والدر المصون ٨١٥/٩.
(٣) انظر التذييل ١١٩٣/٤ .ومغني اللبيب ص ١٨٢.
(٤) من الطويل. والمراد بأبيض النبي -ﷺ- وقد عبر عن الكرم بالبياض لأنه أشرف بالألوان، والثمال: العماد الملجأ، والعصمة:ما يمسك به، انظر اللسان (ث.م.ل، ر.م.ل، ع.ص.م)، والخزانة ٦٧/٢، شرح أبيات مغني اللبيب ١٦٨/٣.
(٥) من الطويل، ما استفهامية تعجبية، يحوط الذمار: يرعاه، والذمار: ماوراء الرجل مما يحق عليه أن يحميه، وذرب: الفاحش البذئ اللسان: انظر الخزانة ٦٦/٢، وشرح أبيات مغني اللبيب ١٦٨/٣.
(٦) انظر المنصف للشمني وبها الشرح الصغير للدماميني ٢٧٤/١، والخزانة ٦٧/٢، وشرح أبيات مغني اللبيب ١٦٨/٣، وحاشية الدسوقي ١٤٧/١.

يقول سيبويه: «وإذا أعملت العربُ شيئاً مضمراً لم يخرج عن عمله مظهراً فى الجرّ والنصب والرفع تقول، وبلدٍ، تريد: ورُبَّ بلدٍ . . . .»[1]

ويقول أيضاً: «وليس كلِ جارّ يُضمر؛ لأن المجرور داخل فى الجار، فصارا عندهم بمنزلة حرف واحد، فمِنْ ثَمّ قبح، ولكنهم قد يضمرونه ويحذفونه فيما كثر من كلامهم؛ لأنهم إلى تخفيف ما أكثروا استعماله أحوج. . .»[2]

وقد ارتضى هذا المذهبَ ابنُ السراج، والفارسى، والرمانى، وابن جنى، والجرجانى، والزمخشرى، وأبو البركات الأنبارى ، وابن يعيش، وابن مالك، والرضى، والمالقى، وأبو حيان، والمرادى، وابن هشام، والدمامينى، والأشمونى، وغيرهم.[3]

وكلامُ أبى بكر بن الأنبارى يوافق جمهورَ البصريين فى بعض مواضع من كتابه (شرح القصائد السبع)[4]، وفى موضع آخر من هذا الكتاب أيضاً يوافق الكوفيين فى القول بأن الواو هى عاملة الجر بنفسها[5].

وقد احتج جمهور البصريين ومن وافقهم على أن الجــر بـ (رُبَّ) المقدرةوليس بالواو بما يلى:

١- أن الواو حرف عطف، وحرف العطف لا يعمل شيئاً؛ لأن الحرف إنما يعمل إذا كان مختصاً، وحرف العطف غير مختص فوجب ألا يكون عاملاً، وإذا لم يكن عاملاً وجب أن يكون العامل (رُبَّ) مقدرة[6].

---

(١) الكتاب ١/١٠٦.

(٢) الكتاب ٢/١٦٣، وانظر أيضاً ٣/٩، ١٠٣، ١٢٨، ٤٩٨.

(٣) انظر الأصول ١/٤٢١، وكتاب الشعر ١/٤٩، والمسائل البصريات ٢/٨٧٢ ومعاني الحروف ص ٦١، والمقتصد ٢/٨٣٦، وبلوغ الأرب في شرح لامية العرب ص ٢٠٤، وأمالي ابن الشجري ١/٢١٧، ٢/١٣٤، والإنصاف ١/٣٨١، وشرح المفصل ٨/٥٣، وشرح التسهيل ٣/١٨٦، وشرح الكافية ٤/٢٩٧، ورصف المباني ص ٢٦٩، ٤٨٠، وتذكرة النحاة ص ٨، والجنى الداني ص ١٥٤، ٤٥٤، والمغني ص ١٨١، ٤٧٣، والمنهل ص ٨٠٨، وشرح الأشموني ٢/٢٣٢، والخزانة ١/٨٠.

(٤) انظر شرح القصائد السبع ص ٧٥، ٢١٨.

(٥) السابق ص ٤٠.

(٦) انظر الإنصاف ١/٣٧٧، وائتلاف النصرة ص ١٤٥، وشرح التسهيل ٣/١٨٩.

٢- أن الواو لو كانت عاملة لما جاز ظهورُ (رُبَّ) بعدها، والحال أن (رُبَّ) تظهر بعدها فيقال: «ورُبَّ بلدٍ»، فجوازُ الجمع بين الواو و(رُبَّ) دليلٌ على أن الواو عاطفة وليست عوضاً عن (رُبَّ)؛ إذ لا يُجمع بين العوض والمعوض عنه.[1]

٣- أن الواو لو كانت هى الجارة لدخلت عليها واوالعطف فيقال: «وو بلدٍ» كما يقال: «ورُبَّ بلدٍ» فلو كانت الواو بمنزلة (رُبَّ) لم تنافرْ حروفَ العطف كما لم تنافرْها واوُ القسم[2]، فى نحو قول عيلان بن شجاع النهشلى:

[٣٥] فو اللهِ لولا تمرُه ما حببته ولو كان أدنى مِنْ عُبيد ومُشْرِقِ[3]

٤- أن الاسم قد انجرّ حيث لا حرف معه يظن أنه بدل منه كقول المتنخل الهذلى:

[٣٦] فإما تعرضن أميم عنى وينزغك الوشاةُ أولو النباطِ

فحورٍ قد لهوت بهن عِينٍ نواعمَ فى البرود وفى الرياطِ[4]

فالفاء فى (فحورٍ) جواب (إن)، وإذا جعلت الفاء جواباً للجزاء حصل انجرارُ الاسم بإضمار (رُبَّ)؛ لأن الفاء لم توجد جارة فى شئ من كلامهم فلابد أن يكون التقدير (فرُبَّ حورٍ . . . .)[5]

---

(١) انظر الكتاب ١٠٦/١، والإنصاف ٣٨١/١، وجواهر الأدب ص ١٩٩، والفصول المفيدة ص ٢٤٦، وائتلاف النصرة ص ١٤٥، والخزانة ٨١/١

(٢) انظر البسيط ٨٧١/٢، والكافي ٦٤٠/٢، والفصول المفيدة ص ٢٤٦، والمغني ص ٤٧٣، والخزانة ٨١/١.

(٣) من الطويل . انظر الخصائص ٢٢٠/٢، واللسان (ج.ب.ب)، والمغني ص ٤٧٣، والخزانة ٤٢٩/٩،وشرح أبيات مغني اللبيب ١١٦/٦.

(٤) من الوافر، في شرح أشعار الهذليين ١٢٦٧/٣، وأميم: ترخيم أميمة، وينزغك: من النزغ وهو الإفساد، والنباط: الكذب، والحور: جمع حوراء وهي شديدة سواد العين مع شدة بياضها، وعين: جمع عيناء وهي الواسعة العين، والرياط، جمع ربطة وهي كل ملاءة غير ذات لفقين كلها نسج واحد وقطعة واحدة، انظر كتاب الشعر ٤٩/١، وشرح شواهد الإيضاح ص ٣٨٥، والجني الداني ص٧٥.

(٥) انظر كتاب الشعر ٤٩/١، ٥٠، وأمالي ابن الشجري ٢١٧/١، ٢١٨، ١٣٥/٢، وشرح شواهد الإيضاح ص ٣٨٦.

٥- أن الاسم قد انجرّ بعد (بل) في نحو قول رؤبة:

[٣٧] بل بلدٍ ملء الفجاج قتمه[١]

فلو كان الجر بالواو دون (رُبَّ) المضمرة لكان الجر في قوله: «بل بلدٍ» بـ (بل)، قال الفارسي :«وهذا لا نعلم أحداً به اعتداد يقوله».[٢]

وذهب الكوفيون إلى أن الواو هي الجارة بنفسها لكونها عوضاً عن (رُبَّ)، وليست عاطفة[٣].

وقد وافقهم الأخفشُ الأوسط حيث ذكر قولَ رؤبة:

[٣٨] وبلدٍ عاميةٍ أعماؤه[٤]

ثم قال: «إنما هو (رُبَّ بلدٍ) .... وصارت الواو عوضاً مِنْ (رب) في (بلد)»[٥]

ووافقهم أيضاً ابنُ قتيبة حيث قال: «وكذلك الواو إذا أتت مبتدأة غير ناسقة للكلام على كلام، كانت بمعنى (ربّ) وهي كذلك في الشعر كقوله:

ومهمهٍ مغبرة أرجاؤه[٣٨]

وقال آخر:

[٣٩] ودويّةٍ قَفْرٍ تَمَشّى نعامُها ....[٦]

---

(١) من الرجز، في ديوانه ص ١٥٠، والبلد: المراد القفر، والفجاج: جمع فجّ وهو الطريق الواسع بين جبلين، والقتم: الغبار. انظر شرح شواهد الإيضاح ص ٣٧٦، ٤٣١، ٤٤٠، والإيضاح في شرح المفصل ١٦٢/٢، وشرح الكافية الشافية ٨٢٢/٢، وشرح أبيات مغني اللبيب ٣/٣، ٢٠/٤.

(٢) كتاب الشعر ٥٠/١، ٥١، والمقتصد ٨٣٦/٢، وأمالي ابن الشجري ٢١٨/١، ١٣٥/٢، والخزانة ٨٠/١.

(٣) انظر الإنصاف ٣٦٦/١، وشرح الكافية ٢٩٨/٤، والفصول المفيدة ص ٢٤٦، وائتلاف النصرة ص ١٤٥، وظاهرة الشذوذ في النحو العربي ص ٢٦٤.

(٤) من الرجز، في ديوانه ص ٣ ويروي (مغبرة أرجاؤه)، (ومهمه مغبرة أرجاؤه)، انظر التصريح ٣٣٩/٢، والخزانة ٤٥٨/٦.

(٥) معاني القرآن للأخفش ٢٩٥/١.

(٦) صدر بيت من الطويل، للشماخ في ديوانه ص ٨٣، وروايته بتمامه:

وداوية قفر تمشّى نعاجها كمشي النصارى في خفاف اليرندج

ويروي (الأرندج)، والدويّة: الصحراء الواسعة البعيدة الأطراف، والنعاج: المراد بها البقر من الوحش، والأرندج واليرندج: الجلد الأسود وخص النصارى به لأنهم معروفون بلباسها. انظر الكتاب ١٠٤/٣، والنكت ٧٥٣/٢، والهمع ٢٨/٢.

وقال آخر:

[٤٠] . . . . وهاجرةٍ نصبت لها جبينى[1]

يدلُّون بهـذه الواو الخـافـضـة على ترك الكلام الأول، وائتناف كـلام آخر»[2]

ووافقهم أيضاً المبردُ حيث أنشد قولَ الفرزدق:

[٤١] وأطلسَ عسَّالٍ وما كان صاحباً   رفعت لنارى موْهِناً فأتانى[3]

ثم قال: «وخُفِضَ بهذه الواو لأنها فى معنى (رُبَّ)، وإنما جاز أن يُخْفَضَ بها لوقوعها فى معنىَ (ربَّ) لأنها حرف خفض . . . .»[4].

ووافقهم أيضاً شارحُ ديوان المتنبى.[5]

وظاهرِ كلام ابنِ الحاجب، وابن عصفور اختيارُ هذا المذهب؛ لأنهما عدَّا هذه الواوَ مِن جملة الحروف الجارة.[6]

وقد احتج الكوفيون ومن وافقهم على أن الجرَّ بالواو نفسـهـا لا بـ (رُبَّ) مقدرة بما يلى:

١ - أن الواو كانت حرفَ عطفٍ، ثم صارت عوضاً عنِ (رُبَّ) فعملت عملها بحكم نيابتها عنها، كما عملتْ همزة الاستفهام وحرف التنبيه الجرَّ فى القسم بحكم النيابة عن واوه نحو (آلله لتنطلقن؟ ولا ها الله ذا)[7].

---

(١) عجز بيت من الوافر، للمثقب العبدي في ديوانه ص ١٦٣، وروايته بتمامه:
نقلتُ لبعضهن وشُدَّ رحلي   لهاجرة عصبت لها جبيني
ولا شاهد في البيت على رواية الديوان، والرحل: مركب للبعير أو الناقة، والهاجرة: شدة الحر في منتصف النهار، انظر المفضليات ص ٢٨٩.

(٢) تأويل مشكل القرآن ص ٥٣٧، والمسائل النحوية والصرفية عند ابن قتيبة ص ٢١٧.

(٣) من الطويل، في ديوانه ص ٩٧٠، ويروي (دعـوت لناري)، والأطلس: الأغـبـر من الذئاب، وعسال: صفة مبالغة من العسلان وهو مشي الذئب باضطراب وسرعة، ومَوْهِن: ساعة تمضي الليل، انظر الخزانة ٥٧٨/٧.

(٤) الكامل ٣٦٩/١، وانظر أيضـاً المقـتـضب ٣١٨/٢، ٣٤٦، ٣٤٧، وظاهرة الشـذوذ في النحـو العربي ص ٢٢٠.

(٥) انظر التبيان في شرح الديوان ٢١/٢، والمسائل الخلافية في النحو ص ١٢٨.

(٦) انظر شرح الجمل للزجاجي ٤٦٨/١، ٤٧٤، ٤٧٥، والمقرب ص ٢١٢، ٢١٩، وشرح الكافيـة ٢٦٠/٤، والفصول المفيدة ص ٢٤٦.

(٧) انظر المقتضب ٣١٨/٢، ٣٤٧، وأمالي ابن الشجري ٢١٧/١، ١٣٤/٢، والإنصاف ٣٧٦/١، وشرح الكافية ٢٩٨/٤، والفصول المفيدة ص ٢٤٦، وائتلاف النصرة ص ١٤٥.

٢- أن هذه الواوَ لو كانت عاطفة لم تقع في أول الكلام؛ لأن العاطف لا يقع أولاً؛ إنما يجئ بعد معطوف عليه، ووقوع هذه الواو فى أول القصائد دليل على أنها غير عاطفة، كقول رؤبة:

[٤٢] وقاتِمِ الأعماقِ خاوى المخترقْ[1]

فليست الواو هنا عاطفة؛ لأن هذا أولُ الأرجوزة، فلم حكم بأن الجر بـ (رُبَّ) مقدرة تمحضت الواوُ للعطفِ ابتداءً، والعطف لا يقع ابتداء، فإذا صحّ أنها ليست عاطفة صحّ أنها بمنزلة (رُبَّ)، ولا يستنكر أن يكون للحرف معنيان فأكثر.[2]

وقد ردت أدلة الكوفيين ومن وافقهم بما يلي:

الاستدلال الأول مردود بما يلي:

١- أن الواو مع ذكر (رُبَّ) عاطفةٌ باتفاق، فكذلك مع حذفها، ولاتُنْقَل عن ذلك إلا بدليل، والأصل عدمه.[3]

٢- أنه قد جاء عن العرب الجرُّ بإضمار (رُبَّ) مِنْ غير عوض عنها،[4] كقول جميل بثينة:

[٤٣] رسمِ دارٍ وقفتُ فى طَلَلِهْ كدتُ أقضى الحياةَ مِنْ جللِهْ[5]

٣- أنه لا يصح القياسُ على لفظ الجلالة؛ لاختصاصه بخصائص ليست لغيره تبعاً لاختصاص مسماه بخصائص:

منها: اجتماع (يا) معه فى (ياالله)، ومنها قطع الهمزة فى (ياألله) و(أفألله) و(ها ألله).

---

(١)من الرجز، في ديوانه ص ١٠٤، وقاتم: أي رب بلد مغبر، والأعماق: جمع عمق وهو ما بعد من أطراف المفاوز، والخاوي: الخالي، والمخترق: مكان الاختراق من الخرق وهو الشق وقد استعمل في قطع المفازة. انظر الخصائص ٢/٢٢٨، وشرح شواهد الإيضاح ص ٢٢٣، والخزانة ١٠/٢٥.

(٢) انظر أمالي ابن الشجري ١/٢١٧، ٢/١٣٤، والإنصاف ١/٣٧٧، والإيضاح في شرح المفصل ٢/١٦١، والكافي ٢/٦٣٩، ٦٤٠، والجني الداني ص ١٥٤، وتمهيد القواعد ٤/٢٧٨.

(٣) انظر الخزانة ١/٨٠، وحذف الحرف ص ٦٥.

(٤) انظر الإنصاف ١/٣٧٨، وائتلاف النصرة ص ١٤٦.

(٥) من الخفيف، في ديوانه ص ١٨٧، وروايته (أقضي الغداة) والرسم: ما كان لاصقاً بالأرض من آثار الدار ونحوه، والطلل: ما شخص من آثار الدار كالوتد، وأقضي: أموت، من جلله: من عظمه في صدري أو من أجله، انظر شرح المفصل ٣/٢٨، ٧٩، ٨/٥٢، والتصريح ٢/٢٣، والهمع ٢/٣٧، والخزانة ١٠/٢٠.

ومنها الجر بلا عوضٍ من الجار، ومع عوض عنه بهاء التنبيه نحو(ها الله) وهمزة الاستفهام نحو(آلله).

ومنها التعويض بالميم عن حرف النداء نحو (اللهمّ).

ومنها تفخيم لامه بعض الضم والفتح، وترقيقها بعد الكسر.[1]

٤- أنه لم يُعْهَد الجرُّ بالواو إلا في القَسَم.[2]

أما الاستدلال الثاني فمردود بما يلي:

١- إمكان أن يُسْقِطَ الراوى من الأرجوزه شيئاً متقدماً.[3]

٢- إمكان عطف الراجز ما افتتح به على بعض ما في نفسه.[4]

قال ابن أبي الربيع: «إن العربَ عادتها أن تستفتح قصائدها بما يكون فيه تأنيس للخاطر، فتتغزل تارة، وأكثر ما يكون ذلك، وكأن هذا لما أخذ في أرجوزته قام معه ماجرت العادة به فقدره مقولاً موجوداً فعطف عليه:

وقاتمِ الأعماقِ . . . . .[٤٢]».

ولراد أن يرد أدلة جمهور البصريين واعتراضهم علي أدلة الكوفيين بما يلي:

١- أننا لم نقل إن الواو حرفُ عطف حتى يُعترض بأن حرف العطفِ لا يعمل . . . . الخ، وإنما قلنا إنها كانت حرف عطف ثم صارت عوضاً عن ربَّ . . . . الخ.

٢- أن الاحتجاج بأن (رُبَّ) تظهر بعد الواو فيقال: «ورُبَّ بلدٍ» غير مقبول؛ لأنه لم يرد لهذا الاجتماع شاهد[6]، حتى إن ابن أبي الربيعَ قال: «اعلم أن العرب تحذفها [أي: ربّ] وتبقى عملها بعد واو العطف، ولا يجوز

(١) انظر شرح الكافية ٢٩٦/٤، ٢٩٧.

(٢) انظر حاشية الصبان ٢٣٣/٢.

(٣) انظر شرح التسهيل ١٨٩/٣، وتمهيد القواعد ٢٧٨/٤.

(٤) انظر المقتصد ٨٣٧/٢، وأمالي ابن الشجري ٢١٧/١، والإنصاف ٣٨١/١، وشرح التسهيل ١٨٩/٣، وشرح الكافية ٢٩٨/٤، والفصول المفيدة ص ٢٤٨.

(٥) الكافي ٦٤١/٢، وانظر أيضاً المساعد ٢٩٧/٢.

(٦) انظر جواهر الأدب ص ١٩٩.

إظهارها بعده».[1]

وهذا الردُّ ليس بمقبولٍ؛ لأنه قد ورد الجمعُ بين الواو، و(رُبَّ) فى قول ابن أحمر:

وربت سـائلٍ عنـى حفىٍّ أعارت عينه أم لم تعارا[٩]

وقول المرقش الأكبر:

[٤٤] وربَّ أسيلةِ الخدين بكر مهفهفة لها فرع وجيدُ[٢]

وإذ قد ثبت الجمعُ بينِ الواو، و (رُبَّ) فى فصيح الكلام، فلقائل أن يقول: إن الواو عند ظهور (ربَّ) فى نحو (وربَّ بلد) عاطفة ليس إلا، وليست التى فى نحو (وبلد) كذلك بل هى عوض عن (ربَّ).[٣]

٣- أن امتناع دخول الواو العاطفة إنما كان لعدم ما تعطف عليه، وأيضاً لما فى اجتماع الواوين من الاستثقال، وإنما جاز فى القسم الاستثقال لكثرة دورانه فى الكلام.[٤]

٤- أن القول بأنه لاخلاف فى إضمار (ربَّ) بعد الفاء و(بل) غير صحيح، وسيأتى تفصيل لهذا.[٥]

٥- أن الاستدلال بأنه قد جاء عن العرب الجر بإضمار (رُبَّ) من غير عوض منها . . . . الخ، لا يصح؛ لأن البصريين لا يقولون بإعمال حرفَ الجر مع الحذف من غير عوض، فكيف يجوز لهم الاستدلال به؟.[٦]

ويبدو أن تعارض أدلة الفريقين هو الذى دفع بعضَ العلماء إلى تجويز كلا الرأيين وعدم تفضيل رأى على آخر:

كالأعلم حيث قال: « والواو عنده [يقصد سيبويه] حرف عطف غير

---

(١) الكافي ٦٣٨/٢، وانظر أيضاً تمهيد القواعد ٢٧٨/٤.

(٢) من الوافر، وأسيلة الخدين: هي الناعمتهما في استرسال وطول، والمهفهفة: الخفيفة اللحم، والفرع: الشعر، والجيد: العنق. انظر شرح عمدة الحافظ ص ٥٥٢، وأوضح المسالك ٣٢٥/٣، والتصريح ١١٩/٢.

(٣) انظر الفصول المفيدة ص ٢٤٨.

(٤) انظر الكافي ٦٤٠/٢، والفصول المفيدة ص ٢٤٨.

(٥) انظر ص ٥٢١، ٥٢٤ من هذا البحث

(٦) انظر الإغراب في جدل الإعراب ص ٤٧، ٤٨.

عوض من (رُبَّ) إلا أنها دالة عليها فأُضمرت لذلك، وهى عند غيره عوض من (ربَّ) وواقعة موقعها كما كانت هاءَ التنبيه عوضاً من الواو فى قولهم: لَا هاء

الله، والمعنى: لا والله، وكلا التقديرين صحيحٌ إن شاء الله».[1]

وكالشاطبى حيث قال: «وفى هذه الأدلة كلها نظر . . . وإذا كان ذلك فما قاله أهلُ البصرةِ له وجه صحيح، وما قاله الآخرون كذلك».[2]

والمختار فى هذه المسألة هو قول العلائى: «وكل من القولين محتمل، وإن كان الأظهر قول البصريين».[3]

---

(١) تحصيل عين الذهب ص ١٨٤.
(٢) شرح الألفية للشاطبي ٣/ ٢٧٥، وانظر أيضاً الخزانة ١/ ٨١.
(٣) الفصول المفيدة ص ٢٤٨.

المسألة الثانية، حذفها بعد الفاء:

ذكر ابنُ مالكٍ أنَّ الجرَّ بـ (رُبَّ) محذوفة بعد الفاء كثيرٌ [(١)]؛ لأن العربَ تُبْدِلُ مِنْ (ربَّ) الواوَ، وتُبدل مِنْ الواو الفاءَ لاشتراكهما فى العطف[(٢)].

وقد عقَّب المرادى على كلام ابن مالك بقوله: « وفيه نظر؛ لأنه لم يرد إلا فى بيتين، كما قال بعضهم، ولعله أراد بالنسبة إلى (بل)» .[(٣)]

فقول بعضهم: إن الجرَّ بعد الفاء لم يرد إلا فى بيتين، ليس بسديد؛ لأنه قد ورد فى عدة أبيات منها قول ربيعة بن مقروم الضبى:

فإن أهلكْ فذى حنقٍ لظاه   علىَّ تكادُ تلتهبُ التهابا [٢٢]

وقول المتنخل الهذلى:

فإما تعرضن أميـــم عـنى   وينزغك الوشاةُ أولو النباط

فحورٍ قد لهوتُ بهنَّ عِينٍ   نواعمَ فى البرود وفى الرياطِ [٣٦]

وقول امرئ القيس:

[٤٥] فمثِلك حبلى قد طرقتُ ومرضع   فألهيتُها عن ذى تمائمَ مغيل[(٤)]

وقول بعض الطائيين :

[٤٦] إنْ يثنِ سلمى بياض الفود عن صلتى   فذاتِ حسنٍ سواها دائماً أصلُ[(٥)]

وقد اعترض أبو حيان على ابن مالك فى زعمه أن الجر بـ (رُبَّ) محذوفة بعد الفاء كثير، فقال: «ليس بكثير، بل هو قليل يكاد ألا يوجد منه إلا هذا الذى أنشدناه» .[(٦)]

---

(١) التسهيل ص ١٤٨، وشرحه ١٨٦/٣.

(٢) انظر الكافي ٦٣٨/٢، والتصريح ٢٢/٢.

(٣) الجنى الداني ص٤٥٥.

(٤) من الطويل، في ديوانه ص ١٢، وتروي قافيته (محول)، والتمائم: التعاويذ جمع تميمة، والمغيل: المرضَع وأمه حبلي: انظر شرح القصائد السبع ص ٣٩، وشرح الأشموني ٢٣٢/٢، والخزانة ٣٣٤/١، وشرح أبيات مغني اللبيب ١٨٥/٣.

(٥) من البسيط، ولم أعثر علي قائله، وقد ورد في شرح التسهيل ١٨٩/٣، والتذييل ١٢٣٣/٤، وتمهيد القواعد ٢٧٧/٤.

(٦) التذييل ١٢٣٤/٤، وانظر أيضاً تمهيد القواعد ٢٧٧/٤.

قال الأشموني : «ومراده بالكثرة مع الفاء الكثرة النسبية، أي: كثير بالنسبة الى (بل)»،[1] وإن كان قليلاً بالنسبة للواو[2].

وقد ناقض ابنُ هشام نفسَه حيث ذكر في (أوضح المسالك) و(مغني اللبيب) أن الحذف بعد الفاء كثير[3]، وذكر في (شرح شذور الذهب) أنه قليل[4] ويبدو أن مراده أنه كثير بالنسبة لـ (بل) ولكنه قليل بالنسبة للواو.

وقد ذكر أبو البركات الأنباري، وابنُ مالك، والرضي، والعلائي، والبغدادي أن الجر بـ(رُبَّ) محذوفة بعد الفاء مجمعٌ عليه.[5]

وذكر المرادي، وابنُ عقيل، والدماميني، والأشموني أن ابنَ عصفور قد حكى إجماع النحويين على أن الجر بـ (رُبَّ) محذوفة بعد الفاء، لا بالفاء.[6]

ولكن كلام ابنِ عصفور في (شرح جمل الزجاجي)و (المقرب) يفيد أن الفاء جارة بنفسها؛ حيث عدها من جملة حروف الجر.[7]

والعجب من الأربلي حيث ذكر في موضع من كتابه (جواهر الأدب) أنّ جَعْلَ العمل بعد الفاء لـ (رُبَّ) محذوفة مجمع عليه[8]، وذكر في موضع آخر أن جماعة ذهبوا إلى أن الجر بها نفسها[9].

ويبدو أن مَنْ حكى الاتفاق على أن الجر ليس بالفاء لم يعتد بالمخالف لشذوذه، أو أن مَنْ ذهب إلى أن الجر بالفاء متجوز[10].

والذى ذهب إلى أن الجر إنما هو بالفاء المبرد – كما ذكر ابن هشام –

---

(١) شرح الأشموني ٢/٢٣٣.
(٢) حاشية الصبان ٢/٢٣٣.
(٣) انظر أوضح المسالك ٣/٧٣، ومغني اللبيب ص ١٨١ ،والتصريح ٢/٢٢.
(٤) انظر شرح شذور الذهب ص ٣٢٢.
(٥) انظر الإنصاف ١/ ٣٨٠، والتسهيل ص ١٤٨، وشرحه ٣/١٨٦، ١٨٩، وشرح الكافية ٤/٢٩٨، والفصول المفيدة ص ٢٤٨، والخزانة ١/٨١.
(٦) انظر الجنى الداني ص ٧٦، والمساعد ٢/٢٩٦، والشرح الصغير ١/٢٧٧، وشرح الأشموني ٢/٢٣٣.
(٧) انظر شرح جمل الزجاجي ١/٤٦٨، ٤٧٤، ٤٧٥، والمقرب ص ٢١٢، ٢١٤، ٢١٩.
(٨) انظر جواهر الأدب ص ١٩٩.
(٩) جواهر الأدب ص ٦٠.
(١٠) انظر المساعد ٢/٢٩٦، وحاشية الخضري ١/٢٣٥.

والهروى أيضاً[1].

قال الإربلى: «ورجحه أبو حيان، قال: لأن البصريين لا يجوزون عمل حرف الجر محذوفاً، ويضعفه جره المقسم به بحرفه محذوفاً . . . . فى قولهم: لاها الله ذا - بجر اسم (الله) - فإن قيل: ذلك عند نيابة الهمزة و (ها) عن حرف القسم، قيل: وهنا عند نيابة الفاء عن (رب)»[2].

والمختار في هذه المسألة هو ما ذهب إليه جمهور العلماء من أن الجر بعد الفاء إنما هو بـ (ربّ) محذوفة.

أما القول بأن الفاء هى عاملة الجر فمردود بما يلى:

١- أن الجر بعد الفاءِ قليلٍ فى كلامِ العرب، ولم يرد منه - فيما أعلم- إلا ما ذكرتُه، ولا ينبغى أن يجعلَ هذا القليلُ قاعدةً لكونِ الفاء جارة.

٢- أنه لم يُعْهَد الجرُّ بالفاء أصلاً[3]

٣- أن الفاء لو كانت جارة لما اجتمعت مع (رُبَّ)، كما فى قول بشر ابن أبى خازم:

فإن أهلكْ عُمَيرُ فَرُبَّ زحفٍ يُشَبَّهُ نَقْعُه رهواً ضبابا [٢١]

٤- وقوع الفاء فى جواب الشرط، كما فى قول المتنخل الهذلى:

فإما تعرضن أميم عنـــــى وينزغكِ الوشاةُ أولو النباطِ

فحورٍ قد لهوتُ بهنَّ عِيـنٍ نواعمَ فى البرود وفى الرياطِ[٣٦]

فالفاء فى (فحورٍ) جواب (إنْ)، وإذا جعلت الفاء جواباً للجزاء حصل انجرار الاسم بإضمارِ (رُبَّ)؛ لأن الفاء لم توجد فى شئ من كلامهم فلا بد أن يكون التقدير (فربَّ حورٍ . . .).

---

(١) انظر الأزهية ص ٢٤٤، والمغني ص ٢١٣.

(٢) جواهر الأدب ص ٦٠، وما في التذييل ١٢٣٦/٤ يخالف هذا النقلُ حيث وَهَّم أبو حيان مَنْ عَدَّ الفاء من حروف الجر.

(٣) انظر أمالي ابن الشجري ٢١٨/١، وحاشية الصبان ٢٣٣/٢.

المسألة الثالثة: حذفها بعد (بل):

ذكر ابنُ مالك أن حذف (رُبَّ) بعد (بل) قليلٌ(1)

ومما ورد من ذلك قول رؤبة:

بل بلدٍ ملء الفجاج قتمه [٣٧]

وقوله أيضاً:

[٤٧] بل بلدٍ ذى صُعُدٍ وأصبابْ(2)

وقوله أيضاً :

[٤٨] بل مهمه قطعت بعد مهمهِ(3)

وقول أبى النجم:

[٤٩] بل منهلٍ ناءٍ مِنَ الغياضِ(4)

وقول لَبيد:

[٥٠] بل مَنْ رأى البرقَ بتُّ أرقبه يزجى حَبِياً إذا خبا ثقبا(5)

وقول الراجز:

[٥١] بل جوزِ تيهاء كظهر الحَجَفَتْ(6)

وقد ذكر الفارسيُّ، والرماني، وأبو البركاتِ الأنبارى، وابنُ مالك، والرضى، والعلائى، والبغدادى أن الجر بعد (بل) بـ (رُبَّ) محذوفة ، وليس بـ (بل) باتفاق.(7)

---

(1) انظر التسهيل ص ١٤٨، وشرحه ١٨٦/٣، وحذف الحرف ص ٦٨.

(2) من الرجز، في ديوانه ص ٦، ويروي (وآكام)، وأصباب: جمع (صبب) وهو ما انحدر من الأرض، والأكام: جمع (أكُم) وهي جمع (إكام) وهي جمع (أكَم) وهي واحدة (أكمة) وهي التل، انظر اللسان (ص.ب.ب)، وشرح الأشموني ٢٣٢/٢، والخزانة ٣٢/١٠، وشرح أبيات مغني اللبيب ١٨٩/٣.

(3) من الرجز، في ملحق ديوانه ص ١٦٦، والمهمه: القفر المخوف، انظر أوضح المسالك ٧٧/٣، والتصريح ٢٣/٢، والخزانة ٥٤٩/٧.

(4) من الرجز، انظر تأويل مشكل القرآن ص ٥٣٧، والأزهية ص ٢٢٠.

(5) من المنسرح، للبيد في ديوانه ص ٢٩، ويزجي: يسوق، والحبي: السحاب المرتفع، وخبا: خمد، وثقب: أضاء، انظر الكتاب ٢٢٣/٤، والأزهية ص ٢٢٢، ورصف المباني ص ٢٣٣.

(6) من الرجز، لبعض الطائيين، أو لسؤر الذئب، والجوز: الوسط، والتيهاء: الفلاة الواسعة التي يُضَلُّ فيها لسعتها، والجحفة: الترس من جلود لا خشب فيه، انظر شرح شواهد الإيضاح ص ٣٨٦، والإنصاف ٣٧٩/١، واللسان (ج.ح.ف).

(7) انظر كتاب الشعر ٥٠/١، ومعاني الحروف ص ٦٢، وأمالي ابن الشجري ٢١٨/١، ١٣٥/٢، والإنصاف ٣٨٠/١، والتسهيل ص ١٤٨، وشرحه ١٨٦/٣، ١٨٩، وشرح الكافية ٢٩٨/٤، والفصول المفيدة ص ٢٤٨، والخزانة ٨١/١.

وذكر المرادي، وابنُ عقيلٍ، والأشموني أن ابنَ عصفور قد حكَى الاتفاقَ على أن الجر بعد (بل) بـ (ربَّ) محذوفة، لا بـ (بل).[(١)]

مع أنَّ ابنَ عصفور نفسه قد حكى في (شرح جمل الزجاجي) خلافاً في المسألة[(٢)].

والعجب من الإربلي حيثِ ذكر في موضعٍ من كتابه (جواهر الأدب) أنَّ جَعْلَ العمل بعد (بل) لـ (ربَّ) محذوفة مجمع عليه[(٣)]، وذكر في موضع آخر أن بعضهم ذهب إلى أن العمل لـ (بل) وليس لـ (ربُّ) محذوفة[(٤)].

فظهر بهذا أن المسألة فيها خلاف.

ويبدو أنَّ مَنْ حكَي الاتفاق عليِ أن الجر بـ (رُبَّ) محذوفة بعد (بل)، لم يعتد بالمخالف لشذوذه، أو أنَّ منْ ذهب إلى أن الجر إنما هو بـ (بل) متجوِّز.[(٥)]

والذين ذهبوا إلى أن (بل) تكون بمعنى (رُبَّ) فتخفض مابعدها جماعة منهم ابن قتيبة والهروى[(٦)].

ويمكن أن يحتج لهؤلاء بما يلي:[(٧)]

١- أن (بل) حينما تكون بمعنى (رُبَّ) لا تدخل على الأفعال، وإنما تختص بالدخول على الأسماء فتعمل فيها.

٢- أن عمل حرف الجر محذوفاً ضعيف.

٣- أن القول بأن (بل) هي العاملة إنما هو بالقياس على الواو؛ حيث إن كثيرين ذهبوا إلى أن العمل للواو لا لـ (ربَّ) محذوفة.

ويمكن رد هذه الأدلة بما يلي:

---

(١) انظر الجنى الداني ص ٤٣٧، والمساعد ٢/٢٩٦، وشرح الأشموني ٢/٢٣٣.
(٢) انظر شرح جمل الزجاجي ١/٤٦٩.
(٣) انظر جواهر الأدب ص ١٩٩.
(٤) انظر السابق ص ٢٧٥.
(٥) انظر المساعد ٢/٢٩٦، وحاشية الخضري ١/٢٣٥.
(٦) انظر تأويل مشكل القرآن ص ٥٣٧، والأزهية ص ٢١٩، ٢٢٠، والمسائل النحوية والصرفية عند ابن قتيبة ص ٢٢١، ٢٢٥.
(٧) انظر جواهر الأدب ص ٢٧٥.

١- منع اختصاص (بل) بالأسماء، بل هى حرف ابتداء كلام وإضراب عن كلام مقدر مخالف لما هي فيه، ولا يلزم أن يكون بعدها - إذا كانت حرف ابتداء - مبتدأ بدليل قول أبى ذؤيب الهذلى:

[٥٢] بل هل أُريكَ حُمولَ الحيِّ غاديةً   كالنخل زينها ينعٌ وإفضاحُ[1]

فأدخل (بل) على (هل) وليست بمبتدأ[2].

٢- أن الحرف يعمل محذوفاً نحو (اللهِ لأفعلن)، وإنما يضعف إذا لم ينب عنه شئ[3].

٣- أنه قد سبق أن المختار هو أن الجر بعد الواو إنما هو بـ (رُبَّ) محذوفة لا بالواو[4].

والمختار فى هذه المسألة هو ماذهب إليه الجمهور من أن الجر بعد (بل) إنما هو بـ (رُبَّ) محذوفة، لما يأتى:

١- أنه لم يُعْهد الجرُّ بـ (بل) أصلاً.[5]

٢- أنه قد ورد الجمع بين (بل)؛ و (رُبَّ) فى قول ضمرة بن ضمرة النهشلى:

ماوِيِّ بل ربتما غارةٍ   شعواءَ كاللذعة بالميسمِ [١١]

ولا يمكن أن يكون الجرُّ بـ (بل) لأنه لا يُجمع بين العوض والمعوض عنه .

٣- أن الجر بعد (بل)؛ قليلٌ فى كلام العرب، ولم يَرِدْ منه - فيما أعلم - إلا ما ذكرته، ولا ينبغى أن يجعل هذا القليل قاعدةً لكونَ (بل) هى الجارة.

---

(١) من البسيط في شرح أشعار الهذليين ١/١٦٤، والحمول: الرواحل بما عليها من هوادج، والينع: إدراك الثمر، والإفضاح: أن تبدو الحمرة أو الصفرة في البسر، انظر الكتاب ٤/٢٢٣، وتحصيل عين الذهب ص ٥٧٥، واللسان (ف.ض.ح).

(٢) انظر رصف المباني ص ٢٣٣، وجواهر الأدب ص ٢٧٥.

(٣) انظر جواهر الأدب ص ٢٧٥.

(٤) انظر ما سبق من هذا البحث ص ٥٢٠

(٥) انظر حاشية الصبان ٢/٢٣٣.

المسألة الرابعة: حذفها بعد (ثم):

الذى ذكر ذلك هو صاحبُ الكافى،[1] ابن أبى الربيع حيث قال: «وقد حُذفَتْ قليلاً بعد (ثُمَّ) والأصل فى هذا كله الواو، والعرب أقامتها مقام (رُبَّ) فىَ الموضع الذى ذكرته، ثم أجرت العرب الفاء مجرى الواو، وكذلك أجرت العرب (ثمّ)، وسبب ذلك – والله أعلم – أن هذه الثلاثة من حروف العطف جامعة فى المعنى واللفظ، وما عدا هذا من حروفِ العطف ليست بجامعة فى المعنى»[2].

وقد حَكَى ذلك عنه أبو حيان، وناظرُ الجيش، والسيوطى، والصبان.[3]

ولم يذكر ابنُ أبى الربيع، ولا منْ حَكَى رأيَه، شاهداً على حذف (رُبَّ) بعد (ثمَّ)، ويبدو أن هذا هو الذى دفَع الشاطبى إلى القول بأن الحكم الذى ثبت لـ (ربَّ) مِن جواز حذفها بعدِ الواو، والفاء، و (بل) لا يكون لها بعد غيرها منْ حروفَ العطف، فلا يقال: ثمَّ رجلٍ لقيته، على تقدير : ثم ربَّ رجلٍ لقيته.[4]

ولذا يجبُ إهمالُ تلك الصورة، وذلك لأننا إنما نقيس على ما سُمع، ولا نرتجل اللغة ارتجالاً.

---

(١) ذكر محقق ارتشاف الضرب ٤٦٢/٢ أن صاحب الكافي هو أبو جعفر النحاس، وهو له كتاب بهذا الاسم كما ورد في بغية الوعاة ٣٦٢/١، ولكن المراد هنا (الكافي) لابن أبي الربيع، حيث ورد فيه النص المذكور.

(٢) الكافي ٦٣٩/٢، وانظر أيضاً البسيط ٨٧١/٢، والملخص ص ٥٢٠.

(٣) انظر ارتشاف الضرب ٤٦٢/٢، والتذييل ١٢٣٦/٤، وتمهيد القواعد ٢٧٨/٤، والهمع ٣٧/٢، وحاشية الصبان ٢٣٢/٢.

(٤) انظر شرح الشاطبي على الألفية ٢٧٥/٣.

المسألة الخامسة : حذفها دون الأحرف السابقة:

ورد عن العرب إضمارُ (رُبَّ) مع بقاء عملها، دون تقدم الواو، أو الفاء، أو (بل) أو (ثمَّ)، وهذا الإضمار نادر وخاص بضرورة الشعر.(١)

ومما ورد من ذلك قول جميل بثينة:

رسمِ دارٍ وقفتُ في طَلَلِهْ كدتُ أقضي الحياةَ مِنْ جللِهْ[٤٣]

يريد : رُبَّ رسمِ دارٍ.

وقول ذي الرمة:

[٥٣] أصهبَ يمشي مشية الأميرِ لا أوطف الرأس ولا مقرورِ(٢)

يريد : رُبَّ أصهبَ.

وقول الجون المحرزي، أو أبي الرُّبَيِّس التغلبي:

[٥٤] مثلك أو خير تركت رذيّة تقلب عينيها إذا طار طائرُ(٣).

يريد : رُبَّ مثلِك.

(١) انظر ضرائر الشعر ص ١٤٤، وشرح أبيات مغني اللبيب ٣/٨٣، وحذف الحرف ص ٦٩.
(٢) من الرجز، في ديوانه ص ٢٧٦، والمراد بـ (أصهب) البعير، انظر ضرائر الشعر ص ١٤٥.
(٣) من الطويل، ويروي (ومثلك رهبي قد) ولا شاهد في هذا الرواية لما نحن فيه، والرهبي: الخائفة، والرذية: المعيبة الساقطة. انظر شرح القصائد السبع ص ٣٩، وتحصيل عين الذهب ص ٣٠٠، والخزانة ٦/٨٥.

الفصـــل الثانـــي

مدخول «رُبّ»

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: معناه

المبحث الثاني: حكمه مِنْ حيث التعريفُ والتنكيرُ

وهو فى مسألتين:

المسألة الأولي: حكمه إذا كان اسماً ظاهراً.

المسألة الثانية: حكمه إذا كان ضميراً

المبحث الثالث: إعرابه

المبحث الرابع: الفصل بين (رُبَّ) ومجرورِها.

المبحث الأول: معناه

قال ابنُ عصفور: «المفرد بعد(رُبَّ) يكون في معنى جمع، ألا ترى أن قوله:

[٥٥] فيارُبَّ يومٍ قد لهوتُ وليلةٍ ....[1]

لم يرد بـ (يوم) و (ليلة) واحداً، بل المراد أيام وليالٍ، والمفرد لا يكون في معنى جمع إلا إذا اقترن به لفظ عموم نحو (كل رجل)، أو يقع تمييزاً في نحو (عشرين رجلاً)، أو في نفي نحو (ماقام رجل)، أو في تقليل نحو (قلَّ رجل يقول ذلك إلا زيد)، ألا ترى أن (رجلاً) في (قلَّ رجل) يُرَادُ به العموم ولولا ذلك لما ساغ الاستثناء منه، فلولا أن (رُبَّ) للتقليل لما كان المفرد بعدها في معنى جمع».[2]

ولا يكون المفردُ بعد (رُبَّ) في معنى جمع أو جميع إذا حَضَرَتْه قرينةٌ في واحد[3]، كقول رجل مِنْ أزد السراة، أو هو عمرو الجنبي:

ألا رُبَّ مولودٍ وليس له أب   وذى ولدٍ لم يلْده أبوانِ[٣]

وكل هذا راجع إلى الخلاف في معنى (رب).

---

(١) صدر بيت من الطويل، في ديوانه ص ٢٩، وعجزه (بآنسة كأنها خط تمثال) ويروي (ويارب)، والآنسة: امرأة ذات أنس من غير ريبة، انظر شرح شواهد الإيضاح ص ٢١٦، والتصريح ٢/١٨، والخزانة ١/٦٤.

(٢) شرح جمل الزجاجي ١/٥٠١، ٥٠٢، وانظر أيضاً المقتضب ٣/٥٨، ٥٩.

(٣) انظر ارتشاف الضرب ٢/٤٦٠، وتذكرة النحاة ص ٨.

المبحث الثاني
حكمه مِنْ حيث التعريفَ والتنكيرُ

مِنْ أحكام (رُبَّ) أنها تدخل على الاسم دون الفعل[1]، وهذا الاسم إما أن يكونَ ظاهراً وإما أن يكون ضميراً[2]، ولذا جاء هذا المبحث في مسألتين:

المسألة الأولى: حكمه إذا كان اسماً ظاهراً:

ذكر الدماميني أن مجرورَ (رُبَّ) إذا كان اسماً ظاهراً كان نكرة بإجماع.[3]

وفيما ذكره نظر؛ لأن المسألة فيها خلافٌ، وهو كما يلي:

أوجب أكثر العلماء أن يكون مجرورُها نكرةً[4]، وَلا فرق في هذه النكرة بين أن تكون معربة أو مبنية[5] فالمعربة بالحركات كقول أبي حية النميري:

[٥٦] يارُبَّ ركبٍ أناخوا بعدما نصبوا ... من الكلال وما حلوا ومارحلوا[6]

والمعربة بالحروف كقول الشاعر:

[٥٧] يارُبَّ ذي لُقَحٍ ببابك فاحشٍ ... هلعٍ إذا ما الناس جاعُ وأجدبوا[7]

والمبنية كقول عبد الله بن همام:

[٥٨] ألا رُبَّ مَنْ تغتشه لك ناصحٍ ... ومؤتمنٍ بالغيب غيرِ أمينِ[8]

---

(١) انظر الأزهية ص ٢٥٩.
(٢) انظر شرح المفصل ٢٧/٨، ٢٨، والإيضاح في شرح المفصل ١٤٩/٢، وجواهر الأدب ص ٤٥٤، والجني الداني ص ٤٤٨.
(٣) انظر المنهل الصافي ص ٨٧٦.
(٤) انظر الكتاب ٤٢٧/١، ٢٧٤/٢، والمقتضب ١٣٩/٤، ١٥٠، ٢٨٩، والأصول ٤١٨/١، والمسائل الحلبيات ص ٢٤٤، ومعاني الحروف ص ١٠٦، واللمع ص ١٥٧، والأزهية ص ٢٥٩، وأمالي ابن الشجري ٤٦/٣، وأسرار العربية ص ٢٦٢، والمتبع ٣٧٧/١، وشرح المفصل ٢٧/٨، وشرح جمل الزجاجي ٥٠٣/١، وشرح الكافية ٢٨٦/٤، ٢٩٢، ورصف المباني ص ٢٦٧، وجواهر الأدب ص ٤٥٤، والجني الداني ص ٤٤٨، والفصول المفيدة ص ٢٦٠، والمغني ص ١٨١، وشرح العوامل المائة ص ١١٣.
(٥) انظر ارتشاف الضرب ٤٥٦/٢، والهمع ٢٦/٢.
(٦) من البسيط، وقد ورد في الأزهية ص ٨٥.
(٧) من الكامل، وقد ورد في الهمع ٥٨/١.
(٨) من الطويل، انظر الكتاب ١٠٩/٢، وحماسة البحتري ص ١٧٥، والحجة ٣٧/٥، والجني الداني ص ٤٥٢.

وقد وجه اختصاصها بالنكرات بما يلي:

- أن وِضعَها لتقليل نوع من جنس - كما هو مذهب الأكثرين - فوجب وقوع النكرة دون المعرفة لحصول معنى الجنس بها دون التعريف؛ إذ لو عرِّف لوقع التعريف زيادة ضائعة[1].

٢- أنها إما للتقليل وإما للتكثير - على الخلاف فى ذلك - وكل منهما لا يتصور إلا فيما يمكن فيه ذلك وهو النكرة، وأما المعرفة فمتعينة لا تحتمل ذلك.[2]

٣- أن المفرد بعدها فى معنى جمع، ولا يكون كذلك إلا نكرة[3]

٤- أنها لما كانت تدل على التقليل؛ والنكرة تدل على التكثير وجب أن تختص بالنكرة التى تدل على التكثير ليصح فيها التقليل[4].

٥- امتناع قبول المعرفة للتقليل؛ لأنها إما قليلة كالرجل وزيد، أو كثيرة كالرجال والزيدِين[5]

وأجاز بعض النحاة أن يكون مجرورُها معرَّفاً بـ (أل) واحتجوا على ذلك بقول أبى دؤاد الإيادى:

[٥٩] ربما الجاملِ المؤبَّلِ فيهم   وعنا جيج بينهن المِهارُ[6]

يجر (الجامل) وصفته، وجعل (ما) زائدة غير كافة.

ورده الجمهور بأن الرواية الصحيحة (الجاملُ) - بالرفع - على أن تكون (ما) فى موضع اسم نكرة مخفوض بـ (ربَّ)، و(الجامل) خبر مبتدأ مضمرٍ، والجملة فى موضع جرّ صفة لـ (ما)، كأنه قال: ربَّ شيءٍ هو الجامل المؤبّل،

---

(١) انظر الإيضاح في شرح المفصل ٢/ ١٥٠، والمنهل ص ٨٧٦.
(٢) انظر شرح المفصل ٢٧/٨، وشرح الكافية ٢٩٢/٤، ورصف المباني ص ٢٦٧، والفصول المفيدة ص ٢٦٠.
(٣) انظر المقتضب ٥٨/٣، ٥٩، وشرح جمل الزجاجي ٥٠٣/١، ٥٠٤.
(٤) انظر أسرار العربية ص ٢٦٢.
(٥) انظر جواهر الأدب ص ٤٥٤، والجني الداني ص ٤٤٨.
(٦) من الخفيف، في ديوانه ص ٣١٦، والجامل: الجماعة من الإبل، والعناجيج: الخيل الطوال الأعناق واحدها عنجوج، والمهار: جمع مُهْر وهو ولد الفرس، انظر الأزهية ص ٩٤، ٢٦٦، وأوضح المسالك ٧١/٣، والخزانة ٥٨٦/٩.

هذا تخريج الفارسى وابن عصفور.

وخرجه ابنُ مالك على أن (ما) زائدة كافة، و(الجاملُ) مبتدأ، و(المؤبل) صفته، و(فيهم) هو الخبر، وإنما لم يصح هذا الإعراب على تخريج الفارسى وابن عصفور لأنه يؤدى إلى جعل جملة النعت خالية مما يربطها بالمنعوت.

وإن صحت الروايةُ بجر (الجامل) كان (الجامل) مجروراً بـ (رُبَّ) على تقدير زيادة (أل) كأنه قال : ربما جاملٍ، فيكون مثل قولهم : إنى لأمرُّ بالرجلِ مثلِك فأكرمه، أى: برجلٍ مثلِك.(١)

وباختصاص (رُبَّ) بالنكرات استدل العلماءُ على أن إضافة اسم الفاعل فى نحو قول جرير:

[٦٠] يارُبَّ غابطِنا لو كان يطلبكم   لاقى مباعدةً منكم وحرمانا(٢)

إضافة لفظية لا تفيد تعريفاً ولا تخصيصاً.

وكذلك إضافة نحو (مثلك) فى قول أبى محجن الثقفى:

يا رُبَّ مثلِك فى النساء غريرةٍ   بيضاءَ قد متعتُها بطلاقِ[٢٣]

يقول سيبويه: «واعلم أن كلَّ مضافٍ إلى معرفة وكان للنكرة صفة فإنه إذا كان موصوفاً أو وصفاً أو خبراً أو مبتدأ بمنزلة النكرة المفردة . . . . فـ (ربَّ) لا يقع بعدها إلا نكرة، فذلك يدلك على أن (غابطنا) و(مثلك) نكرة»(٣).

ويقول ابنُ السراج: «وتقول: رُبَّ ضاربك قد رأيت، ورُبَّ شاتمك قد لقيت؛ لأن التنوين فى تينك، يريد: ضاربٍ لك، وإن قلت: ضاربك أمَس، لم يجز لأنه معرفة»(٤).

---

(١) انظر شرح جمل الزجاجي ٥٠٥/١، وشرح التسهيل ١٧٤/٣، وارتشاف الضرب ٤٥٦/٢، والجني الداني ص ٤٤٨، والمساعد ٢٢٨/٢، وتمهيد القواعد ٢٤٨/٤، والتصريح ٢٢/٢، والهمع ٢٦/٢، والخزانة ٥٨٧/٩، وشرح أبيات مغني اللبيب ١٩٩/٣.

(٢) من البسيط، في ديوانه ١٦٣/١، والغابط: اسم فاعل من (الغبطة) وهي أن يتمني الإنسان مثل حال غيره من غير أن يتمني زوال ماعند غيره من الخير، انظر الكتاب ٤٢٧/١، وأوضح المسالك ٩٠/٣، والتصريح ٢٨/٢، والهمع ٤٧/٢.

(٣) الكتاب ٤٢٥/١: ٤٢٧، وانظر أيضاً المقتضب ٢٨٩/٤، وشرح جمل الزجاجي ٥٠٤/١، والفصول المفيدة ص ٢٦٠، ٢٦١.

(٤) الأصول ٤٢٢/١، وانظر أيضاً شرح أبيات مغني اللبيب ٢٠٧/٣.

هذا وقد حَكَي أبو الحسنِ الأخفش أن بعضَ العرب يجعل (واحد أمه) و(عبد بطنه) نكرةً ويدخل عليه (ربّ)[1]، وذلك كقول حاتم الطائي:

أماوِيَّ إنى رُبَّ واحدِ أمِّه ... أخذْتُ فلا قتلٌ لديَّ ولا أسرُ[١٧]

فـ (واحد أمه) نكرة لا يتعرف بالإضافة، وإن أضيف إلى المعرفة؛ لتوغله في الإبهام؛ إذ لا ينحصر بالنسبة إلى مضاف إليه معين؛ إذ بعد الإضافة لا يتعين المضاف أيضاً فهو نظير (غيرك) و(مثلك) ولذلك وقع مجروراً بـ (ربّ).

والأكثر أن يكون نحو (واحد أمه) معرفة على قياس الإضافة إلى المعارف، وأما وروده نكره فنادر، وخاص بالشعر[2].

ولذلك حكم العلماءُ على ما حكاه الأصمعي منْ مباشرة (رُبّ) للمضاف إلى الضمير حيث قال لأعرابية: «ألفلان أبٌ أو أخ؟» فقالت: «ربَّ أبيه وربَّ أخيه» بأن الإضافة في تقدير الانفصال، تريد ربَّ أبٍ له، وربَّ أخٍ له، وأن هذا شاذ لا يقاس عليه.[3]

المسألة الثانية. حكمه إذا كان ضميراً:

اختلف العلماءُ في دخول (رُبَّ) على الضمير:

فذهب العكبرى، وابنُ عقيل، وغيرُهما إلى أنه شاذٌّ[4]

وذهب ابنُ عصفور، وبدرُ الدين بن الناظم، وابن هشام، وناظر الجيش إلى أنه قليل[5]

وذهب أبو حيان والسيوطى إلى أنه جائز بكثرة[6]

أما ابنُ مالك فقد ذهب في بعض كتبه إلى أن دخول (رُبَّ) على الضمير قليل[7].

---

(١) انظر المسائل الحلبيات ص ٢٤٥، والخزانة ٤/ ٢١٠.
(٢) انظر الخزانة ٤/ ٤١١.
(٣) انظر ارتشاف الضرب ٢/ ٤٥٦، والتذييل ٤/ ١٢٢٠، والجني الداني ص ٤٤٩، والهمع ٢/ ٢٦.
(٤) انظر المتبع ١/ ٣٧٨، وشرح ابن عقيل ٣/ ١٢، وحاشية عبادة ١/ ١٣٨، وظاهرة الشذوذ في النحو العربي ص ٥٢٧.
(٥) انظر المقرب ص ٢١٩، وشرح ألفية ابن مالك ص ٣٥٧، وأوضح المسالك ٣/ ١٩، وشرح شذور الذهب ص ٣١٩، وتمهيد القواعد ٤/ ٢٦٤.
(٦) انظر ارتشاف الضرب ٢/ ٤٦٢، والتذييل ٤/ ١٢٢٢، والهمع ٢/ ٢٧.
(٧) انظر التسهيل ص ١٤٨، وشرحه ٣/ ١٧٤، ١٨٤، وشرح عمدة الحافظ ص ٢٧٠.

وذهب فى (شرح الكافية الشافية) إلى أنه نادر حيث قال:

و(رُبَّه عطباً) استندر وقس عليه إن شئت وحِدْ عن ملتبس[1]

وذهب في (الخلاصة) إلى أنه نزر حيث قال:

ومارووا من نحو (رُبَّه فتى) نزر . . . .[2]

وذكر الشيخ خالد أن (نزر) بمعنى (نادر).[3]

وذكر الأشموني أن (نزر) بمعنى (قليل)، وعلق عليه الصبان بقوله: «وقيل: معنى (نزر): شاذ».[4]

وقد حكى أبو حيان، وابنُ عقيل، والسيوطى عن ابن مالك أنه ذهب فى بعض كتبه إلى أن دخول (ربَّ) على الضمير شاذ[5].

ويبدو أنهم فى هذا اعتمدوا على تفسير (نزر) بـ (شاذ) كما حكى الصبان.

وقد رام أبو حيان وابنُ عقيل التوفيقَ بين كلام ابن مالك بأنه إن عنى بالقلة القلة بالنسبة إلى جر الظاهر، وبالشذوذ الشذوذ من حيث القياس فذلك صحيح[6].

نوع الضمير في نحو (رُبَّه رجلا):

الأصل فى ضمير الغائب أن يُقَدَّمَ المفسِّرُ عليه؛ لِأن الواضع وضعه معرفة لابنفسه بل بسبب ما يعود عليه[7]، فإن ذكر الضمير ولم يتقدمه مفسره بل تأخر نحو (ربَّه رجلاً) فقد اختلف العلماء فيهَ فى هذه الحالة:

فذهب الفارسى، وابنُ الشجرى وابن يعيش ، وابن الحاجب، والسيوطى إلى أنه معرفة جرى مجرى النكرة.[8]

(١) شرح الكافية الشافية ٧٩٢/٢.
(٢) الخلاصة ص ٣١.
(٣) انظر التصريح ٤/٢.
(٤) انظر حاشية الصبان ٢٠٨/٢.
(٥) انظر التذييل ١٢٢٢/٤، والمساعد ٢٨٩/٢، والهمع ٢٧/٢.
(٦) انظر السابق.
(٧) انظر شرح الكافية ٤٠٦/٢.
(٨) انظر المسائل الحلبيات ص ٢٤٥، والمقتصد ٨٣٢/٢، وأمالي ابن الشجري ٩٢/١، وشرح المفصل ٢٨/٨، وأمالي ابن الحاجب ٣٠٢/١، وارتشاف الضرب ٤٦٢/٢، والجنى الداني ص ٤٥٠، والمساعد ٢٨٩/٢، والهمع ٢٧/٢، وحاشية الصبان ٢٠٧/٢.

يقول الفارسي: «وقالوا: ربّه رجلاً، فأضمروا معه قبل الذكر على شريطة التفسير، كما فعلوا ذلك في (نعم رجلا)، وإنما دخلت (ربّ) على هذا الضمير وهي إنما تدخل على النكرات من أجل أن هذا الضمير ليس بمقصود قصده، فلما كان غير معين أشبه النكرة فصار في حكمها».[1]

وذهب الزمخشري، وابن عصفور، والرضي، والمالقي، والإربلي، وابن هشام إلى أنه نكرة؛ لوقوعه موقع النكرة، وكأنك قلت: ربّ شيء، ثم فسّرت الشيء الذي تريده بقولك: رجلا[2]

والذي دفع العرب إلى مخالفة مقتضى وضع هذا الضمير بتأخير مفسّره عنه هو قصد التفخيم والتعظيم في ذكر ذلك المفسر، بأن يذكروا أولاً شيئاً مبهماً حتى تتشوق نفس السامع إلى العثور على المراد به، ثم يفسروه فيكون أوقع في النفس، وأيضاً يكون ذلك المفسّر مذكوراً مرتين: بالإجمال أولاً، والتفصيل ثانياً، فيكون آكد[3].

وهذا الضمير المجرور بـ (ربّ) أحد مضمرات سبعة جاءت عن العرب لا تعود على شيء قبلها بل يفسّرها مابعدها.[4]

ولا يُفَسَّرُ الضمير بالتمييز إلا في بابَيْ (نعم وبئس) و(رُبَّ) عند الجمهور، وأجاز الزمخشري تفسير الضمير بالتمييز في غير هذين البابين[5]

شروط الضمير المجرور بـ (رب):

١- أن يكون بلفظ الغيبة، فلا يجوز (رُبَّك رجلا)[6].

٢- أن يلزم الإفراد والتذكير، فيقال: ربّه رجلاً، وربّه رجلين، وربّه رجالاً، وربّه امرأةً، وربّه امرأتين، وربّه نساءً.

(١) الإيضاح العضدي ص ٢٥٣

(٢) انظر شرح جمل الزجاجي ٥٠٤/١، وشرح الكافية ٤٠٦/٢، ٢٩٤/٤، ورصف المباني ص ٢٦٨، وجواهر الأدب ص ٤٥٥، وارتشاف الضرب ٤٦٢/٢، والجنى الداني ص ٤٥٠، وشرح شذور الذهب ص ١٣٤، والمساعد ٢٨٩/٢، والهمع ٢٧/٢، وحاشية الصبان ٢٠٧/٢.

(٣) انظر شرح المفصل ٢٨/٨، وشرح الكافية ٤٠٦/٢، والكافي ٦٣١/٢.

(٤) انظر أمالي ابن الشجري ٩٢/١، وشرح التسهيل ١٦٢/١، ١٦٩، والكافي ٢٧٩/٢، والمغني ص ٦٣٥، والهمع ٦٦/١، وشرح الأشموني ٦٠/٢.

(٥) انظر الكشاف ٢٧٠/١، ٢٤٦/٣، ٢٤٧، والمغني ص ٦٣٨، وحاشية عبد القادر على شرح بانت سعاد ١٠٨/١، وحاشية الدسوقي ١٣٥/٢.

(٦) انظر المقتصد ٨٣٣/٢.

ومما ورد عن العرب من باب (ربّه رجلاً) قول الشاعر:

[٦١] ربّه امرأً بكَ نال أو فى عزّةٍ وغنيً بُعيّدَ خصاصةٍ وهوانِ[١]

وقوله أيضاً:

[٦٢]واهٍ رأبت وشيكاً صدع أعْظُمِهِ وربّه عَطَباً أنقذت مِنْ عطبهْ[٢]

ومما ورد من باب (ربّه رجالاً) قولُ الشاعر:

[٦٣] رُبّه فتيةً دعـوتُ إلى مـا يورثُ المجدَ دائباً فأجابـوا[٣]

والقولُ بلزوم إفراد هذا الضمير وتذكيره هو ما ذهب إليه البصريون، وعللوا ذلك بالاستغناء بمطابقة التمييز للمعنى المراد، فاستغنوا بثنية التمييز وجمعه وتأنيثه عن تثنية الضمير وجمعه وتأنيثه.[٤]

وخالف الكوفيون فى هذا، حيث أجازوا مطابقةَ الضميرِ للتمييزِ فى الإفراد والتثنية والجمع، والتذكير والتأنيث، فيقولون: ربّه رجلاً، وربّهما رجلَينِ، وربّهم رجالاً، وربّها امرأةً، وربّهما امرأتينِ، وربّهنّ نساءً، ولم يستبعد الرضى ما ذهب إليه الكوفيين[٥]

وقد حكَى ابنُ مالك فى كتابه (شرح التسهيل) جوازَ ذلك عن الكوفيين، ولكنه فى كتابه (شرح الكافية الشافية) نسب جواز ذلك إلى ابن الأنبارى[٦].

ونَسَب المالَقى حكايةَ ذلك عن الفراء[٧].

---

(١) من الكامل، ولم أعثر علي قائله، وقد ورد في المساعد ٢/٢٨٩، والهمع ٢/٢٧، والدرر ٢/٢٠.

(٢) من البسيط ولم أعثر علي قائله، ورأبت: أصلحت وشعبت، ووشيكاً: سريعاً، عطباً: هالكاً، وسيأتي أنه يروي (وربّه عطبٍ)، انظر شرح عمدة الحافظ ص ٢٧١، وارتشاف الضرب ٢/٤٦٢، والهمع ١/٦٦، ٢/٢٧.

(٣) من الخفيف، ولم أعثر علي قائله، ودائباً: ملحاً، انظر ارتشاف الضرب ٢/٤٦٣، وأوضح المسالك ٣/١٩، وشرح شذور الذهب ص ١٣٣، والهمع ٢/٢٧.

(٤) انظر الكتاب ٢/١٧٦، والأصول ١/٤١٩، وأمالي ابن الشجري ٣/٤٧، وشرح جمل الزجاجي ١/٥٠٤، والهمع ٢/٢٧.

(٥) انظر الأزهية ص ٢٦١، وأمالي ابن الشجري ٣/٤٧، وشرح الكافية ٤/٢٤٨، وجواهر الأدب ص ٤٥٤، وارتشاف الضرب ٢/٤٦٣، والجني الداني ص ٤٤٩، والمساعد ٢/٢٩١، والتصريح ٢/٤.

(٦) انظر شرح التسهيل ٣/١٨٤، وشرح الكافية الشافية ٢/٧٩٤.

(٧) انظر رصف المباني ص ٢٦٨.

ولا ضيرَ فى هذا؛ فإن الفراء من أئمة الكوفيين، وابن الأنبارى من البغداديين الذين غلب عليهم الاتجاه الكوفى.

وقد ذكر ابنُ عصفور، وابن هشام أن الكوفيين إنما أجازوا ذلك قياساً وأن ما أجازوه ليس بمسموعٍ.[1]

وذكر المرادى، وابنُ عقيل أن الكوفيين إنما حكَوا ذلك نقلاً عن العرب[2].

والعجب من الصبان حيث قال فى حاشيته على شرح الأشمونى: «أجاز الكوفيون مطابقته للتمييز فى التأنيث والتثنية والجمع، وليس بمسموع».[3]

وقال فى موضع آخر: «وجوَّز الكوفيون مطابقة الضمير لفظاً نحو (ربُّها امرأةً، وربَّهما رجلَينِ) وهكذا، واستندوا إلى السماع»[4].

فذكر فى الموضع الأول أن ما أجازوه ليس بمسموع، وذكر فى الموضع الثانى أن ما أجازوه استندوا فيه إلى السماع.

والمختار عندي أنهم أجازوا ذلك قياساً؛ لأنى لم أجد سماعاً يؤيد مذهبَهم.

والخلافُ فى هذه المسألة مبنىٌّ على أن هذا الضمير، ألمقدرٍ ذهنى هو كضمير (نِعْم) أم لمذكور؟

البصريون قالوا بالأول فلذلك أفردوه، والكوفيون قالوا بالثانى حيث كان هذا جواباً لسؤال مقدر، ولذلك طابق الضمير الاسم المذكور فى السؤال المقدر كأنه قيل: هل مِنْ رجلٍ كريمٍ، أو من امرأة كريمةٍ، أو مِنْ رجلَينِ كريمينِ، أو مِنِ امرأتينِ كريمتينِ، أو مِن رجالٍ كرامٍ، أو مِن نساءٍ كرامٍ؟ فقيل: ربَّه وربَّهما وربَّهم وربَّهنَّ - على حسب المميز لعوده إلى ذلك المذكور فى السؤال تقديراً.[5]

---

(١) انظر شرح الجمل الزجاجي ١/٥٠٤، والمغني ص ٦٣٨.

(٢) انظر الجنى الداني ص ٤٤٩، والمساعد ٢/٢٩١.

(٣) حاشية الصبان ٢/٦٠.

(٤) السابق ٢/٢٠٨.

(٥) انظر اللسان (ر.ب.ب)، والمنهل ص ٨٧٨، وشرح العوامل المائة ص ١١٠.

قال ابن الحاجب: «وكلا القولين مشكلٌ، أما قولُ البصريين فيلزمهم جوازُ (رُبَّ رجل)[1] كما جاز (رُبَّه)؛ إذ لا فرق بينهما على ما تقرر، وأما الكوفيون فيلزمهم أن يجيزوا (ربه، وربها) وحدهما ولا حاجة إلى هذا التمييز؛ فإنه مضمر لمتقدم الذكر، ويلزمهم أيضاً جواز (ربَّ الرجلِ) من طريق الأَوْلَى؛ لأن المضمر أعرف، فإذا جاز هذا معه جاز مع المعرف بالألف واللامِ، والأَوْلَى ما قاله البصريون، ويجاب عن ذلك الإشكال بأنه وإن كان مضمراً يرمى بهِ من غير قصد فلا بد مِن أن يتقدم ما يرشد إلى المفسَّر له، ألا ترى أنكَ لو قلتَ: جاءني زيد، فقيل: نعم رجلاً، كان كلاماً مستقيماً وإن حكم بأن الضمير الذي في (نعم) غير مقَصود قصد (زيد) بل من غير قصد إلى مذكور، ومع هذا قد أرشد المَذكور إلى حذف المخصوص الذي هو تفسير له في المعنى، وكذلك إذا قلت: رُبَّه رجلاً، كان الضمير فيه كالضمير في (نعم) بعدِ تقدم الذكر، وكان المذكور المتقدم يرشد إلى تخصيص في المعنى، كَما أرشد إلى مخصوصٍ بالمدح في قولك: نعم رجلاً وتقديره أن يقول قائل: هل من رجلٍ كريمٍ؟ فيقال: ربه رجلاً، فالمرَاد ههنا بـ (رجل): رجلاً كريماً، وأرشَد إليه ما تقدم ذكره، ولا يلزم من إرشاده إلى مثل ذلك أن يكون المضمر في (ربَّه) على ماتقرر في (نِعم رجلاً) بعد تقدم (زيد)»[2]

٣- أن يُفَسَّر هذا الضميرُ بنكرة مذكورة، ولا يجوز حذفُها، وإن دلَّ الكلامُ عليها، فلا تقول في جواب (هل رأيت رجلاً عالماً؟): رُبَّه رأيتَ، بخلاف (نِعم رجلاً زيد)[3]، ولعل الفرق هو قوة العاملِ في باب (نعم وبئس) فاحتملَ معه ترك التمييز، بخلافه في (ربَّه رجلا) فإنه ضعيفٌ، وإشعار المخصوص بنوع التمييز في باب (نِعم وبئس) وعدم إشعار شئ به في (ربَّ)[4]

٤- أن تكون هذه النكرةُ منصوبةً على التمييز.

وناصب هذا التمييز في نحو (ربَّه رجلا) هو الضمير؛ لأنه أشبه (عشرين) لإبهامه، والتشبيه بـ (عشرين) يفيد أنه تمييز مفرد، وعامِلُ النصب في تمييز المفرد هو مميزه بلا خلاف، ولا يجوز أن ينتصب بـ (رب) لأنها

(١) يظهر لي أن صوابه (رُبَّ الرجل).
(٢) الإيضاح في شرح المفصل ٢/ ١٥٠، ١٥١، والنص برمته في المنهل الصافي ص ٨٧٨، ٨٧٩.
(٣) انظر الكتاب ٢/١٧٦، والمساعد ٢/ ٢٨٩، ٢٩٠.
(٤) انظر حاشية الصبان ٢/٢٠٨.

حرف جر، ولا بشئ سوى الضمير؛ لعدمه، فتعين أن يكون ناصبه الضمير[1].

وقد جاء جرُّ هذه النكرة شذوذاً فى الشعر فى قول الشاعر:

واهٍ رأبت وشيكاً صدعَ أعْظُمه وربَّه عطَبٍ أنقذت مِنْ عطَبِهْ [٦٢]

كأنه نوى (مِنْ) أى: مِنْ عَطَبٍ، كقولهم: نِعْم مِنْ رجلٍ.

والمشهور نصب (عطب).[2]

٥- ألا يفصل بين الضمير ومميزه بفاصل؛ لشدة احتياجه إليه، وإذا لم يفصل فى نحو (عشرين رجلاً) بين المبهم وتمييزه، إلا فى الضرورة، فما ظنك بمثل هذا الضمير؟[3]

٦- أن تكون هذه النكرةُ - كما سبق - مطابقةً للمعنى الذى يقصده المتكلم مع ملازمة الضمير للإفراد والتذكير، هذا على رأى البصريين، أما الكوفيون فيجيزون مطابقة الضمير لهذه النكرة تذكيراً وتأنيثاً، وإفراداً وتثنية وجمعاً.

وقد خالف الجزوليُّ جميعَ النحويين فى التمييز فى نحو (ربَّه رجلاً) حيث ذهب إلى اشتراط إفراده فقال: «ولا تعمل مباشرة فى معرفة إلا وهو مضمر مبهم مفسَّر بواحد منصوب».[4]

ونقل الشلوبين كلامه ولم يعلق عليه.[5]

وقد ردَّه الرضى بقوله: « وأما تمييز هذا الضمير فذهب الجزولى، وتبعه مَنْ شرح كلامه، إلى لزوم إفراده، والظاهر أنه وهم منهم، بل تجب مطابقته لما قصد عند أهل المصرين، أما عند أهل الكوفة فظاهر؛ لأنهم يطابقون بالضمير تمييزه فى الثنية والجمع والتذكير والتأنيث، وأما عند أهل البصرة فلأنهم لو التزموا إفراده كما التزموا إفراد الضمير لجاء اللبس إذا قصد المثنى والمجموع، وقد صرح ابن مالك، والمصنف بمطابقته لما قصد، وهو الحق».[6]

---

(١) انظر جواهر الأدب ص ٤٥٥، وارتشاف الضرب ٤٦٣/٢، وشرح الأشموني ١٩٦/٢، وحاشية عبادة ١٣٧/١.

(٢) انظر ارتشاف الضرب ٤٦٢/٢ والتذييل ١٢٢٤/٤، والمساعد ٢٩٠/٢، والهمع ٢٧/٢.

(٣) انظر شرح الكافية ٢٤٨/٤، وارتشاف الضرب ٤٦٢/٢، والهمع ٢٧/٢.

(٤) المقدمة الجزولية ص ١٢٥.

(٥) انظر شرح المقدمة الجزولية الكبير ٨٢١/٢.

(٦) شرح الكافية ٢٤٨/٤.

المبحث الثالث

إعرابه

سبق أن ذكرتُ أن (رُبَّ) عند الكوفيين ومَنْ وافقهم اسمٌ، وأن مابعدها يُعرب مضافاً إليه، فهو مجرور لفظاً ومحلاً.(١)

والخلافُ هنا في بيان محلِ مجرور (رُبَّ) إنما هو على رأى البصريين ومَنْ وافقهم في القول بحرفية (رب).

فقد ذهب الزجاج وموافقوه إلى أن مجرور (رُبَّ) لا يكون إلا في محل نصب، تقول :ربَّ رجلٍ قد ضربت، فيكون (رجل) في موضع نصب بـ (ضربت)، فتجرى (ربَّ) مع إفادتها التقليل مجرى اللام المقوية للتعدية في دخولها على المفعول به.

وإذا قدّرت (ضربت) في موضع الصفة لـ (رجلٍ)، أو لا يكون في الجملة ما يصلح لعمل النصب في محل المجرور بـ (ربَّ)، نصِب بعامل مضمر.(٢)

وقد رد هذا الرأيُ بأنه تكلّفٌ لا داعي له.(٣)

وذهب الأخفش، والجرمي، ومن وافقهما كالرماني، وابن طاهر، وابنِ عصفورٍ، وأبي حيان، وابن هشام، والشيخ خالد، والسيوطي إلى أن محلَّ مجرور (ربَّ) على حسب العوامل بعدها.(٤)

إن كان العاملُ الذى بعدها رافعاً كان مجرورُها في موضع رفع بالابتداء نحو (ربُّ رجلٍ عالمٍ قام) فلفظ (رجل) مخفوض بـ (ربَّ) وموضعه رفع على الابتداء، وكذلك إذا كان الفعل الرافع شرطاً فمجرور (ربَّ) يكون مرفوع المحل على الابتداء أيضاً، كقوله صلى الله عليه وسلم:«ربَّ أشعثَ مدفوعٍ بالأبواب

---

(١) انظر ما سبق من هذا البحث ص ٤٩٦.

(٢) انظر ارتشاف الضرب ٤٥٨/٢، والجني الداني ص ٤٥٣، والمغني ص ١٨٢، والمساعد ٢٨٧/٢، وتمهيد القواعد ٢٦٧/٤، ٢٧٢، والهمع ٢٧/٢.

(٣) انظر الشرح الصغير للدماميني ٢٧٨/١، وحاشية الدسوقي ١٤٨/١.

(٤) انظر شرح جمل الزجاجي ٥٠٧/١، وارتشاف الضرب ٤٥٨/٢، والمغني ص ١٨٢، ٥٧٧، والمساعد ٢٨٧/٢، وتمهيد القواعد ٢٦٧/٤، وشرح العوامل المائة ص ١٠٥، والهمع ٢٧/٢.

لو أقسم على الله لأبرّه»[1]، فمجرور (رُبَّ) مرفوع المحل بالابتداء، وجملة الشرط خبره، والرابط الضمير[2]، وما في (رُبَّ) مِنْ معنى التقليل أو التكثير هو المسوّغ لابتدائية النكرة بعدها.[3]

وإن كان العاملُ الذى بعدها متعدياً ولم يأخذ معمولَه كان مجرور (رُبَّ) فى موضع نصب نحو (رُبَّ رجلٍ عالمٍ لقيت).

وإن أخذ معموله جاز الحكمُ علي موضع مجرور (رب) بالرفع علي الابتداء، والنصب علي الاشتغال نحو (رُبَّ رجلٍ عالمٍ لقيته)، وإذا حُكِم بالنصب قُدِّر الناصبُ بعد المجرور لاقبل الجارّ؛ لأن (رُبَّ) لها الصدر من بين حروف الجر.[4]

قال البغدادى: «بقى . . . . أن مجرور (رُبَّ) قد يكون محله النصب على الظرفية مع الفعل اللازم الرافع نحو (رُبَّ ليلةٍ شاتيةٍ سافرت) . . . . فـ (ليلة) منصوبة المحل على الظرفية .. . .»[5].

وتبين اعتبار المحل إما:

١- بافتراض عدم وجود (رُبَّ)، وإعراب الاسم المجرور بها بما كان يستحقه عند عدم وجودها.

٢- بالعطف فيقال: رُبَّ رجلٍ عالمٍ وأخوه أتيانى - بالرفع - ورُبَّ رجلٍ عالمٍ وأخاه لقيت - بالنصب - وربَّ رجلٍ عالمٍ وأخوه وأخاه لقيتهما - بالرفع والنصب - والخفض على اللفظ جائز فى جميع الصور المذكورة[6].

ويري **ابن يعيش** أن المحل الإعرابى إنما هو لـ (رُبَّ) وما انجرّ بها، كما يكون الجار والمجرور، لا المجرور وحده، فى موضع نصب فى نحو (بزيد مررت)[7].

---

(١) ورد في صحيح مسلم - باب فضل الضعفاء والخاملين ٣٦/٨، وباب النار يدخلها الجبارون والجنة يدخلها الضعفاء ١٥٤/٨.

(٢) انظر شرح أبيات مغني اللبيب ١٩٣/٣.

(٣) انظر الخزانة ٥٧٦/٩

(٤) انظر المغني ص ٥٧٧، وحاشية الدسوقي ١٤٨/١.

(٥) شرح أبيات مغني اللبيب ١٩٣/٣.

(٦) انظر تمهيد القواعد ٢٦٨/٤.

(٧) انظر شرح المفصل ٢٨/٨.

ويظهر أن مَنْ يذهب إلى أن (رُبَّ) حرف جرّ معدًّ يقول إن مجرورها لا محل له مِن الإعراب[1].

والمختار هو ماذهب إليه جمهور العلماء مِنْ أن محل مجرور (رُبَّ) على حسب العوامل بعدها؛ لأن (رب) حرف جر شبيه بالزائد، كما سيأتي.

(١) انظر تمهيد القواعد ٢٦٦/٤، وشرح أبيات مغني اللبيب ١٩١/٣.

المبحث الرابع

الفصل بين (رُبَّ) ومجرورِها

ذهب جمهورُ العلماءِ إلى أنه لا يجوز الفصلُ بين (رُبَّ) ومجرورها بشئ كسائر حروف الجر.

قال سيبويه: « . . . . . فإن قال: أقول: مررت بقائماً رجلٍ، فهذا أخبث، منْ قبل أنه لا يفصل بينَ الجارِ والمجرور، ومِنْ ثَمَّ أسقِط (رُبَّ قائماً رجلٍ) فهذا كَلامَ قبيح ضعيف فاعرفْ قبحه» .[٢]

وقال أيضاً: « . . . . لأنه قبيحٍ أن تفصل بين الجار والمجرور؛ لأن المجرورَ داخلٌ فى الجار، فصارا كأنهما كلمة واحدة»[٣] .

وقال فى موضع آخر:« ألا ترى أن قبحَ (كَمْ بها رجلٍ مصابٍ) كقبح (رُبَّ فيها رجلٍ)»[٤] .

وقد جاء في الشعر الفصلُ بينهما بالجار والمجرور، ولا يُقاس عليه، كقول زيد الخيل:

[٦٤] ويقذف شماخ بن عمرو ورهطُهُ ... ويارُبَّ منهم دارعٍ وهو أشوسُ[٥]

وقول الشاعر :

[٦٥] رُبَّ فى النـاس موسرٍ كعديمٍ ... وعديمٍ يُخَالُ ذا إيســـارِ[٦]

وقول الشاعر :

(٦٦) يقولـــون فى الأكفاءِ أكبر همّه ... ألا رُبَّ منهم مَنْ يعيشُ بمالكا[٧]

---

(١) انظر تمهيد القواعد ٢٦٦/٤، وشرح أبيات مغني اللبيب ١٩١/٣.
(٢) الكتاب ١٢٤/٢، وانظر الفروق والفصول ص ٢٣.
(٣) الكتاب ١٦٤/٢. (٤) السابق ٢٨١/٢.
(٥) من الطويل، ويروي (ويندب)، (شمـاس)، (رادع)، انظر ارتشاف الضرب ٤٥٧/٢، وشرح أبيات مغني اللبيب ٤٥٧/٣.
(٦) من الخفيف، ولم أعثر علي قائله، انظر شرح التسهيل ١٩٤/٣، وارتشاف الضرب ٥٠٧/٢، والمساعد ٣٠١/٢، وتمهيد القواعد ٢٨٢/٤، والهمع ٣٧/٢.
(٧) من الطويل، ولم أعثر علي قائله، وقد ورد في مجالس ثعلب ٤٤٥/٢، وشرح التسهيل ١٩٤/٣، وتمهيد القواعد ٢٨٢/٤، وشرح أبيات مغني اللبيب ١٢/٤.

وقول الآخر :

[٦٧] يارُبَّ عنّا غمرةٍ جلاها[١]

وقد حكي ابنُ السراج عن الأخفش جوازَ الفصل بين (رُبَّ) ومجرورها بالقسم حيث قال: «. . . . . والأخفش يعترض بالأيمان فيقول: ربَّ – واللهِ – رجلٍ قد رأيت، وربَّ رجلٍ قد رأيت، وهذا لا يجوز عندنا . . . .»[٢].

وقد نقل البغدادى عن ابنِ السراج هذا النص ولكن ورد فيه: «والأحمر النحوى يعترض بالأيمان فيقول: ربَّ – واللهِ – رجلٍ قد رأيت . . . . .»[٣]

فيبدو – والله أعلم – أن ما ورد في النسخة المحققة من (الأصول) مِن نسبة هذا الرأى إلى الأخفش تحريف عن الأحمر.

وقد حكَي ابنُ عصفور إجازة ذلك عن خلف الأَحمر، وتابعه فى هذه النسبة العلائى.[٤]

وحكى أبو حيان، والسيوطى إجازةَ ذلك عن على بن المبارك الأحمر[٥]

ووهِم أبو حيان ابنَ عصفورٍ فى نسبة هذا الرأى لخلف الأحمر فقال: «ووهم ابن عصفور فى نسبته جوازَ الفصل بالقسم لخلف الأحمر، وغرّه شهرة خلف الأحمر»[٦].

وقال أيضاً: «ولا يُفصل بينها وبينه خلافاً للأحمر إذ أجاز أن يُفصل بينهما بالقسم، والأحمر هذا هو على بن المبارك الكوفى، لا أبو محمد خلف الأحمر البصرى، خلافاً لمن زعم أنه هو»[٧].

وكذلك وهّمه ابنُ عقيل.[٨]

---

(١) من الرجز، ولم أعثر علي قائله، وقد ورد في ارتشاف الضرب ٤٥٧/٢.
(٢) الأصول ٤٢٢/١.
(٣) شرح أبيات مغني اللبيب ٢٠٧/٣.
(٤) انظر شرح جمل الزجاجي ٥٠٦/١، والفصول المفيدة ص ٢٦٦.
(٥) انظر ارتشاف الضرب ٤٥٦/٢، وتذكرة النحاة ص ٦ والتذييل ١٢٥٢/٤، والهمع ٣٧/٢.
(٦) ارتشاف الضرب ٤٥٦/٢.
(٧) تذكرة النحاة ص ٦.
(٨) انظر المساعد ٣٠١/٢.

ولم يرتض جمهور العلماء ماذهب إليه الأحمرُ من جواز الفصلِ بالقسم بين (ربَّ) ومجرورها، وقد علل ابن عصفور لهذا فقال: «لأن حرف الجر قد ينزَّل من المجرور منزلة الحرف من الكلمة، ألا ترى أن المجرور فى موضع المنصوب، ولذلك قد يجوز أن يحمل على موضع الباء فتقول، مررت بزيدٍ وعمراً، فتعامل (زيد) معاملة المنصوب، فكأنك قلت، لقيت زيداً وعمراً »[1].

وهذا هو المختار؛ لأن الفصل بالقسم لم يُسمع فينبغى ألا يقدم عليه.

---

(١) شرح جمل الزجاجي ١/٥٠٦، ٥٠٧.

الفصل الثالث

تابع مجرور (رُبّ)

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: وصف مجرور (رُبَّ)

المبحث الثاني: العطف على مجرور (رُبَّ).

المبحث الأول

وصف مجرور (رُبَّ)

مجرور (رُبَّ) إذا كان ضميراً فإنه لا يوصف وإنما يُفسَّر بنكرة بعده منصوبة على التمييز.

ويعلل ابنُ أبي الربيع لعدم وصف هذا الضمير بقوله: «استغنى بما دلّ عليه الإضمار من التفخيم عن الوصف، فصار قولك: ربّه رجلاً، بمنزلة (رب رجلٍ عظيمٍ لا أقدر على وصفه)»[1].

أما إذا كان مجرور (رب) اسما ظاهرا فقد اختلف العلماء في و صفه:

ذهب ابنُ السراج، والفارسي، والعبدي، وأكثرُ المتأخرين كالهروى، والجرجانى، وابن الشجرى، وأبى البركات الأنبارى، وابن يعيش، والشلوبين، والرضى، وابن أبى الربيع، والمالقى، والإربلى، وابن هشام، والدمامينى إلى وجوب وصف مجرور (ربّ)[2].

وفى (البسيط) أن وجوب وصف مجرور (رُبَّ) رأى البصريين.[3]

وذكر ابنُ الحاجب، والشيخ خالد أن هذا المذهب هو الأصح[4].

واحتج هؤلاء لوجوب و صف مجرور (رب) بما يلي:

١- أن المراد منْ (رُبَّ) التقليلُ، والنكرة بلا صفةٍ فيها تكثير بالشياع والعموم، وكون النكرة موصوفة يحدث فيها التقليل بإخراج الخالى من الوصف، ألا ترى أن (رجلاً جواداً) أقلُّ من (رجل) وحده، فلهذا المعنى لزمت الصفةَ مجرورَ (ربَّ)[5]

---

(١) الكافي ٢/٦٣١، وانظر أيضاً المساعد ٢/٢٩١، والهمع ٢/٢٧.

(٢) انظر الأصول ١/٤١٨، والإيضاح العضدي ص ٢٥٢، وكتاب الشعر ١/٩٣، والأزهية ص ٢٦٠، والمقتصد ٢/٨٢٨، ٨٣٠، وأمالي ابن الشجري ٣/٤٦، وأسرار العربية ص ٢٦٢، وشرح المفصل ٨/٢٨، والتوطئة ص ٢٢٨، وشرح الكافية ٤/٢٩٢، والملخص ص ٥١٧، ورصف المباني ص ٤٥٥، وجواهر الأدب ص ٤٥٥، وارتشاف الضرب ٢/٤٥٧، وتذكرة النحاة ص ٧، والتذييل ٤/١٢٠٢، والجني الداني ص ٤٥٠، والمغني ص ١٨١، والمنهل ص ٨٧٦، ٨٧٧.

(٣) انظر ارتشاف الضرب ٢/٤٥٧، والجني الداني ص ٤٥٠، والمساعد ٢/٤٨٦، والهمع ٢/٢٦.

(٤) انظر شرح الكافية ٤/٢٨٦، وشرح العوامل المائة ص ١٠٧.

(٥) انظر شرح المفصل ٨/٢٨، وشرح التسهيل ٣/١٨١، والفصول المفيدة ص ٢٦١، وتمهيد القواعد ٤/٢٥٣.

٢- أن قول القائل : رُبَّ رجلٍ عالمٍ لقيت، ردٌّ على مَنْ قال: ما لقيت رجلاً عالماً، فلو لم يذكر الصفة لم يكن الردُّ موافقاً.(١)

٣- أنهم لما حذفوا العامل فى (رُبَّ) وكثر ذلك عنهم ألزموا مجرور (رُبَّ) الصفة لتكون كالعوض عن حذف الفعل الذى تتعلق به (رُبَّ).(٢)

وذهب الفراءُ، والأخفش، والزجاج، وابنُ طاهر، وأبو الوليد الوقشى، وابن الطراوة، وابن خروف، وابنِ مالك، وأبو حيان إلى أنه لا يلزم وصف مجرور(ربَّ) ؛ لأن تضمنَ (ربَّ) معنى القلة أو الكثرة يقوم مقام الوصف.(٣)

واستدلوا علي ذلك بورود مجرور (رُبَّ) فى كلام العرب غيرَ موصوفٍ كما فى قول رجل مِن أزد السراة، أو عمرو الجنبى:

ألا رُبَّ مولودٍ وليس له أبٌ ... وذى ولدٍ لم يلْده أبوَانِ[٣]

فإن (مولود) لم يوصف ، والواو فى (وليس له أب) للحال.(٤)

وقول امرئ القيس:

فيـــا رُبَّ يومٍ قد لهوتُ وليلةٍ ... بآنسةٍ كأنها خطُّ تمثالِ[٥٥]

فإن الواو فى (وليلة) واو (رُبَّ) وقد جاءت (ليلة) بلا صفة.

وقول الأعشى:

[٦٨] رُبَّ رفدٍ هرقته ذلك اليو ... م وأسرى مِنْ معشرٍ أقتالِ(٥)

فإن الواو فى (وأسرى) واو (وُبَّ)، وقد جاءت (أسرى) بلا صفة.

---

(١) انظر شرح التسهيل ٣/١٨١، ١٨٢، وتمهيد القواعد ٤/٢٥٣.
(٢) أنظر أسرار العربية ص ٢٦٢، وشرح المفصل ٢٨/٨.
(٣) انظر شرح المقدمة الجزولية الكبير ٢/٨٢٤، وشرح التسهيل ١٨٢/٣، والكافي ٢/٦٢٥، وارتشاف الضرب ٤٥٧/٢، وتذكرة النحاة ص ٦، والتذييل ١٢٠٢/٤، والمساعد ٢٨٦/٢، والجني الداني ص ٤٥٠، والهمع ٢٦/٢، وشرح أبيات مغني اللبيب ١٧٦/٣، ومنهج الأخفش ص ٤٣٨.
(٤) انظر الخزانة ٣٨٢/٢، وشرح أبيات مغني اللبيب ١٧٦/٣.
(٥) من الخفيف في ديوانه ص ١٦٩، والرفد - بكسر الراء - القدح الضخم، وبالفتح - العمل، وهرقته: أصله أرقته ، وهريق رفده، كَناية عن الموت، وأقتال: جمع قتْل وله معنيان: العدو المقاتل، والشبه والنظير، ويروي (أقيال) جمع قَيل وهو الملك، انظر المقتضد ٨٣٢/٢، وشرح جمل الزجاجي ٥٠٣/١، والفصول المفيدة ص ٢٦٣، والخزانة ٥٥٩/٩.

وقول هند أم معاوية:

[٦٩] يـــــا رُبَّ قائلةٍ غـداً ... يـــــا لهفَ أمِّ معاويةْ[١].

وقول الشاعر:

[٧٠] ألا رُبَّ مأخوذٍ بإجرامِ غيرِهِ ... فلا تسأمَنْ هِجرانَ مَنْ كان مجرما[٢]

وقول آخر:

[٧١] رُبَّ مستغنٍ ولا مالَ له ... وعظيم الفقر وهو ذو نشبِ[٣]

وقد ضعف ابن مالك الاحتجاجين الأول والثاني مما احتج به ابن السراج ومن وافقه فقال: «وفي كلتا الشبهتين ضعف بين:

أما ضعف الأولى فلترتبها على أن (رُبَّ) للتقليل، وقد سبق أنها للتكثير، وعلى تقدير أنها للتقليل؛ فإن النكرة دون وصف صالحة أن يُراد بها العموم فيكون فيها تكثير، وأن يراد بها غير العموم فيكون فيها تقليل، فإذا دخلت عليها (رُبَّ) على تقدير وضعها للتقليل أزالت احتمال التكثير، كما يُزال احتمال التقليل بـ (لا) و (مِن) الجنسيتين، فإن وُصِفَتْ بعد دخول (رُبَّ) ازداد التقليل، فإن كان المطلوبَ زيادة التقليل لا مطلقَه فينبغي ألا يقتصر على وصف واحد؛ لأن التقليل يزيد بزيادة الأوصاف.

وأما الشبهة الثانية: فضَعْفُها أيضاً بيِّن؛ لأنها مرتبة على أن (رُبَّ) لا تكون إلا جواباً، وعلى أن الجواب يلزم أن يوافق المجاب، وكلا الأمرين غير لازمٍ بالاستقراء، والصحيح أنها تكون جواباً وغيرَ جوابٍ، وإذا كانت جواباً فقد تكون جواباً موصفاً، وجواباً غير موصوفٍ، فيكونُ لمجرورها من الوصف وعدمه ما للمجاب، فيقال لمن قال: ما رأيت رجلاً: ربَّ رجلٍ رأيتَ، ولمن قال: ما رأيت رجلاً عالماً، رُبَّ رجلٍ عالمٍ رأيت، وإذا لم تكن جواباً فللمتكلم بها أن يصف

---

(١) من مجزوء الكامل، ويروى (ياويح)، انظر شرح التسهيل ١٧٩/٣، ١٨٢، والجنى الداني ص ٤٥١، والمساعد ٢٨٦/٢، وشرح أبيات مغني اللبيب ٢١٢/٣.

(٢) من الطويل، وقد ورد في شرح التسهيل ١٨٢/٣، والتذييل ١٢٠٤/٤، والمنهل ص ٨٧٧، والهمع ٢٨/٢.

(٣) من الرمل، ولم أعثر على قائله، وقد ورد في شرح التسهيل ١٨٢/٣، والتذييل ١٢٠٤/٤، والمنهل ص ٨٧٧.

مجرورها وألا يصفه»[1]

وأما الاحتجاج الثالث فيمكن ردُّه بأنه إنما يُستغنى بالصفة عن العامل فى (رُبَّ) إذا كانت الصفة فعلاً وفاعلاً، وأما مثل (ربَّ رجلٍ عالمٍ) فلابد من الفعل العامل فيِ (رُبَّ) إما مذكوراً وإما مقدراً، وكذلك فى الجملة الاسمية أيضاً؛ لأن الاسم الصريح لا يكون بدلاً عن الفعل العامل.[2]

وقد ردَّ أصحابُ المذهبِ الأول القائل بوجوب وصف مجرور (رُبَّ) الشواهد التى أوردها أصحابُ المذهب الثانى القائل بأنه لا يلزم وصف مجرور (رُبَّ) بما يلى:

أما الشاهد الأول وهو:

ألا رُبَّ مولودٍ وليس له أبٌ ... وذى ولد لم يَلْده أبــوانِ [٣]

فمردود بأن (مولود) صفة لمجرور (رُبَّ) المقدر، أى: رُبَّ إنسانٍ مولودٍ، أو جملة (وليس له أب) فى موضع الصفة لمجرور (رب)[3]، وهذه الواوَ فيها هى التى سماها الزمخشرى واو اللصوق، أى: لصوق الصفة بالموصوف.[4]

وأما الشاهد الثاني وهو:

فيا رُبَّ يومٍ قد لهوتُ وليلةٍ ... بآنسةٍ كأنها خطُّ تمثالِ[٥٥]

فمردود بأنه حذفت فيه صفة (ليلة) لدلالة ماتقدم من صفة (يوم) عليها، وأيضاً لكونه معطوفاً على مجرور (رُبَّ) اغتفر فيه ذلك لتوسط الموصوف بينه وبينها، ولا يلزم أن يغتفر مثله فى المجرور بها لاتصاله.[5]

وأما الشاهد الثالث وهو:

رُبَّ رفدٍ هرقته ذلك اليو ... م وأسرى مِنْ معشرٍ أقتالِ[٦٨]

ففيه ثلاثة أجوبة:

(١) شرح التسهيل ١٨٢/٣.
(٢) انظر الفصول المفيدة ص ٢٦٤.
(٣) انظر الخزانة ٣٨٢/٢، وشرح أبيات مغني اللبيب ١٧٦/٣.
(٤) انظر الكشاف ٣٨٧/٢، ٤٧٨، ٤٧٩، وشرح التسهيل ٣١٠/٣، والبحر ١٤٤/٢، ٤٥٥/٥، ١١٤/٦، ٤٤/٧، والنبيل إلي نحو التسهيل ٥٣/٢.
(٥) انظر شرح جمل الزجاجي ٥٠٣/١، والفصول المفيدة ص ٢٦٣.

أحدها: أن (من معشر أقتال) في موضع الصفة، كأنه قال: كائنين من معشر أقتال.

ثانيها: أن الصفة حُذفت لدلالة ما تقدم عليها - كما ذكر قبل ذلك - فكأنه قال: وأسرى من معشر أقتال أخذتهم؛ لأن هراقته للرفد أخذ له في المعنى، فكان فيه دلالة على مابعده.

ثالثها: أن يكون (من معشر أقتال) متعلقاً بـ (أسْرَى) ويكون في ذلك من الاختصاص ما في الصفة؛ لأنهم إذا أسروا من معشر أقتال فهم كائنون منهم فيؤول المعنى إلى الصفة، ويكون الفعل المتعلق به محذوفاً لدلالة الكلام عليه[1]

وأما الشواهد الثلاثة الباقية فيمكن تأويلُها بتقدير موصوف محذوف؛ لأن كل ما جاء بعد (رُبَّ) فيها صفات.[2]

وبعد فمنْ الأصولِ المقررة أن الشاهد إذا تطرق إليه الاحتمالُ سقط به الاستدلال، **فالمختار** عِلىَ هذا هو ماذهب إليه ابن السراج ومَنْ وافقه مِن وجوب وصف مجرور (ربّ).

هذا وإذا وصف مجرور (رب) فإن الأقيس إن يوصف بجملة فعلية وذلك لتضمنها معنى النفى كما في (قلّ رجل) المتضمن معنى النفى، وذلك لأن النفى يطلب الفعل، إلا أن (رب) لخروجها إلى معنى الكثرة في أكثر مواضعها جاز وقوع نعت مجرورها جملة اسمية، ويكثر وقوع النعت اسماً مفرداً مشتقاً، وقد يوصف بالظرف والجار والمجرور[3].

فوقوع نعت مجرور(رُبَّ) جملة فعلية فعلها ماضٍ، ظاهرة أو مقدرة قد اجتمع في قول الأعشى[4]

رُبَّ رفدٍ هرقته ذلك اليو م وأسْرَى مِنْ معشرِ أقتالِ[٦٨]

ومن وقوعه جملة فعلية فعلها مضارع قول ضابئ البرجمي:

[٧٢] ورُبَّ أمورٍ لا تضيرُك ضيرةً وللقلب مِنْ مخشاتهن وجيبُ[5]

---

(١) انظر المقتصد ٨٣٢/٢، وشرح جمل الزجاجي ٥٠٣/١، والفصول المفيدة ص ٢٦٣، ٢٦٤.

(٢) انظر الجني الداني ص ٤٥١.

(٣) انظر كتاب الشعر ٩٣/١، وشرح الكافية ٢٩١/٤، والهمع ٢٦/٢.

(٤) انظر شرح الكافية ٢٩١/٤، ٢٩٢.

(٥) من الطويل، والمخشاة: مصدر ميمي بمعني الخشية وهي الخوف. والوجيب: الخفقان، انظر شواهد التوضيح والتصحيح ص ١٠٥، والفصول المفيدة ص ٢٥٤، والمنهل ص ٨٧٥، والخزانة ٣٢٠/١٠.

ومن وقوعه جملة فعلية فعلها مضارع مفتتح بحرف التنفيس قول جحدر ابن مالك:

[٧٣] فإن أهلك فرُبَّ فتى سيبكى   عليَّ مهذبٍ رخصِ البنان[1]

ومما ينبغى التنبيه عليه أن جواز وقوع المستقبل صفة لمجرور (رُبَّ) لا خلاف فيه، وإنما الخلاف فى جوابها العامل فى موضع مجرورها.[2]

ومن وقوعه جملة اسمية قول لبيد:

لا تزجر الفتيان عن سوء الرَّعه   يارُبَّ هيجا هى خيرٌ مِنْ دَعَهْ [١٤]

وأما نحو قول ثابت قطنة:

إن يقتلوك فإن قتلَكَ لم يكنْ   عاراً عليك ورُبَّ قتلٍ عارُ[١٣]

فإنه فى تقدير (هو عار) فحذف المبتدأ من الجملة التى هى صفة لمجرور (رُبَّ) [3]

ومِنْ وقوعه اسماً مفرداً قولُه -ﷺ-: «ألا رُبَّ نفسٍ طاعمةٍ ناعمةٍ فى الدنيا، جائعة عارية يوم القيامة»[4]

ومِنْ وقوعه جاراً ومجروراً قولُ امرئ القيس:

ألا رُبَّ يومٍ لك منهن صالحٍ   ولا سيما يوم بدارةِ جلجلِ[٢٤]

ومثال وقوعه ظرفاً (رُبَّ رجلٍ عندى).[5]

بيان رأي سيبويه في و صف مجرور (رب):

ذكر ابنُ برى، وابن مالك، وابن أبى الربيع، وأبو حيان، والمرادى، وابن عقيل، وناظر الجيش، والبغدادى أن عدم لزوم وصف مجرور (رُبَّ) هو ظاهر

---

(١) من الوافر، ورخص البنان: لين ناعم، انظر شواهد التوضيح والتصحيح ص ١٠٦، والجني الداني ص ٤٥٧، والخزانة ٢٠٩/١١.
(٢) انظر الأصول ٤١٨/١، وشرح أبيات مغني اللبيب ٢٠٣/٣، ٢٠٦.
(٣) انظر الأزهية ص ٢٦٠، وأمالي ابن الشجري ٤٧/٣، وشرح الكافية ٢٩٣/٤.
(٤) انظر تخريجه في تخريج أحاديث الرضي ص ٢٣٦.
(٥) انظر الأزهية ص ٢٦٠، وأمالي ابن الشجري ٤٦/٣، وشرح الكافية ٢٩٣/٤.

كلام سيبويه[1]، وهم في ذلك معتمدون على قول سيبويه: «. . . . . وإذا قلت: ربَّ رجلٍ يقول ذلك، فقد أضفت القول إلى الرجل بـ (ربَّ) . . .»[2].

قال ابن مالك: «فتصريحه بكون (يقول) مضافاً إلى الرجل بـ (رُبَّ) مانعٌ كونَه صفةً؛ لأن الصفة لاتضاف إلى الموصوف، وإنما يضاف العامل إلى المعمول، فـ (يقول) – إذن – عامل فى (رجل) بواسطة (ربَّ)، كما كان (مررت) منْ (مررت بزيد) عاملاً فى (زيد) بواسطة الباء، كما كان (أخذت) منْ (أخذتَه منْ عبد الله) عاملاً فى (عبد الله) بواسطة (منْ) وهما من أمثلة سيبويه فى بَاب الجر، وقال فيهما: فإذا أضفتَ المرورَ إلىَ (زيد) بالباء وقال أيضاً: فقد أضفت الأخذ إلى (عبد الله) بـ(منْ). فجعل نسبةَ (مررت) من (بزيد)، ونسبةَ(أخذت) من (منْ عبد الله) كنسبة (يقول) منْ (ربَّ رجلٍ). وفى تمثيله بـ (رُبَّ رجلٍ يقَول ذاك) وجَعْله (يقَولِ) معدَّي إلى (رجل) بواسطة (ربَّ) دليل على أن مضمون ما دخلتَ عليه (ربَّ) يجوز استقباله ولا يلزم مضيه»[3].

ومع وضوح كلام سيبويه بتفسير ابنِ مالك نجدُ الشلوبين يتأول كلام سيبويه فيقول: «. . . . . إلا أن هذا الذى هو ظاهر فى هذا الموضوع لا ينبغى أن يعوَّل عليه، وذلك أنه ليس كلام من العرب أن يتعدى فعل المضمر إلى ظاهره، لا يقول أحد: زيد يمرّ، وهو يريد: يمر زيد بنفسه، وإذا قلنا هذا الذى ظهر لنا أولاً فى (ربَّ رجلٍ يقول ذاك) و(ربَّ رجلٍ يفهم) جاء فعل المضمر متعدياً إلى ظاهره، فجاء مثل(زيد يمرّ) الذى ليس من كلام العرب، فينبغى أن يعدل عنه، ولا يجعل (يقول ذاك) عاملاً فى (ربَّ)، وإنما ينبغى أن تكون(يقول ذاك) صفة لـ (رجل) لا عاملاً فيه بواسطة؛ لئلا يتعدى فعلَ المضمر إلى ظاهره، فإذا كان الأمر كذلك لم يكن فى هذا جهة لمن قالَ: إن الظاهر من معمول (ربَّ) لا يلزمه الصفة؛ لأن قولنا: يقول ذاك، ويفهم، من

(١) انظر شرح شواهد الإيضاح ص ٢١٦، وشرح التسهيل ٣/١٨١، ١٨٢، والكافي ٢/٦٢٥، وارتشاف الضرب ٢/٤٥٧، والجني الداني ص ٤٥٠، والمساعد ٢/٢٨٥، وتمهيد القواعد ٤/٢٦١، والخزانة ٢/٣٨٢.

(٢) الكتاب ١/٤٢١، وانظر أيضاً الأصول ١/٤١٨.

(٣) شرح التسهيل ٣/١٨٣، وانظر أيضاً تمهيد القواعد ٤/٢٥٤.

قولنا: رُبَّ رجلٍ يفهم، ورُبَّ رجلٍ يقول ذاك، كما قلنا، إنما هو صفة لـ (رجل)، كما قلنا، لا عامل فيه. فإن قال قائل فيه: إنه عامل في (ربَّ)، أخطأ ولابد؛ لأنه يأتي منه تعدية فعل المضمر إلى ظاهره، وذلك لا يجوز، وهذا الذى رددناه وخطأناه هو الذي قال به الوقشيّ راداً على الفارسى وأبى بكر في قولهما: إنه لابد لمعمول (ربّ) إذا كان ظاهراً من صفة، وقد تبين فساده، فانبغى أن يكون القول قول الفارسى وأبى بكر، لا قول الوقشى.

فإن قيل: وكيف يكون كلام الوقشي خطأ وهو الظاهر من قول سيبويه الذى قدمتموه فى (ربَّ رجلٍ يقول ذاك)؟

قلنا: يكون قول سيبويه مجازاً، ويكون المعنى فيه أضفت ماقام مقامه (يقول ذاك) من عامل (ربَّ) إلى الرجل بـ (ربَّ)، وذلك أن عامل (رُبَّ) يحذف معها كثيراً ويقوم طول الكلام بالصفة مع أنها جواب في المعنى لمن قال: ما رأيت رجلاً يقول ذاك، وما رأيت رجلاً يفهم، فقلت له أنت مجيباً: ربَّ رجلٍ يقول ذاك رأيت، أو ربَّ رجلٍ يفهم رأيت، ثم حذفت (رأيت) للاستغناء عنها بوجودها فيما هذا الكلام جوابه، ولطول هذا الكلام الذى هو جواب لصفة معمول (رُبَّ) قامت الصفة مقام عامل (رُبَّ) فَنَسَبَ سيبويه إليها ماهو منسوب إلى عامل (ربَّ) من إضافته إلى الرجل بالواسطة لما قامت مقامه»[1].

والتكلف واضح في كلام الشلوبين، ولذا أري أن القول ما قاله ابنُ مالك: «والذى يدل على أن وصف مجرورها لا يلزم عند سيبويه تسويته إياها بـ (كَمْ)، ووصف مجرور (كم) الخبرية لا يلزم، فكذا وصف ما سوِّي بها»[2].

ومما يؤكد صحة ذلك ما سيأتى منْ أن حذف متعلق (رُبَّ) عند سيبويه ضرورة أو نادر، إذن فذكر المتعلق عنده أهم من وصف مجرور (ربّ).

<u>بيان راي المبرد في وصف مجرور (رُبَّ):</u>

نَسَبَ ابنُ مالك، والمرادى، والعلائى، وابن عقيل، وناظر الجيش،

---

(١) شرح المقدمة الجزولية الكبير ٢/٨٢٤، ٨٢٥، وانظر أيضاً الكافي ٢/٦٢٥، والتذييل ٤/١٢٠٦، وتمهيد القواعد ٤/٢٦٢.

(٢) شرح التسهيل ٣/١٨٢.

والسيوطى، والبغدادى إلى المبرد القولَ بأنه يلزم وصف مجرور (رُبَّ).[1]

ونَسَبَ إليه ابنُ هشام الخضراوى القولَ بأنه لا يلزم وصف مجرور (رُبَّ).[2]

وقد جمع أبو حيان القولين فقال: «واختلف النقلُ عن المبرد».[3]

ولم يتيسر لى العثورُ فى مؤلفات المبرد على حديث له عن هذه المسألة حتى يمكن تحقيق رأيه، **وإن كنت أري** أن المعتمد هو القول بأنه يلزم عنده وصف مجرور (ربَّ)؛ لأن هذا القول هو الذى حكاه أكثر العلماء.

بيان رأي ابن عصفور في و صف مجرور (رب):

نَسَبَ إليه المرادى، وابنُ عقيل اختيارَ القول بأنه لايلزم وصف مجرور (رُبَّ).[4]

وهذا مخالِفٌ لما ورد فى (شرح جمل الزجاجى) حيث قال: «ولابد للمخفوض بـ (ربَّ) من الصفة، فتقول: ربَّ رجلٍ عالمٍ لقيت، فيكون (عالم) صفة لـ (رجل)، و(ربَّ) ومخفوضها متعلقة بـ (لقيت) . . . وإنما لزم المخفوض بها الصفة لأنها للتقليل، والجنس نفسه ليس بقليل، وإنما يقلُّ بالنظر إلى صفةٍ ما . . . .».[5]

ومخالف أيضاً لما ورد في (المقرب) حيث قال: «ولابد للمخفوض بها أو بما ناب منا بها من الصفة».[6]

ولعل ابنَ عصفور له فى هذه المسألة رأيان: أحدهما ما ورد فى (شرح جمل الزجاجى) و(المقرب)، والآخر ورد فى كتاب آخر لم أطلع عليه واطلع عليه المرادى، وابن عقيل.

---

(١) انظر التسهيل ص ١٤٨، وشرحه ١٨١/٣، ١٨٤، والجني الداني ص٠ ٤٥، والفصول المفيدة ص ٢٦١، والمساعد ٢٨٦/٢، وتمهيد القواعد ٢٥٣/٤، ٢٦١، والهمع ٢٦/٢، والخزانة ٣٨٢/٢، وحاشية الصبان ٢٠٧/٢.

(٢) انظر الجني الداني ص ٤٥١.

(٣) ارتشاف الضرب ٤٥٧/٢.

(٤) انظر الجني الداني ص ٤٥١، والمساعد ٢٨٦/٢.

(٥) شرح جمل الزجاجي ٥٠٣/١.

(٦) المقرب ص ٢١٩.

المبحث الثاني
العطف علي مجرور (رُبَّ)

لا خلافَ بين العلماء - فيما أعلم - في جواز عطف النكرة على مجرور (رُبَّ) عطفاً على اللفظ، كقول عديّ بن زيد العبادي:

[٧٤] رُبَّ مأمولٍ وراجٍ أملا قد ثناه الدهرُ عن ذاك الأملْ(١)

ويجوز أن يعطف على محل مجرورها كثيراً، كما يعطف على لفظه، وإن لم يجز نحو (مررت بزيدٍ وعمراً) إلا قليلاً، وإنما جاز مراعاة المحل مع (رُبَّ) كثيراً لأنها حرف جرّ شبيهٌ بالزائد(٢).

ومما ورد فيه مراعاةُ محل مجرور (رُبَّ) قولُ امرئ القِيس:

[٧٥] وسِنٍّ كَسُنَّيْقٍ سَنَاءً وسُنَّما ذَعَرْتُ بِمِدْلاجِ الهجيرِ نَهُوضِ(٣)

فإن الواو في (وسِنٍّ) واو (رُبَّ)، وقد عطِف (سُنَّما) على محل (سنّ) لأنه في موضع نصب بـ (ذعرت)، أراد: ذعرْت بهذا الفرس النهوض ثوراً وبقرة عظيمة.

ويجوز في (سُنَّم) الخفضُ على اللفظ.

وقد سمع عن العرب العطفُ على مجرور (رُبَّ) باسم مضاف إلى ضمير ذلك المجرور نحو (رُبَّ رجلٍ وأخيه) و (رُبَّ شاةٍ وسخلتِها)(٤)

ويشترط في هذا العطف أن يكون بالواو خاصة.(٥)

---

(١) من الرمل، في ديوانه ص ٩٩، ويروي (عن هذا الأمل)، انظر شرح التسهيل ١٧٧/٣، وشواهد التوضيح ص ١٠٥، والفصول المفيدة ص ٢٥٤، والمنهل ص ٨٧٦.

(٢) انظر شرح جمل الزجاجي ٥٠٨/١، والمغني ص ١٨٢، والهمع ٢٧/٢، وحاشية الدسوقي ١٤٨/١.

(٣) من الطويل، في ديوانه ص ٧٦، والسن: الثور الوحشيّ، والسنيق: الصخرة الصلبة، وقيل : هو جبل، شبه الثور به لصلابته وارتفاعه، والسناء : الارتفاع ، وكذلك السنم، وبمدلاج الهجير: أي بفرس يسير في الهجير وينهض فيه لنشاطه وقوته، انظر شرح جمل الزجاجي ٥٠٨/١، والهمع ٢٧/٢، وشرح أبيات مغني اللبيب ١٩٠/٣. وروي ابنُ سنان الخفاجي عن الأصمعي وأبي عمرو ابن العلاء أن البيت مصنوع، انظر سرّ الفصاحة ص ٦٠.

(٤) انظر الكتاب ٥٤/٢، ٥٥، والمقتضب ١٦٤/٤، ٢١٣، والأصول ١٣٥/١، وشرح الكافية ٢٩٣/٤، ورصف المباني ص ٢٦٨، والسخلة: ولد الشاة من المعز والضأن ذكراً كان أو أنثي، انظر اللسان (س.خ.ل).

(٥) انظر التذييل ١٢١٩/٤، والجنى الداني ص ٤٤٩، والمساعد ٢٩٨/٢، والهمع ٢٦/٢.

وإنما صح هذا العطفُ لأنَّ هذه الإضافة فى تقدير الانفصال، أى: وأخٍ له[1]، ولكون ذلك الضميرِ نكرة[2]؛ لأن المنكر المعود إليه الضمير لم يختص بحكم أولاً، يقول الرضى: «ولو قلت: ربَّ رجلٍ كريمٍ وأخيه، لم يجز، وكذا كل شاة سوداء وسخلتها بدرهم؛ لأن الضمير يصير معرفةً برجوعه إلى نكرة مختصة بصفة»[3].

وذهب الجزولى إلى أن الضميرَ معرفةٌ، فيكون المعطوف معرفة، لكنه جازَ ذلك لأنه يجوز فى التابع ما لا يجوز فى المتبوع،[4] ولذلك لو قلت: ربَّ رجلٍ وربَّ أخيه، لم يجز لأن (ربَّ) لا تباشر المعرفة.

وردَّه الرضى بأنه لو كان كذلك لجاز (رُبَّ غلامٍ والسيدِ)[5].

الخلاف في جواز القياس علي نحو (رب رجل وأخيه):

ذهب سيبويه إلى أنه لا يجوز القياسُ عليه بل يُقتصر فيه على المسموع، يقول سيبويه: «وأما (ربَّ رجل وأخيه منطلقَين) فقبيها قبح حتى تقول: وأخٍ له، والمنطلقان-عندنا – مجروران من قبل أن قولَه: وأخيه، فى موضع نكرة؛ لأن المعنى إنما هو: وأخ له، فإن قيل: أمضافة إلى معرفة أو نكرة؟ فإنك قائل إلى معرفة، ولكنها أجريت مجرى النكرة، كما أن (مثلك) مضافة إلى معرفة وهى توصف بها النكرة وتقع مواقعها، ألا ترى أنك تقول: ربَّ مثلك، ويدلك علي أنها نكرة أنه لايجوز لك أن تقول: ربَّ رجلٍ وزيدٍ، ولا يجوز لك أن تقول: رب أخيه، حتى تكون قد ذكرتَ قبل ذلك نكرةً»[6].

وذهب الأخفش، وابن مالك، والرضى، وأبو حيان إلى جواز القياس على ماسمع؛ لأن (رُبَّ) لم تباشر هذا المضاف؛[7] **وهذا هو المختار**.

---

(١) انظر الأصول ٣٢٣/١، والأزهية ص ٢٥٩، وأمالي ابن الشجري ٤٦/٣، والكافي ٥٣٠/٢، ٧٤٧، والمنهل ص ٨٧٧، وحاشية الصبان ٢٠٧/٢.

(٢) انظر شرح جمل الزجاجي ٥٠٤/١، وشرح الكافية ٢٩٣/٤، ورصف المباني ص ٢٦٨، وارتشاف الضرب ٥٠٣/٢، والمساعد ٢٨٩/٢، ٣٣١.

(٣) شرح الكافية ٢٣٥/٣.

(٤) انظر كتاب الشعر ٥٣٢/٢، والمقدمة الجزولية ص ١٢٥، والهمع ٢٦/٢.

(٥) انظر شرح الكافية ٢٩٣/٤.

(٦) الكتاب ٥٤/٢، ٥٥.

(٧) انظر شرح التسهيل ١٨٤/٣، وشرح الكافية ٢٩٣/٤، وارتشاف الضرب ٤٥٦/٢، والمساعد ٢٨٩/٢، والهمع ٢٦/٢، ومن المسائل الخلافية بين الأخفش وسيبويه ص ١٦٢.

الفصــل الرابــع

متعلق (رُبَّ)

وفيه ثلاثةُ مباحثَ:

المبحث الأول: الخلاف فى احتياج (رُبَّ) إلى مُتَعَلَّق.

المبحث الثاني: الخلاف فى المتعلَّق مِنْ حيث ذكرُه وحذفُه.

المبحث الثالث: الخلاف فى المتعلَّق مِنْ حيث زمنُه.

المبحث الأول

الخلاف في احتياج (رُبَّ) إلى متعلّق

سبق أن ذكرتُ أن (رُبَّ) عند الكوفيين ومَنْ وافقهم اسمٌ، وأن مابعدها يُعرب مضافاً إليه[1]، وعلى هذا لا تحتاج إلى متعلّق.

فالخلافُ فى احتياجِ (رُبَّ) إلى متعلّق إنما هو على رأى البصريين ومَنْ وافقهم فى القول بحرفية(رُبَّ).

ومعنى التعلُّق هو الارتباط المعنوى، والمراد بالمتعلّق: معداها وهو ما تعلقت به (رُبَّ) مِن فعلٍ أو شبهه، أى: ماعدته (رُبَّ)، فإذا قيل لك: هل رأيتَ رجلاً عالماً؟ وقلتَ: ربَّ رجلٍ عالمٍ رأيتُ، كان (رأيت) هو المتعلّق[2].

وهذا الفعل الذى تتعلق به (رُبَّ) هو الذى يسمونه: جواب (رُبَّ).[3]

واحتياجُ (رُبَّ) إلى متعلّق مسألةٌ خلافيةٌ:

فذهب الرماني، وابن طاهر- ونقله ابنُ أبى الربيع عن بعض المتأخرين-[4] إلى أن (رُبَّ) لا تحتاج إلى متعلّق، فإذا قلت: ربَّ رجلٍ عالمٍ قد لقيته، فـ (رُبَّ) هنا حرف دخل على المبتدأ وخفضه، وهو بمنزلة (بحسبك درهمٌ) الأصل (حسبُك درهم) فدخل حرفُ الجر فانخفض المبتدأ، فكما أنَّ المجرور هنا لا يحتاج إلى متعلّق كذلك (ربَّ رجلٍ عالمٍ) لا يحتاج إلى متعلّق.[5]

وقد رد ابن أبي الربيع هذا الرأى بقوله: «وهذا الذى قاله لا يثبت، ولا يوجد له نظير ؛ لأن حرف الجر هنا [يقصد فى مثل: بحسبك درهم] زائد، وحرف الجر إذا كان زائداً فلا يلزم أن يتعلّق بشيء، إنما يكون بحسب ما يدخل

(١) انظر ما سبق من هذا البحث ص ٤٩٦.

(٢) انظر المغني ص ٥٦٦، ٥٧٥، وحاشية الدسوقي ١٤٨/١.

(٣) انظر المنهل ص ٨٧٩.

(٤) انظر البسيط ٨٦١/٢، والكافي ٦٢٧/٢، وتمهيد القواعد ٢٧١/٤. ٢٧٢.

(٥) انظر ارتشاف الضرب ٤٥٩/٢، والجني الداني ص ٤٥٣، والمغني ص ٥٧٧، والمساعد ٢٨٧/٢، والمنهل ص ٨٧٩، وشرح الأشموني ٢٣٦/٢، وشرح أبيات مغني اللبيب ٢٠٥/٣، والرماني النحوي في ضوء شرحه لكتاب سيبويه ص ٢٩٥، ٢٩٦، وظاهرة الشذوذ في النحو العربي ص ٣٧٣.

عليه: فإن دخل على المفعول طلب أن يتعلّق بفعل؛ لأن المفعولَ طالبٌ له، وإن دخل على المبتدأ أو على خبره أو على خبر (ليس) أو خبر (ما) فلا يطلب ما يتعلق به، ولا يمكن أن تجعل (ربَّ) هنا زائدة؛ لأنها تحرز معنى، والزائد لا يحرز معنى، وإنما هو مؤكِّد؛ ولأن كل حرف خافض لا يكون إلا موصلاً، وإنما خفض إذا كان زائداً ليبقى عليه عمله الذى أنس به، ومازادته العرب للتوكيد وليس له أصل فلا يكون خافضاً؛ لأنه ليس موصلاً، و(ربَّ) خافضة فلابد أن تكون موصلة أو منقولة منها، إن جعلتها زائدة، فقد صح بما ذكرته أنها لابد لها من فعل تتعلق به . . . .»[1]

وذهب الجمهور إلى أن (رُبَّ) حرف جرّ معدٍّ كسائر حروف الجر غير الزوائد، ولابد لها من متعلّق نحو (ربَّ رجلٍ صالحٍ لقيتهِ) و (ربَّ رجلٍ صالحٍ لقيت).

وقد رد ابن هشام هذا الرأي بقوله :«فإن قالوا: إنها عدت العاملَ المذكور، فخطأ؛ لأنه يتعدى بنفسه، ولاستيفائه معموله فى المثال الأول، وإن قالوا: عدت محذوفاً تقديره (حصل) أو نحوه - كما صرح به جماعة -[2] ففيه تقدير لما معنى الكلام مستغنٍ عنه، ولم يلفَظ به فى وقت»[3].

وقد رد كلام وابن هشام بما يلي:

١- أن تعدى الفعل بنفسه لا يمنع تعديته بحرف الجر إذا قُصد معنى لا يحصل دون تعديه بذلك الحرف - كما هنا - فإنه لو عدى بنفسه لَفات معنى التقليل والتكثير، ونظيره (أخذت منَ الدراهم) فقد عدى الفعل بـ (منْ) لإفادة التبعيض، وإن كان متعدياً بنفسهَ، على أنَ منَ الأفعال ما يتعدى تَارةً بنفسه وتارةً بحرف الجر نحو (نصح، وشكر).

٢- أن استيفاء المفعول فى نحو (رُبَّ رجلٍ صالحٍ لقيته) لا يمنع كون (رجل) معمولاً لمثل المذكور، كما فى (زيداً ضربته)[4]

(١) الكافي ٦٢٧/٢، ٦٢٨.
(٢) كسعد الدين التفتازاني في المطول ص ١٧٢، وانظر حاشية يس علي التصريح ٢٢/٢.
(٣) المغني ص ٥٧٧، وانظر أيضاً المنهل ص ٨٧٩، والهمع ٢٧/٢، وشرح الأشموني ٢٣٦/٢.
(٤) انظر حاشية الصبان ٢٣٧/٢.

وبعـــد فإنه قبل بيان الرأى المختار فى هذه المسألة ينبغى أنْ نقرر أنَّ حروف الجر من ناحية الأصالة وعدمها تنقسم أربعة أقسام:

١- حرف الجر الأصلى: وهو ماله معنى خاص، ويُجر الاسمُ بعده لفظاً، ولا يكون للمجرور محل إعرابى، ويحتاج إلى متعلِّقٍ مذكورٍ أو محذوفٍ، كقوله تعالى ﴿سبحان الذى أسرى بعبده ليلاً من المَسجد الحرامِ إلى المسجدِ الأقصى﴾(الإسراء/١) فإن (مِنْ) تدل على ابتداء الغاية المكانية، و(إلى) تدل على الانتهاء، ولكل من الحرفَين متعلق مذكور وهو(أسْرَي).

٢- حرف الجر الشبيه بالأصلى، كاللام المسماة لام التقوية وهى المزيدة لتقوية عامل ضعف: إما بتأخره كقوله تعالى ﴿إن كنتم للرؤيا تعبرون﴾ (يوسف/٤٣) أو بكونه فرعاً فى العمل كقوله تعالى ﴿مصدِّقًا لما معهم﴾ (البقرة/٩١) فهذه اللام أشبهت حرف الجر الأصلى فى جلب معنى جديد يكمل العمل وفى التعلق بهذا العامل، ولكنها من ناحية أخرى يمكن حذفها فلا يتأثر المعنى بحذفها، لكل ما سبق لم تكن زيادتها محضة.

٣- حِرف الجرِ الزائد، وهو ما ليس له معنى خاص، وإنما يُؤْتَى به لمجرد التوكيد، ويجر الاسم بعده لفظاً ويكون للمجرور محل إعرابى، وليس لِهذا الحرف متعلّق لا مذكور ولا محذوف، كقوله تعالى ﴿هل مِن خالقٍ غير الله يرزِقكم﴾(فاطر/٣) فليس لـ (مِنْ) هنا معنى خاص، وإنما جئ بِها لمجرد التوكيد، كما أنها لا متعلّق لها، وما بعدها - هنا - مبتدأ.

٤- حِرف الجر الشبيه بالزائد، وهو ماله معنى خاص كالحرف الأصلى، ويُجر الاسمُ بعده لفظاً، ويكون للمجرور محل إعرابى، وليس له متعلِّق كالزائد، فقد أخذ شبهاً مِنَ الحرف الأصلى فى ثبوت معنى له، وأخذ شبهاً مِنَ الحرف الزائد فى عدم احتياجه إلى متعلّق وذلك كـ (لعل) فى لغة عقيل.(١)

فإذا تقرر ذلك أقول: إنه ينبغى وضع (رُبَّ) فى النوع الأخير فتكون حرف جر شبيه بالزائد؛ حيث إن لها معنى وهو التقليل أو التكثير - على الخلاف فى ذلك - وليس لها متعلّق؛ حيث إن مجرورها له موضع من الإعراب.

---

(١) انظر الاقتضاب ٢/٢٩٥، وشرح جمل الزجاجي ١/٤٨٢، ومغني اللبيب ص ٢٨٦، وشرح الأشموني ٢/٢٣٦، وحاشية الخضري ١/٢٣٥، وتعليق محقق المقتضب ٣/٦٦، وأوضح المسالك ٣/٥، ٦ ، وشرح ابن عقيل ٣/٦، والنحو الوافي ٢/٤٣٤.

المبحث الثاني

الخلاف في المتعلّق مِنْ حيثُ ذكرُه وحذفه

هذا الخلاف قائم على رأى الجمهور الذين يثبتون متعلّقاً لـ (رُبّ).

وقد زعم الأعلمُ أن النحويين مجمعون على جواز حذف المتعلق.(١)

وفيما زعمه نظر؛ لأنَّ الذين أثبتوا متعلقاً لـ (رُبَّ) اختلفوا على خمسة آراء:

الرأي الأول:

أن حذف متعلّق (رُبَّ) للعلم به ضرورةٌ أو نادرٌ، وإليه ذهب الخليلُ وسيبويه، قال سيبويه: «وسألت الخليلَ . . . . وزعم أنه وجد فى أشعار العرب (ربَّ) لا جوابَ لها، من ذلك قول الشمّاخ:

ودوِّيةٍ قَفْرٍ تَمَشّى نعامُها ... كمشى النصارى فى خفاف الأرندجِ[٣٩]

وهذه القصيدة التى فيها هذا البيت لم يجئ فيها جوابٌ لـ (رُبَّ) لعلم المخاطب أنه يريد (قطعتها) وما فيه هذا المعنى»(٢).

وقد رد المبرد ما تأوله سيبويه مِن حذف الجواب، وزعم أن القصيدة التى منها هذا البيت قد ورد فيها جواب (ربّ) وهو قوله:

[٧٦] قطعتُ إلى معروفها مُنكراتِها ... إذا خَبَّ آلُ الأمعزِ المتوهجِ(٣)

وقد دافع الأعلم عن سيبويه فقال: «والحجة له أنه لم يرو ما بعده، أو أخذ البيت مفرداً عمن رواه له مِن العرب، مع إجماع النحويين عَلى جواز الحذف فى مثل هذا»(٤).

وأري أن هذا الدفاعَ ليس بسديد؛ لأن سيبويه قال: «وهذه القصيدة التى فيها هذا البيت لم يجئ فيها جواب لـ (رب) . . . » فهذا دليل على أن سيبويه قد اطلع على القصيدة كلها.

(١) انظر تحصيل عين اللهب ص ٤٢٥، النكت ٢/٧٥٤.

(٢) الكتاب ٣/١٠٣، ١٠٤، وانظر أيضاً سيبويه والضرورة الشعرية ص ١٧٨.

(٣) من الطويل، في ديوانه ص ٨٤، ويروي (وقد خبّ)، وخب: اضطرب، والآل: السراب، انظر الانتصار ص ١٠٥ نقلاً عن محقق تحصيل عين الذهب ص ٤٢٥، والنكت ٢/٤٥٣.

(٤) تحصيل عين اللهب ص ٤٢٥، وانظر أيضاً النكت ٢/٧٥٤.

ويمكن أن يُدَافع عن سيبويه بأنه يحتمل أن القصيدة التى اطلع عليها لم يرد فيها البيت الذى رُدَّ به المبرد عليه.

أما زَعْمُ الأعلمِ أن النحويين مجموعون على جواز حذف جواب (رُبَّ) فقد سبق التعليق عليه وردُّه.

الراي الثاني:

أن حَذْفَه كثير، وإليه ذهب ابنُ السراج، والفارسى، وتابعهما الزمخشرى، والجزولى، والعكبرى، وابن يعيش، والشلوبين، وابن الحاجب، والمرادى.[1]

وقد اختاره أيضاًابنُ هشام فى موضعٍ من كتابه (مغنى اللبيب)[2]، ولكنه فى موضع آخر اختار الرأى القائل بأن (رب) لا متعلّق لها[3].

قال الفارسى تعليقاً على (رُبَّ رجلٍ يفهمُ): «والفعل الذى يتعلق به قد يُحذف فى كثير من الأمر للعلم به؛ لأنها تستعمل جواباً وتقديره: رب رجلٍ يفهم أدركت أو لقيت، فتحذف كما حذف ما يتعلق به الجار للدلالة عليه فى نحو قوله تعالى ﴿وأدخل يدَكَ فى جيبك تخرج بيضاء من غير سوءٍ فى تسع آياتٍ إلى فرعون﴾(النمل/١٢) ولم يذكر (مرسلاً)[4] لدلالة الحال على ذلك»[5].

وإنما كان حذفه غالباً لقيام النعت مقامه[6]، وربما جئ به توكيداً وزيادةً فى البيان[7]، كقول الحماسىّ:

[٧٧] وخيلٍ كأسرابِ القطا قد وزعتها   لها سُبُلٌ فوق المنية تلمعُ
شهدت وغنم قد حويت ولذة   أُبيت وماذا العيش إلا التمتعُ[8]

فـ (شهدت) هو المتعلق، و (قد وزعتها) هو الصفة.

(١) انظر الأصول ٤١٧/١، والإيضاح العضدي ص ٢٥١، والمقتصد ٨٢٨/٢، وشرح شواهد الإيضاح ص ٢١٥، والمقدمة الجزولية ص ١٢٦، والمتبع ٣٧٨/١، وشرح المفصل ٢٩/٨، والتوطئة ص ٢٢٩، وشرح المقدمة الجزولية الكبير ٨٢٥/٢، وشرح الكافية ٢٨٦/٤، والجنى الداني ص ٤٥٣.
(٢) انظر مغني اللبيب ص ١٨١.
(٣) انظر السابق ص ٥٧٥، ٥٧٧.
(٤) انظر البيان ٢١٩/٢، والدر المصون ٥٨٠/٨.
(٥) الايضاح العضدي ص ٢٥١، والمقتصد ٨٢٨/٢.
(٦) انظر جواهر الأدب ص ٤٥٥.
(٧) انظر الأصول ٤١٨/١.
(٨) من الطويل، ولم أعثر علي قائلهما، وقد وردا في جواهر الأدب ص ٤٥٥.

الراي الثالث:

أنه لا يجوز حذفُه البتة، وإليه ذهب لكذة الأصبهانى، ولحن ماورد فيه حذفُه وذكر أنه مصنوع ومنحول عن العرب.(١)

وقد ردَّه أبو حيان فقال: «ومما يُرَدُّ به على لكذة قولُهم: رُبَّ رجلٍ قائمٍ، ورُبَّ ابنةٍ خير من ابن، وفى المثل السائر (ربَّ لائمٍ مليمٍ)(٢)، وقول الشاعر:

ألا رُبَّ مَنْ تغتشُه لكَ ناصحٍ ومؤتمنٍ بالغيب غيرِ أمينِ[٥٨]»(٣)

الراي الرابع:

أن حذفَه واجبٌ؛ لأنه معلوم، كما حُذِفَ مِنْ (بسم الله) و(تالله)، حكاه صاحب البسيط عن بعض العلماء.(٤)

الراي الخامس:

التفصيل، وإليه ذهب ابنُ أبى الربيع، حيث:

- أوجب حذفَه إن قامت الصفةُ مَقَامه، مثل قولك: رُبَّ رجلٍ يفهمُ هذه المسألةَ، لمن قال لكَ: قد فهمتَها، والتقدير (ربَّ رجلٍ يفهم هذه المسألةَ وجدت) فمثل هذا لا يظهر.

- أوجب ذكره إن لم تقم دلالةٌ عليه كقولك ابتداءً: رُبَّ رجلٍ عالمٍ لقيت؛ لأنك لو حذفته لم يعلمه السامع.

- أجاز الوجهين الذكرَ والحذفَ إن كان ثَمَّ ما يدل على العامل ولم تقم الصفة مقامه، مثال ذلك أن تسمع إنساناً يقول: ما لقيت رجلاً عالماً، فتقول: رب رجل عالم لقيت، فلك ألا تذكر (لقيت) وتكتفى بـ (ربَّ رجلٍ عالمٍ) جواباً له.(٥).

---

(١) انظر رأيه في ارتشاف الضرب ٢/٤٥٩، وتذكرة النحاة ص ٧، والتذييل ٤/١٢١٥، وتمهيد القواعد ٤/٢٧٣، والهمع ٢/٢٧، ٢٨.

(٢) قاله أكثم بن صيفي، انظر مجمع الامثال ٢/٤٤.

(٣) التذييل ٤/١٢١٦، وانظر أيضاً الهمع ٢/٢٨.

(٤) انظر شرح المفصل ٨/٢٩، وارتشاف الضرب ٢/٤٥٩، والمساعد ٢/٢٨٦، وتمهيد القواعد ٤/٢٧٣، والهمع ٢/٢٨.

(٥) انظر البسيط ٢/٨٦٤، والكافي ٢/٦٢٨.

المبحث الثالث

الخلافُ في المتعلقِ مِنْ حيثُ زمنه

ذهب أكثر النحويين كالمبرد، والفارسى، والزمخشرى، والجزولى، وابن يعيش، والشلوبين، وابن الحاجب، وابن عصفور، والإربلى، والشيخ خالد إلى أن متعلّق (ربَّ) يجب أن يكون ماضياً إما لفظاً ومعنى نحو (رب رجل كريم لقيته) وإما معنى فقط نحو (ربَّ رجلٍ كريمٍ لم أفارقْه).(١)

وقد وجه وجوب كون فعلها ما ضيا بما يلي:

١- أنها جواب لفعل ماضٍ.(٢)

٢- أنها لما كانت لتقليل ماثبت أو تكثيره، وما مضى هو الذى تُعْلَمُ قلّته وكثرته ويحتمل ذلك فيه، أولوها الماضىَ لذلكَ، أما المستقبل فمجهول الحالِ لا يُعْلَم أكثير هو أم قليل؟.(٣)

وذهب ابنُ السراج، والهروى، وابن الشجرى إلى أن متعلّق (رُبَّ) يجوز أن يكون ماضياً، ويجوز أن يكون حالاً، ومنعوا أن يكون مستقبلاً.(٤)

تقول: رُبَّ رجلٍ مخلصٍ أخبرنا بحالهِ، ورُبَّ رجلٍ مخلصٍ يخبرنا الآنَ، ولا تقول : ربَّ رجلٍ مخلصٍ سيخبرنا، ولا: ربَّ رجلٍ مخلصٍ ليخبرننا غداً؛ لأن مالم يقع لا تعرف كميته فيقلل أو يكثر، والسين تفيد الاستقبال، والنون تفيد التوكيد وتصرف الفعل إلى الاستقبال.

وذهب ابنُ مالك إلى أنه يجوز أنه يكون ماضياً، وحالاً، ومستقبلاً، إلا أن المضىَّ أكثر.

واستدل على مجيئه مستقبلاً بقول جحدر بن مالك:

فـــإن أهلكْ فرُبَّ فتى سيبكى   علىَّ مهذبٍ رخصِ البنانِ[٧٣]

---

(١) انظر المقتضب ٦٥/٣، والإيضاح العضدي ٢٥٣، والمقتصد ٨٣٤/٢، والمقدمة الجزولية ص ١٢٦، وشرح المفصل ٢٩/٨، والتوطئة ص ٢٢٨، وشرح جمل الزجاجي ٥٠٦/١، والمقرب ص ٢٢٠، وشرح الكافية ٢٨٦/٤، وجواهر الأدب ص ٤٥٥، وشرح العوامل المائة ص ١٠٧.

(٢) انظر الجني الداني ص ٤٥١.

(٣) انظر شرح المفصل ٢٩/٨، والفصول المفيدة ص ٢٦٤، والمنهل ص ٨٧٩.

(٤) انظر الأصول ٤٢٠/١، والأزهية ص ٢٦٠، وأمالي ابن الشجري ٤٧/٣.

وبقول هند أم معاوية:

يــارُبَّ قائلةٍ غــــــداً يا لهفَ أمِّ معاويهْ [٦٩]

حيث أعمل مجرور (رُبَّ) فى ظرفٍ مستقبل، فيلزم استقبالُ ذلك العامل.[1]

وبقول سليم القشيرى:

[٧٨] ومعتصمٍ بالحىِّ مِنْ خشيةِ الردى سيردى وغازٍ مشفقٍ سيؤوبُ[2]

وبقول جرير:

يارُبَّ غابطنا لــو كان يطلبُكـم لاقى مباعدةً منكم وحرمانا[٦٠]

وبقول أبى ثروان:

[٧٩] يارُبَّ يومٍ لى لا أُظَلَّلُه أُرْمَضُ مِنْ تحتُ وأُضْحَى مِنْ علُهْ[3]

واستدل على مجيئه حالاً بقول ابن أبى ربيعة:

[٨٠] فقمت ولم تعلم علىَّ خيانة ألا رُبَّ باغى الربح ليس برابحِ[4]

وبقول عبد الله بن همام:

ألا رُبَّ مَنْ تغتشُه لــــكَ ناصحِ ومؤتمنٍ بالغيبِ غيرِ أمينِ[٥٨]

وذكر أنه قد اجتمع الحضورُ والاستقبالُ فى قوله -ﷺ- «يارُبَّ كاسيةٍ فى الدنيا عارية فى الآخرة».

وأنه قد اجتمع المضىُّ والاستقبالُ فيما حكَى الكسائى من قول بعض العربِ بعد الفطر لاستكمال رمضان: «ربَّ صائمه لن يصومه، وربَّ قائمه لن يقومه».[5]

---

(١) انظر حاشية الدسوقي ١٤٩/١.

(٢) من الطويل، وقد ورد في شرح التسهيل ١٣٤/٣، ١٧٩، وشرح أبيات مغني اللبيب ٢٠٤/٣.

(٣) من الرجز، وأرمض: من رمضت قدمه إذا احترقت من الرمضاء وهي الأرض الحامية من حرّ الشمس، انظر شرح المفصل ٨٧/٤، وشواهد التوضيح والتصحيح ص ١٠٦، وأوضح المسالك ٣٥١/٤، وشرح أبيات مغني اللبيب ٣٥٣/٣.

(٤) من الطويل في ديوانه ص ١٣٣، ويروي (قمت . . . . علي خشياته)، انظر شرح التسهيل ١٨٠/٣، وشرح أبيات مغني اللبيب ٣/ ٢٠٤.

(٥) انظر شواهد التوضيح ص ١٠٦، وشرح الأشموني ٢/ ٢٣٠.

ولاحجة لابن مالك فيما ذكره؛ لأن الخلاف في جواز استقبال مابعد (رُبَّ) إنما هو فى جوابها العامل فى موضع مجرورها، وأما وقوع المستقبل صفة لمجرورها فلا يمنعه أحد.(١)

قال عبدُ القادر البغدادى: «وقد تأوّل بيتَ (جحدر) مَنْ ذهب إلى التزام مضيه بأنه يكون على حكاية المستقبل بالنظر إلى المضىّ، قال : وكأنه قال: فإن أهلكْ فربَّ فتى بكى عليَّ فيما مضى، وإن كنت لم أهلك، فكيف يكون بكاؤه عليَّ إذا هلكت! فأوقع (سيبكى) موقع (بكى) لأجل الحكاية، وحذف ما يتم به الكلام لفهمِ المعنى، والدليل على أن المستقبل قد يحكى بالنظر إلى ما مضى أنك تقول: لِم تركت زيداً وقد كان سيعطيك؟ ومِن ذاك قول امرأة من العرب ترثى زوجها:

[٨١] يا موتُ لـو تقبـل افتـداءً   كنتُ بنفسى سأفتديه(٢)

وهذا التأويل إنما يحتاج إليه إن قُدِّر (سيبكى) جواباً لا صفة للمخفوض بها، وأما إن قدرته فى موضع الصفة للمخفوض بـ «رب» ، وجعلت لها جواباً محذوفاً يراد به المضى، فلا يحتاج إليه، ويكون التقدير إذ ذاك (فربَّ فتى سيبكى عليّ مخضبِ رخصِ البنانِ، لم أقضِ حقّه) فحذف لدلالة مابعده، وهو قوله بعد:

[٨٢] ولم أكُ قد قضيت حقوقَ قومى   ولاحق المهند والسنانِ»(٣)

أما استدلاله بقول هند أم معاوية:

يــارُبَّ قائــلةٍ غــداً   يالهفَ أمِّ معــاويَهْ[٦٩]

فهو منِ الوصف بالمستقبل، لا مِنْ باب تعلّق (رُبَّ) بها؛ لأن (قائلة) وصف لمجرور (ربَّ) المقدر، وتقديره (ياربَّ امرأةٍ قائلةٍ غدا).(٤)

وأما استدلاله بقول سليم القشيرى:

ومعتصمٍ بالحيّ مِنْ خشيةِ الردى   سيردى وغازٍ مشفقٍ سيؤوبُ[٧٨]

---

(١) انظر المنهل ص ٨٧٩، وشرح أبيات مغني اللبيب ٢٠٣/٣.
(٢) من المنسرح، وقد ورد في شرح أبيات مغني اللبيب ٢٠٥/٣.
(٣) من الوافر، ونص البغدادي في شرح أبيات مغني اللبيب ٢٠٥/٣، وانظر أيضاً الجنى الداني ص ٤٥٢، والمساعد ٢٨٧/٢.
(٤) انظر شرح أبيات مغني اللبيب ٢٠٥/٣، ٢١٢.

فإن (سيردى) يحتمل أن يكون صفة لا متعلقاً به (رُبَّ).

وأما (لا أظلله) فهو صفة أيضاً، وكذلك (يارُبَّ غابطنا . . . .) فجميع ما استدل به على استقبال ما تتعلق به (ربّ) لا دليل فيه.

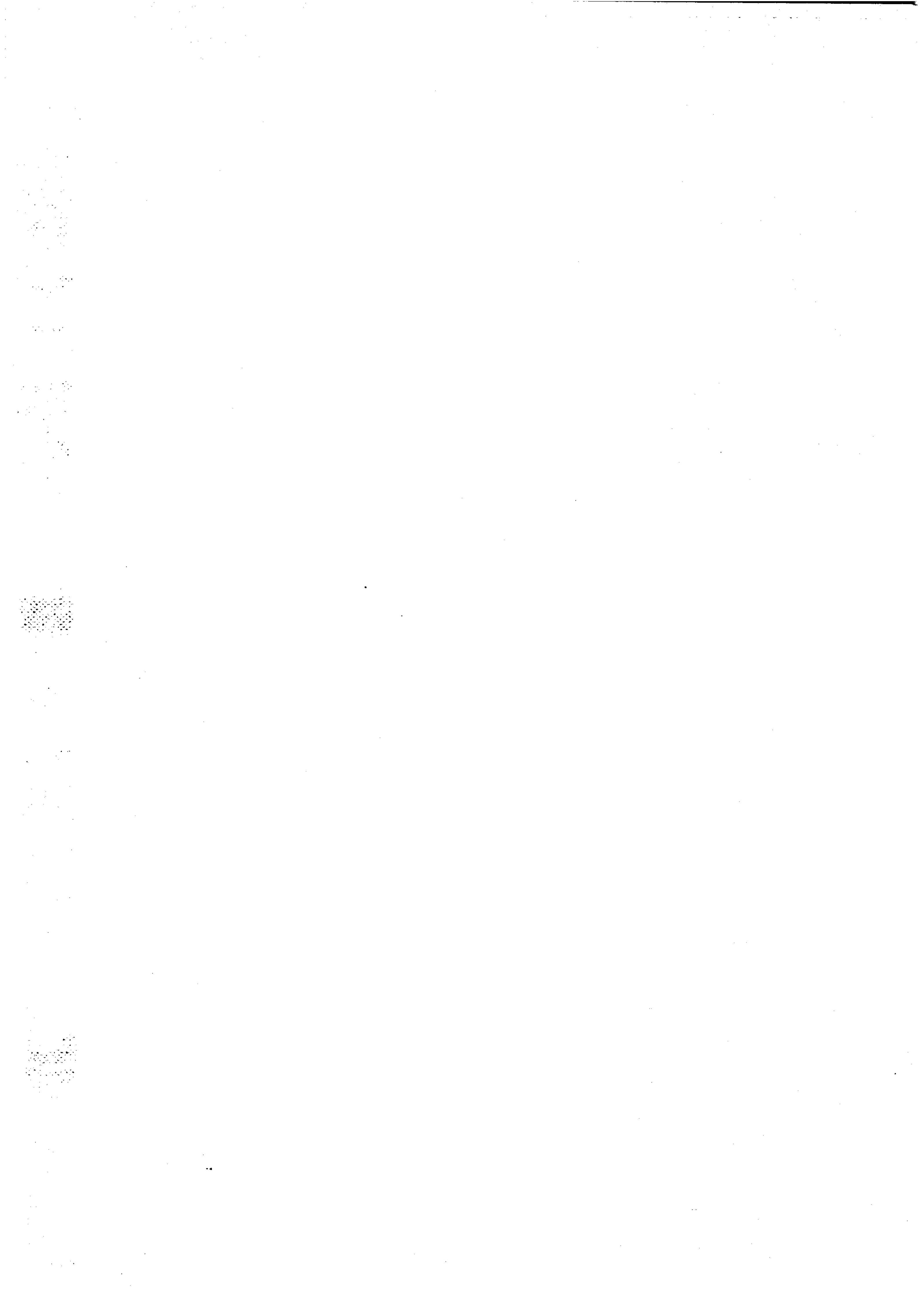
وأما (فقمت . . . .) و(ألا رُبَّ باغي . . . .) فمما وصف فيهما المجرور بالحال، لا مما تعلقت به (ربّ).[1]

بيانُ رأي أبي حيان:

اتسم رأىُ أبى حيان فى هذه المسألة بالتناقض حيث قال فى (ارتشاف الضرب): «والصحيح أن العامل يكون ماضياً فى الأكثر، ويجوز أن يكون حالاً، ومستقبلاً . . . »[2] وماقاله فى (ارتشاف الضرب) قرره أيضاً فى (البحر المحيط)» حيث قال: «قد تدخل على المستقبل لكنه قليل بالنسبة إلى دخولها على الماضى . . . . .»[3].

ولكنه مخالف لما ورد فى (تذكرة النحاة) حيث قال: «. . . . والفعل ماضٍ معنى، خلافاً لِمَنْ زعم أنه يكون مستقبلاً وحالاً، وخلافاً لِمَنْ زعم أنه يكون حالاً لا مستقبلاً وهو ابن السراج»[4]، ولما ورد أيضا فى (التذييل) حيث أخذ يردُّ استدلالَ ابنِ مالك على جواز أن يكون العامل حالاً ومستقبلاً.[5].

(١) انظر السابق ٣/٢٠٥.
(٢) ارتشاف الضرب ٢/٤٥٩.
(٣) البحر ٥/٤٤٤.
(٤) تذكرة النحاة ص ٧.
(٥) انظر التذييل ٤/١٢١١.



الفصل الخامس

اتصال (ما) بـ (رُبَّ)

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: معنى (رُبَّما)

المبحث الثاني: ما يأتي بمعنى (رُبَّما) وفيه ثَلاثُ مسائلَ:

المسألة الأولى: مجيء (بمَا) بمعنى (رُبَّما).

المسألة الثانية: مجيء (ممَّا) بمعنى (رُبَّما).

المسألة الثالثة: مجيء (قَدْ) بمعنى (رُبَّما).

المبحث الثالث: أوجه استعمال (ما) بعد (رُبَّ)

المبحث الرابع: مدخول (رُبَّما) وفيه أربعُ مسائلَ:

المسألة الأولى: الخلاف في مدخول (رُبَّما) مِنْ حيثُ الاسميةُ والفعليةُ.

المسألة الثانية: الخلاف في زمن الفعل بعد (رُبَّما).

المسألة الثالثة: توكيد الفعل بعد (رُبَّما).

المسألة الرابعة: حذف الفعل بعد (رُبَّما).

المبحث الأول

معنى (رُبَّما)

ذهب ابنُ السراج، والفارسي، والرضى إلى أن (رُبَّ) إذا كُفَّتْ بـ (ما) تكون للتقليل، أى: لتقليل النسبة التى فى الجملة الواقعة بعدها، وهى النسبة الدائرة بين طرفيها.(١)

وذهب الإربلى، وابنُ هشام إلى أنها تكون للتقليل والتكثير.(٢)

وذهب ابن الحاجب إلى أنها تكون للتقليل، وقد تستعمل فى التحقيق(٣)

وقد جمع التفتازانى هذه الأقوال حين علّق على قوله تعالى﴿ربما يودُّ الذين كفروا لو كانوا مسلمين﴾ (الحجر/٢) فقال: «و(رُبَّ) ههنا لتقليل النسبة، بمعنى أنه تدهشهم أهوالُ يوم القيامة فيبهتون، فإن وجدت منهم إفاقةٌ ما تمنوا ذلك، ويجوز أن تكون مستعارة للتكثير، وذكر ابن الحاجب أنها نُقلَتْ من التقليل إلى التحقيق، كما نقلوا (قد) إذا دخلت على المضارع من التقَليل إلَى التحقيق»(٤)

والناظر فى الأساليب العربية التى ورد فيها (ربما) يجد أنها تحتمل كلَّ هذه المعانى: التقليل والتكثير والتحقيق، ويتحدد المعنى المراد بالقرينة.

---

(١) انظر الأصول ٤١٩/١، والمسائل المشكلة المعروفة بالبغداديات ص ٢٩٣، وشرح الكافية ٣٢٩/٤

(٢) انظر جواهر الأدب ص ٤٥٦، والمغني ص ٤٠٧.

(٣) انظر الإيضاح في شرح المفصل ٢٣٦/٢.

(٤) المطول ص ١٧٢، وانظر أيضاً الخزانة ٥٨٧/٩.

المبحث الثاني
ما يأتي بمعنى (رُبَّما)

هذا المبحثُ في ثلاثِ مسائلَ:

المسألة الأولى: مجئ (بما) بمعنى (ربما):

ذهب ابن مالك إلى أن باء الجر قد تُكَفُّ بـ (ما) فيليها الفعل، وتُحْدِثُ (ما) الكافةُ في الباء معنى التقليل - بالقاف - فتصير بمعنى (ربما)(١)، وأن ذلك لغة هُذيلية(٢) كما في قول صالح بن عبد القدوس:

[٨٣] فلئن صرت لا تحير جواباً   لَبِمَا قَدْ ترى وأنت خطيبُ(٣)

والمعنى: لربما قد ترى، ومثله قول كُثَيِّر:

[٨٤] مغانٍ تُهيجنَ الحليمَ إلى الهوى   وهُنَّ قديماتُ العهود دواثرُ
بما قد أرى تلك الديارَ وأهلَها   وهُنَّ جميعاتُ الأنيسِ عوامرُ(٤)

أراد: رُبَّما قد أرى، و(قد) مع المضارع تفيد هذا المعنى، ولكن اجتمعتا توكيداً.

ولم يرتض أبو حيان، وابن هشام ما ذهب إليه ابنُ مالك من أن (ما) كافة وأنها أحدثت مع الباء معنى التقليل، وذهبا إلى أن الباء للسببية و(ما) بعدها مصدرية لا كافة؛ إذ إنه قد سلم أن الباء قد تأتي للتعليل مع عدم (ما) كقوله تعالى ﴿فبظلمٍ مِنَ الذين هادوا حَرَّمنا عليهم طيباتٍ أُحِلَّت لهم﴾ (النساء/١٦٠)(٥)

والذي أراه هو عدمُ القياسِ على ماورد مما ظاهره أن (بما) بمعنى (رُبَّما)، لأن ذلك - كما قال ابن مالك - لغة هذيلية، وإذا كانت لغة فلا وجه للتأويل.

---

(١) انظر شرح التسهيل ١٦٩/٣، ١٧٢.   (٢) انظر شرح الكافية الشافية ٨١٧/٢.

(٣) من الخفيف، ويُنسب أيضاً لمطيع بن إياس، انظر شرح التسهيل ١٧٢/٣، وشرح الكافية الشافية ٨٤٢/٢، وارتشاف الضرب ٤٢٩/٢، والمساعد ٢٨٠/٢، والخزانة ٢٢١/١٠.

(٤) من الطويل، في ديوانه ص ٣٦٨، وقد وردا في شرح التسهيل ١٧٢/٣، وتمهيد القواعد ٢٤٠/٤، وشرح أبيات مغني اللبيب ٢٥٨/٥.

(٥) انظر ارتشاف الضرب ٤٢٩/٢، والتذييل ١١٧٦/٤، والمغني ص ٤٠٩، وتمهيد القواعد ٢٤٧/٤، والخزانة ٢٢١/١٠، وشرح أبيات مغني اللبيب ٢٥٩/٥.

المسألة الثانية: مجئ (مما) بمعنى (رُبَّما):

تتركب (مما) من (مِنْ) و (ما)، وقد ورد استعمالها بهذه الصورة فى كلام العرب نثراً وشعراً:

فمِنْ النثر حديثُ ابنِ عباس – رضى الله عنهما – قال: «كان رسول الله –ﷺ– يعالج من التنزيلِ شدةً، وكان مما يحركُ شفتيه....»(١).

وقوله أيضاً: «إنْ رسول الله –ﷺ– كان مما يقولُ لأصحابه، مَنْ رأى منكم رؤيا فليقصَّها أعبرها له....»(٢).

ومِنْ الشعر قولُ أبى حية النُّمَيرى:

[٨٥] وإنَّا لمما نضربُ الكبشَ ضربةً على رأسِه تُلقى اللسان مِنَ الفمِ(٣).

وقد اختلف العلماء في (مما):

فذهب المبردُ، والسيرافى، وابنُ طاهر، والأعلم، والسهيلى، وابن خروف، والرضى إلى أنها (مِن) الجارة زيدت إليها (ما) وصارت مرادفة لـ (ربَّما) مفيدة للتكثير أو التقليل عَلى خلاف فى مدلولها(٤)، وخرَّجوا على ذلك قولَ سيبويه: «واعلم أنهم مما يحذفون الكلم....»(٥).

وذكر محققِ (المقتضب) أن سيبويه صرَّح بأن (مِنْ) إذا كُفَّتْ بـ (ما) قد تكون بمعنى (ربَّما) وأنه استشهد لذلك بقول أبى حَية النُّميرى: «وإنَّا لمما نضرب....» فالمبرد مسبوق بسيبويه فى هذا الرأي، وذكر أنَّ مَنْ لم ينسبْ هذا الرأيَ إلى سيبويهِ كابن الشجرى فلأنه لم يقفْ على كلامه(٦).

ولبيان رأي سيبويه ينبغى ذكرُ كلامه بنصه فقد قال: «هذا بابٌ مِنْ

---

(١) ورد في صحيح البخاري ٤/١.
(٢) ورد في صحيح مسلم – باب تأويل الرؤيا ٥٦/٧.
(٣) من الطويل، انظر الكتاب ١٥٦/٣، وشرح كتاب سيبويه ٧٦/٢، وأمالي السهيلي ص ٥٢، والتصريح ١٠/٢، والخزانة ٢١٤/١٠.
(٤) انظر المقتضب ١٧٤/٤، وشرح كتاب سيبويه ٧٥/٢، وتحصيل عين الذهب ص ٤٤١، والنكت ١٣١/١، ٧٨٨/٢ وأمالي السهيلي ص ٥٣، وشرح الكافية ٣٢٨/٤، وارتشاف الضرب ٤٤٣/٢، والمغني ص ٤٢٤، وتمهيد القواعد ١٧١/٤، والتصريح ١٠/٢، والخزانة ٢١٥/١٠.
(٥) الكتاب ٢٤/١.
(٦) انظر المقتضب ١٢٩/١، ١٧٤/٤، وأمالي ابن الشجري ٥٦٦/٢.

أبواب(أن) التى تكون والفعلَ بمنزلة مصدر . . . . . وتقول: إنّي مما أنْ أفعلَ ذاكَ، كأنه قال: إنى مِنَ الأمر أو من الشأن أفعل ذاك، فوقعت (ما) هذا الموقع، كما تقول العرب: بئسما له، يريدون: بئس الشئ ماله» ثم قال: «وإن شئت قلت: إنى مما أفعل، فتكون (ما) مع (مِنْ) بمنزلة كلمة واحدة نحو (رُبّما) قال أبو حية النميرى:

وإنا لمما تضــــربُ الكبشَ ضربةً على رأسِه تُلقى اللسانَ مِنَ الفمِ[٨٥]»[1]

فليس في هذا النص تصريح بكون (مما) بمعنى (رُبّما)، قال البغدادى: «وإنما هو شئ استنبطه خدمه كتابه مِنْ كلامه، وليس كذلك»[2].

يؤكد ذلك قولُ أبى على الفارسى: «وقوله: إنى مما أفعل، على معنى (رُبّما أفعل)، إن أراد به أن (ما) كافة لـ (منْ) كما أنها كافة لـ (ربّ) فهو كما قال سيبويه، وإن أراد أنه للتقليل كما أنَ (رُبّما) للتقليل كان ذلك مسوغاً إذا ثبت مسموعاً، وبعد ذلك فى البيت، فإنه ينبغى أن يكون غير مقلّل لضربه الكبشَ على رأسه . . . . . »[3]

وعلق البغدادى على كلام الفارسى بقوله: «وإنما قال هذا لأن (رُبّ)و(ربّما) عنده لا تفيد إلا القلة».[4]

وأنكر الأستاذ أبو علي وأصحابه، وتابعهم أبو حيان، وابنُ هشام أن تكون (مما) بمعنى (ربما)، وتأولوا ما ظاهره ذلك، وذهبوا إلى أن (مِن) ابتدائية و (ما) مصدرية.[5]

يقول ابنُ هشام: «والظاهر أن (منْ) فيهما [يقصد قول أبى حية النميرى، وقول سيبويه] ابتدائية، و(ما) مصدرية، وأنهم جعلوا كأنهم خُلِقوا من الضرب والحذف، مثل ﴿خلِق الإنسانُ مِنْ عجل﴾ (الأنبياء/٣٧) . . . .»[6]

---

(١) الكتاب ١٥٦/٣.
(٢) الخزانة ٢١٦/١٠.
(٣) المسائل المشكلة المعروفة بالبغداديات ص ٢٩٣.
(٤) الخزانة ٢١٥/١٠.
(٥) انظر ارتشاف الضرب ٤٤٣/٢، والتذييل ١١٧٦/٤، والمغني ص ٤٠٩، ٤٢٤، وتمهيد القواعد ١٧٢/٤، والخزانة ٢١٥/١٠.
(٦) المغني ص ٤٢٤.

وقد رد البغدادي كلام ابن هشام بقوله: «وتخريج ابن هشام فاسد، وذلك أن فعل الصلة فى المثالين الأولين مسند إلى ضمير المحدث عنه، فيلزم عند السبك إضافة المصدر إلى ذلك الضمير، فيؤول إلى جعلهم كأنهم خلقوا من ضربهم ومن حذفهم، وذلك غير متصور البتة»[1]

ويبدو أن هذا الاعتراض من البغدادى هو الذى دفع الدسوقى إلى أن يعلق على قول سيبويه: «واعلم أنهم مما يحذفون كذا» بقوله: «الأظهر أن (مما) خبر مقدم، و (كذا) مبتدأ مؤخر، والجملة خبر (أنَّ)، أى: واعلم أنهم كذا مما يحذفونه»[2].

وذهب ابن النحاس إلى جواز جعل (ما) بمعنى (الذى) ورفع (الكبش) فى بيت أبى حية النميرى.

ورده البغدادي بقوله: «أقول: هذا لا يصح، فتأمل»[3].

وأري أنه لامانع من جعل (من) الجارة إذا كُفَّتْ بـ (ما) أن تكون بمعنى (ربما) فى إفادة التقليل أو التكثير على حسب القرائن.

ويظهر أن الذين منعوا ذلك إنما منعوه لأنهم وجدوا الشواهد التى وردت فيها (مما) تدل على التكثير، وهم لا يقولون به فى (ربَّما) فكيف يقولون به فى (مما).

---

(١) الخزانة ١٠/٢١٦، ٢١٧.
(٢) حاشية الدسوقي ١/٣٢٠.
(٣) الخزانة ١٠/٢١٧.

المسألة الثالثة: مجيء (قد) بمعني (رُبَّما):

ذهب الفارسى، والرضى، وأبو حيان، وابنُ هشامٍ إلى أن (قَدْ) مِن معانيها أن تكون للتكثير فى موضع التمدح، فتكون مثل (ربما)[1]

وذهب إلي ذلك أيضا الزمخشري فى (الكشاف) حيث قال: «(قد) إذا دخلت على المضارع كانت بمعنى (ربَّما) فوافقت (ربما) فى خروجها إلى معنى التكثير فى نحو قوله:

[٨٦] فإنْ تمسِ مهجورَ الفناءِ فربما   أقام به بعد الوفودِ وفودُ[2]

ونحو قول زُهَير:

[٨٧] أخي ثقةٍ لا تهلكُ الخمرُ مالَه   ولكنَّه قد يُهلكُ المالَ نائلُه[3]»[4]

ولكنه خالف نفسه فى (المفصل) حيث قال: «ويكون للتقليل بمنزلة (ربما) إذا دخل على المضارع كقولهم: إن الكذوبَ قد يصدق».[5]

ولعل الزمخشرى يرى أن (رُبَّما) تكون للتقليل والتكثير.[6]

هذا وقد ذكر ابنُ هشام، والسيوطى أن سيبويه يرى أن (قد) تكون بمعنى (ربما) فى إفادة التكثير[7]، وهما فى نقلهما هذا الرأى عن سيبويه معتمدان على قوله: «. . . . وتكون (قد) بمنزلة (ربما) وقال الشاعر الهذلى:

قَدْ أتركُ القِرْنَ مصفرّاً أناملُه   كأن أثوابَه مُجَّتْ بفرصادِ[١]

كأنه قال: ربما».[8]

وذهب ابن مالك إلى أن (قد) إذا دخلت على المضارع كـ (ربما) فى

(١) انظر كتاب الشعر ٣٩١/٢، وشرح شواهد الإيضاح ص ٢٢٠، وشرح الكافية ٤٤٥/٤، والتذييل ١٠٢/١، والمغني ص ٢٣١.
(٢) من الطويل، لأبي عطاء السندي يرثي به يزيد بن هبيرة الفزاوي، والفناء ساحة الدار، والوفود: الزوار وطلاب الحاجات، انظر اللسان (ع.هـ.د)، وجواهر الأدب ص ٤٥٤، والخزانة ٥٣٩/٩.
(٣) من الطويل، في ديوانه ص ١١٣، ونائله، عطاؤه. انظر الخزانة ٥٣/٥.
(٤) الكشاف ٧٩/٣، وانظر أيضاً ١٤/٢، والدر المصون ٦٠٢/٤.
(٥) شرح المفصل ١٤٧/٨.
(٦) وقد سبق تحقيق ذلك في ص ٤٨٦ من هذا البحث.
(٧) انظر مغني اللبيب ص ٢٣١، والهمع ٧٣/٢.
(٨) الكتاب ٢٢٤/٤.

إفادة التقليل والصرف إلى معنى المضىّ، وزعم أنّ هذا ظاهر قول سيبويه، وذكر نصّ سيبويه السابق ثم قال: «فإطلاقه القولَ بأنها بمنزلة (ربما) تصريح بالتسوية بينهما فى التقليل والصرف إلى المضىّ . . . .»[1].

وقد رده أبو حيان بقوله: «لم يبينْ سيبويه الجهةَ التى فيها (قد) بمنزلة (ربّما) وعدم التبيين لا يدل على التسوية فى كل الأحكام، بل يستدل بكلام سيبويه على نقيض مافهم منه المصنف، وهو أن (قد) تكون بمنزلة (ربّما) فى التكثير فقط، ويدل عليه إنشادُ البيت؛ لأن الإنسان لا يفخر بشئ يقع منه على سبيل التقليل والندرة، وإنما يفخر بما يقع منه على سبيل الكثرة، فتكون (قد) هنا بمنزلة (ربّما) فى التكثير».[2]

وقد انتصر بعض الفضلاء لابن مالك رادا كلام أبي حيان فقال: «أما قوله: لم يبين سيبويه الجهة . . . .الخ فإطلاقُ التسوية كافٍ فى الأحكام كلها، إلا ما تعيّن خروجه، وأما قوله: لأن الإنسان . . . إلخ، فجوابه أن فخر الإنسان بما يقع منه كثيراً إنما يكون فيما يقع قليلاً وكثيراً فيفخر بالكثير منه، أما ما لايقع إلا نادراً فقط فإنه يفخر بالقليل منه لاستحالة الكثرة فيه، وترك المرءِ قِرْنَه مصفرَّ الأنامل يستحيل وقوعه كثيراً، وإنما يتفق نادراً، فلذلك يفتخر به؛ لأن القِرْنَ هو المقاوم للشخص الكفء له فى شجاعته، فلو فرض مغلوباً معه فى الكثير من الأوقات لم يكن قِرْناً له؛ إذ لا يكون قِرْناً له إلا عند المكافأة غالباً ، إذا تقرر هذا فنقول: لما كان قولُه القرن يقتضى أنه لا يغلب قرنه؛ لأن القرنين غالبُ أمرهما التعارض، ثم قضى بأنه قد يغلبه، حملنا ذلك على القلة صوناً للكلام عن التدافع، وقلنا: المراد أنه بتركه كذلك تركاً لا يخرجه عن كونه قرناً، وذلك هو الترك النادر؛ لئلا يدفع آخر الكلام أوله، والزمخشرى فهم ما فهمه أبو حيان من أن (قد) فى البيت للتكثير، فقد اتجهت المؤاخذة على ابن هشام فى نقله هذا المعنى عن سيبويه، فإن سيبويه لم يقله نصاً، وإنما فهمه أبو حيان عنه، ثم أبو حيان ليس جازماً به، وإنما قاله معارضاً لفهم ابن مالك، ومثل هذا لا

---

(١) شرح التسهيل ١/ ٢٩.
(٢) التذييل ١/ ١٠١، ١٠٢، وانظر أيضاً المنصف للشمني ٢/ ١٠.

يكفى فى تسويغ النقل عن سيبويه، وغايته فهمٌ جوّزه أبو حيان، وسبقه الزمخشرى إليه، وهو معارض لفهم ابن مالك أحد المجتهدين فى النحو».[1]

وقد رد الدماميني هذا الكلام وانتصر لأبي حيان فقال: «قلت: حاصل كلامه على هذا البيت أن التكثيرِ فيه يلزم التناقض بناءً على أن القرْن هو الكفء، وكثرة مغلوبيته تمنع كونه قرناً، وقد فرض أنه قرْن. هذا خلّف،[2] وإنما يتم ذلك أن لو كان المراد بالقرنِ واحداً، وهو ممنوع، بل الظاهر أن المراد به الجنس، فإذا فرضنا أنه غلب جميع أقرانه، وهم مائة مثلاً ، كل واحد مرة، حصلت كثرة الغلبة مع انتفاء التناقض لتعدد المحالّ، وهذا هو اللائق بمقام الافتخار، وظهر بهذا أن قوله: لاستحالة الكثرة فيه، مستدرك، وأن قوله: إن ذلك فيما يمكن وقوعه قليلاً وكثيراً فلا يفخر منه إلا بالكثير، لا يجديه نفعاً فى مرامه، بل هو عليه كما عرفته».[3]

والقول ما قاله البغدادي: «كلا محملى كلام سيبويه صحيح، فمن قال: إن (قد) مثل (ربما) فى التقليل كان باعتبار الوضع، ومن قال: إن (قد) مثلها فى التكثير، كان باعتبار المراد، وبهذا يصح القولان ويزول الخلاف.»[4].

---

(١) ورد هذا النص في الخزانة ١١/٢٥٥، ٢٥٦، وشرح أبيات مغني اللبيب ٤/١٠٤.

(٢) الخلف: الرديء من القول.

(٣) تحفة الغريب ١/٤٠٦.

(٤) شرح أبيات مغني اللبيب ٤/١٠٧.

المبحث الثالث

أوجه استعمال (ما) بعد (رُبَّ)

تستعمل (ما) بعد (رب) على ثلاثة أوجه:

الأول: أن تكون (ما) زائدة غير كافة، فلا تمنع (رُبَّ) من العمل، فيقع بعدها ما يقع بعدها إذا لم تلحقها (ما) مجروراً، فمن زيادتها بعد (ربَّ) قول عدى بن الرعلاء الغسانى:

[٨٨] ربما ضربةٍ بسيفٍ صقيلٍ بين بُصْرَى وطعنةٍ نجلاءِ[١]

ومِنْ زيادتها بعد (ربّت) قولُ ضمرة بن ضمرة النهشلي:

ماويَّ بل رُبَّتما غارةٍ شعواءَ كاللذعة بالميسمِ[١١]

واستعمالُ (ما) زائدة غير كافة بعد (رُبَّ) قليلٌ.[٢]

الثاني: أن تكون (ما) زائدة كافة لـ (رُبَّ) عن عملِ الجر، فمَنْ قال: إن (رُبَّ) اسم فـ (ما) كافة لها عن طلب المضاف إليه، ومن قال: إنها حرف فـ (ما) كافة لها عن طلب الاسم المجرور[٣]، ومهيئة لمجيء الفعل بعدها، يقول الفارسي: «والنحويون يسمون (ما) هذه الكافة، يريدون أنها بدخولها كفّت الحرف عن العمل الذى كان له وهيأته لدخوله على مالم يكن يدخل عليه، ألا ترى أن (ربَّ) إنما تدخل على الاسم المفرد (ربَّ رجلٍ يقول ذلك، وربّه رجلاً يقول ذاك) ولا تدخل على الفعل، فلما دخلت (ما) عليها هيأتها للدخول على الفعل».[٤]

وقد سماها الرماني (مُسَلِّطة) حيث قال - متحدثاً عن أنواع (ما) -: «أن تكون مسلِّطة، وذلك نحو قولك: ربما قام زيد، وذلك أن (ربَّ) تدخل على الأسماء النكرة، فلما دخلت عليها (ما) سلطتها على الدخول على الأفعال».[٥]

---

(١) من الخفيف، وصقيل، بمعني مصقول أي مجلوّ، وبُصْرَي: بلد قرب الشام، ونجلاء: واسعة بينة الاتساع، انظر التصريح ٢١/٢، والهمع ٣٨/٢، والخزانة ٥٨٢/٩.

(٢) انظر رصف المباني ص ٢٧١.

(٣) انظر شرح الكافية ٣٢٨/٤، ٣٢٩.

(٤) الحجة ٣٨/٥.

(٥) معاني الحروف ص ٩١.

وسماها ابنُ عصفور (موطئة) حيث قال – متحدثاً عن أنواع (ما)-: «والزائدة لغير معنى التأكيد تنقسم قسمين: إما كافة أو موطئة، فالكافة هى التى تدخل على الحرف وقد كان يعمل فتقطعه عن العمل مثل(إنما) وأخواتها، والموطئة هى التى تدخل على اللفظ فيسوغ له الدخول على خلاف ما كان يدخل عليه مثل (رُبَّ)، وذلك أن (رُبَّ) لا تدخل إلا على اسم فتخفضه، فلما لحقها (ما) وطّأت لها الدخول على الفعل»[1].

فمنْ وقوع المضارع بعدها قوله تعالى ﴿رُبما يودّ الذين كفروا لو كانوا مسلمين﴾(الحجر/٢).

ومِنْ وقوع الماضى بعدها قول جذيمة الأبرش:

[٨٩] ربما أوفيت فى علمٍ ترفعنْ ثوبى شمالاتُ[2]

ومِنْ وقوع الجملة الاسمية بعدها قولُ أبى دؤاد الإيادى:

ربما الجاملُ المؤبّلُ فيهم وعناجيج بينهن المهارُ[٥٩]

وسيأتى بيانُ الخلاف فى دخولها على الجملة الاسمية.[3]

و(رُبَّ) المكفوفة بـ (ما) لا محلَّ لها من الإعراب لكونها كحرف النفى الداخل على الجملة.[4]

الثالث: أن تكون (ما) نكرة بمعنى (شئ) فتلزمها الصفة، ويجب فصلُ (ما) مِنْ (رُبَّ) فى هذه الحالة[5]، كقول أمية بن أبى الصلت:

[٩٠] رُبَّ ما تكرهُ النفوسُ مِنَ الأمـ ـرِ له فرجةٌ كحلِّ العقالِ[6]

---

(١) شرح جمل الزجاجي ٤٥٧/٢.

(٢) من المديد، وأوفيت علي الشئ: أشرفت عليه، والعلم : الجبل، والشمالات: جمع الشمال وهي الريح التي تهب من ناحية القطب، انظر الكتاب ٥١٨/٣، وشرح شواهد الإيضاح ص ٢١٩، والخزانة ٤٠٤/١١.

(٣) انظر ص ٥٨٤ من هذا البحث.

(٤) انظر شرح الكافية ٢٩٤/٤، وشرح العوامل المائة ص ١١١.

(٥) انظر حاشية الصبان ٢٣٢/٢، والنحو الوافي ٥٢٦/٢.

(٦) من الخفيف، في ديوانه ص ٥٠، وفرجة: بفتح الفاء مصدر يكون في المعاني وهي الخلوص من شدة، والضم فيها لغة، كحل العقال: أي فرجة سهلة سريعة كحل عقال الدابة، انظر الكتاب ١٠٩/٢، وشرح المفصل ٢/٤، ٨/ ٣٠، والخزانة ١٠٨/٦، ٩/١٠

قال الفارسى : «فـ (ما) فى هذا البيت اسمٌ لما يقدّر من عود الذكر إليه من الصفة، والمعنى : ربَّ شيءٍ تكرهه النفوس، وإذا عاد إليه الهاء كان اسماً، ولم يجز أن يكون حرفاً، كما أن قوله ﴿أيحسبون أنّما نمدُّهم به من مالٍ وبنين﴾ (المؤمنون/٥٥) لما عاد الذكر إليه علمت بذلك أنه اسم».[1]

والدليلُ على أن (ما) قد تكون اسماً إذا وقعت بعد (رُبَّ) وقوع(مَنْ) بعدها، كما فى قول ذى الرمة:

[٩١] ألا رُبَّ مَنْ يَهْوَى وفاتى ولو دنتْ وفاتى لذلَّتْ للعدوِّ مراتبُهْ[2]

وقول عمرو بن قميئة:

[٩٢] يارُبَّ مَنْ يبغض أذوادَنا رُحْنَ على بغضائه واغتدِيْن[3]

قال الفارسى: «فكما دخلت على (مَنْ) وكانت نكرة، كذلك تدخل على (ما) على الحد الذى فى (مَنْ)».[4]

ويجوز فى (ما) فى قوله تعالى ﴿ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين﴾ (الحجر/٢) أن تكون بمنزلة (شيء) و (يود) صفة له، وذلك أن (ما) لعمومها تقع على كل شيء، فيجوز أن يعنى بها (الود) كأنه قال: رُبَّ ودٍّ يودُّه الذين كفروا.[5]

ولم يرتضِ التفتازانى ذلك فقال: «وأما جَعْلُ (ما) نكرة موصوفة بـ (يوّد) والفعل المتعلق به (رُبّ) محذوفاً، أى ربَّ شيءٍ يودُّه الذين كفروا تحقق وثبت، فلا يخفى ما فيه مِن التعسف وبتر النظم».[6]

ومما يحتمل الأوجه الثلاثة السابقة: قولُ نبهان بن مشرق:

[٩٣] لقد رزئت كعبُ بن عوف وربما فتى لم يكن يرضى بشيء يضيمُها[7]

---

(١) الحجة ٣٦/٥.

(٢) من الطويل ، في ديوانه ٨٥٨/٢، وانظر الحجة ٣٧/٥.

(٣) من السريع، في ديوانه ص ١٩٦ - الشعر المنسوب إليه - ونُسب أيضاً لعمرو بن لأي التيمي، والأذواد: جمع ذود وهو القطيع من الإبل - انظر الكتاب ١٠٨/٢، والحجة ٣٧/٥، وشرح المفصل ١١/٤.

(٤) الحجة ٣٨/٥.

(٥) انظر الحجة ٤١/٥، والدر المصون ١٤٠/٧.

(٦) المطول ص ١٧٢.

(٧) من الطويل، يقال: رُزئته إذا أخذ منك، انظر اللسان (ر.ز.أ)، وقد ورد في الحجة ٣٩/٥، والتذييل ١١٧٤/٤، والأشباه والنظائر ٨٣/٢.

فيحتمل: أن تكون (ما) زائدة غير كافة فيكون (فتى) مجروراً.

ويحتمل أن تكون (ما) زائدة كافة، و(فتى) أما مرفوع بفعل مضمر كأنه قال: ربما لم يرض فتى، وإما منصوب بـ (رزئت) مقدرة، وذلك أنه لما جرى ذكر (رزئت) استغنى بجرى ذكره عن أن يعيده فكأنه قال: ربما رزئت فتى، فيكون انتصاب (فتى) بـ (رزئت) هذه المضمرة، كقوله ﴿الآن وقد عصيت قبل﴾ (يونس/٩١) فاستغنى بذكر (آمنت) المتقدم عن إظهاره بعد.

ويجوز أن ينتصب (فتى) بـ (رزئت) هذه المذكورة، كأنه قال: لقد رزئت كعب بن عوف فتى وربما لم يكن يرضى، أى: رزئت فتى لم يكن يضام، ويكون هذا الفصل فى أنه أجنبى بمنزلة قول الفرزدق:

[٩٤] وما مثلُه فى الناس إلا مملَّكاً أبو أمه حيٌّ أبوه يقاربُه[1]

ويحتمل : أن تكون (ما) نكرة بمنزلة (شيء) ويكون (فتى) وصفاً لها؛ لأنها لما كانت كالأسماء المبهمة فى إبهامها وصفت بأسماء الأجناس، كأنه قال: ربَّ شيءٍ فتى لم يكن.[2]

---

(١) من الطويل، وليس في ديوانه، انظر الخصائص ١٤٦/١، ٣٢٩، ٣٩٣/٢، واللسان (م.ل.ك)، ومعاهد التنصيص ٤٣/١.

(٢) انظر الحجة ٣٩/٥:٤١، والأشباه والنظائر ٨٣/٢.

المبحث الرابع
مدخول (رُبَّما)

هذا المبحث فيه أربع مسائل:

المسألة الأولي: الخلاف في مدخول (ربما) من حيث الاسمية والفعلية:

اختلف العلماءُ فى مدخول (رُبَّ) إذا كُفَّتْ بـ (ما):

فأجاز الكسائى، وابنُ السراج، والهروى، والزمخشرى، وابن الشجرى، والجزولى، وابن يعيش، والشلوبين، وابن مالك، والإربلى، والسمين الحلبى، والشيخ خالد، أجازوا دخول (ربما) على الجملتين الفعلية والاسمية(1).

فَمِنْ دخولها على الجملة الفعلية التى فعلُها ماضٍ قولُ أبى عطاء السندى:

فإنْ تمسِ مهجورَ الفناء فربما أقام به بعد الوفودِ وفودُ [٨٦]

ومثالُ التى فعلُها مضارعٌ قولُ عمر بن أبى ربيعة:

لا يخونُ الخليلُ شيئاً ولكن ربما يُحسبُ المضيعُ أمينا [٢٦]

ومِنْ دخولها على الجملة الاسمية قولُ أبى داوُد الإيادى:

ربما الجاملُ المؤبَّـــلُ فيهـــم وعناجيج بينهن المهارُ [٥٩]

وقولُ الشاعر:

[٩٥] طالعاتٌ ببطنِ فَعْرَةَ بُدْنٌ رُبَّما ظاعنٌ بها ومقيمُ (2)

وقولُ الآخر:

[٩٦] أمَّ الصبيِّينِ مايدريك أنْ ربما عنظاءُ قُلَّتُها شمَّاء قرواحُ(3)

---

(1) انظر الأصول ٤١٩/١، والأزهية ص ٢٦٥، وأمالي ابن الشجري ٥٦٤/٢، ٤٨/٣، والمقدمة الجزولية ص ١٢٦، وشرح المفصل ٢٩/٨، ٣٠، والتوطئة ص ٢٢٨، وشرح المقدمة الجزولية الكبير ٨٢٥/٢، وشرح التسهيل ١٧٢/٣، ١٧٤، وجواهر الأدب ص ٤٥٦، والجني الداني ص ٤٥٦، والدر المصون ٤٤٣/٥، وشرح الشاطبي علي الألفية ٢٦٤/٣، وشرح العوامل المائة ص ١١١، والخزانة ٥٨٦/٩.

(2) من الخفيف، ولم أعثر علي قائله، وقد ورد في شرح جمل الزجاجي ٥٠٦/١، والتذييل ١١٨٢/٤، وتمهيد القواعد ٢٤٩/٤، وشرح أبيات مغني اللبيب ١٩٩/٣.

(3) من البسيط، ولم أعثر علي قائله، والعنظاء: الهضبة، وشماء: مرتفعة، وقرواح: جرداء، انظر التذييل ١١٨٢/٤، وتمهيد القواعد ٢٤٩/٤، وشرح أبيات مغني اللبيب ٢٠٠/٣.

فما (ما) فى هذه الأبيات زائدة كافة هيأت (رُبَّ) للدخول على الجملة الإسمية، كما هيأتها للدخول على الفعلية.[1]

وهذا وقد نسب أبو حيان، والمرادى، وابنُ عقيل، والبغدادى إلى المبرد القولَ بجواز دخول (ربما) على الجملتين الاسمية والفعلية.[2]

وفيما يلى كلام المبرد حتى يمكن تحقيق رأيه:

تحدث فى (الكامل) عن (ما) وأنها تُزاد على ضربين: أحدهما أن يكون دخولها فى الكلام كإلغائها، ثم ذكر الضرب الثانى فقالٍ: «وتدخل لتغيير اللفظ فتوجب فى الشئ ما لولا هى لم يقع، نحو (ربما ينطلق زيد) و ﴿ربما يودُّ الذين كفروا﴾(الحجر/٢) ولولا (ما) لم تقع (ربَّ) على الأفعال؛ لأنها من عوامل الأسماء».[3]

وقال فى (المقتضب): « . . . . لا تقع (رُبَّ) على الأفعال إلا بـ (ما) فى قوله ﴿ربما يودُّ الذين كفروا﴾ (الحجر/٢) ولو حذفت منها (ما) لم تقع إلا على الأسماء النكرات نحو (ربَّ رجلٍ يا فتى)» [4].

وقال فى موضع آخر: « . . . . . وكذلك (رُبَّ) تقول : رُبَّ رجلٍ، ولاتقول: ربَّ يقوم زيد، فإذا ألحقت (ما) هيأتها للأفعال فقلت: ربما يقوم زيد، و﴿ربما يودُّ الذين كفروا لو كانوا مسلمين﴾(الحجر/٢)»[5].

فكلام المبرد صريح فى أن (ربما) تدخل على الأفعال، ولم يتعرض لحكم دخولها على الجملة الاسمية.

وذهب سيبويه، والفارسى، وابنُ عصفور، والرضى، وابنُ أبى الربيع إلى أن (رُبَّ) إذا كُفَّتْ بـ (ما) لا تدخل إلا على الفعل، فهى من حروف الأفعال مثل (قد، وسوف)[6]

---

(١) انظر شرح التسهيل ١٧٤/٣، والجنى الداني ص ٤٥٦

(٢) انظر ارتشاف الضرب ٤٦٤/٢، وتذكرة النحاة ص ٨، والتذييل ١١٨١/٤، والجنى الداني ص ٤٥٦، والمساعد ٢٨٢/٢، وتمهيد القواعد ٢٤٩/٤، والخزانة ٥٨٧/٩، وشرح أبيات مغني اللبيب ١٩٩/٣.

(٣) الكامل ٣٤٢/١.   (٤) المقتضب ٤٧/٢.   (٥) السابق ٥٤/٢.

(٦) انظر الكتاب ١١٥/٣، وشرح جمل الزجاجي ٥٠٥/١، وشرح الكافية ٢٩٥/٤، والبسيط ٨٦٦/٢، والكافي ٦٣٤/٢، والجنى الداني ص ٤٥٦، والمساعد ٢٨٢/٢، وتمهيد القواعد ٢٤٩/٤.

وقيل: إن هذا مذهب الجمهور[١]

قال سيبويه في (هذا باب الحروف التي لا يليها بعدها إلا الفعل، ولا تغير الفعل عن حاله التي كان عليها قبل أن يكون قبله شئ منها): «ومن تلك الحروف (ربّما، وقلّما) وأشباههما، جعلوا (ربّ) مع (ما) بمنزلة كلمة واحدة، وهيئوها ليذكر بعدها الفعل، لأنهم لم يكن لهم سبيل إلى (ربّ يقول) ولا إلى (قلّ يقول) فألحقوهما (ما) وأخلصوهما للفعل».[٢]

وأما نحو قول أبي دؤاد الإيادي:

ربّما الجاملُ المؤبّلُ فيهم   وعناجيج بينهن المهارُ[٥٩]

فهو شاذٌ، وخاصٌ بالشعر.[٣]

وتأوله الفارسي وابن عصفور على أن (ما) نكرة موصوفة بمعنى (شئ) والاسم المرفوع بعدها خبر مبتدأ محذوف، أي: هو الجامل، والجملة صفة لـ (ما).[٤]

وذهب الشلوبين إلى أنه ينبغي أن يكون هذا مِنْ وضع الجملة الاسمية موضع الفعلية للضرورة.[٥]

وذهب أبو حيان إلى أن تخريج الفارسيّ، وابن عصفور هو الصحيح، وذكر أنه لو كان ما اختاره ابن مالك مِن جواز دخول (ربما) على الجملة الاسمية صحيحاً لسمع من كلامهم (ربّما زيد قائم) بتصريح المبتدأ والخبر، وذكر أن ذلك لم يسمع فيما يعلم فوجب تخريج البيت على ما خرّجه الفارسي، وابن عصفور.[٦]

وعقب عليه البغدادي بقوله: «فإنْ قلتَ: أليس الخبر وهو (فيهم) مصرحاً في البيت فكيف يدّعى عدم السماع؟

---

(١) انظر الجني الداني ص ٤٥٦، والمساعد ٢/٢٨٢، تمهيد القواعد ٤/٢٤٩.
(٢) الكتاب ٣/١١٥.
(٣) انظر شرح الكافية ٤/٢٩٥، والملخص ص ٥١٩.
(٤) انظر شرح جمل الزجاجي ١/٥٠٥، والجني الداني ص ٤٥٦.
(٥) انظر شرح المقدمة الجزولية الكبير ٢/٨٢٦.
(٦) انظر التذييل ٤/١١٨١، وتمهيد القواعد ٤/٢٤٩، وشرح أبيات مغني اللبيب ٣/١٩٩.

قلتُ: له أن يمنعه بجعله ظرفاً مستقراً على أنه حال من الضمير فى (المؤبل).

لكن ماذهب إليه فاسد؛ لأنه صحح مذهب الفارسى بما أبطله؛ لأنه هو القائل بأن المرفوع بعد (ربما) خبرِ مبتدأ، أى: ربما هو الجاملِ، فذهب إلى أنه لو كان هذا التقدير صحيحاً لسمِع من كلامهم (ربّما زيد قائم) لكن لم يسمع، فيلزم من هذا أن ماذهب إليه الفارسى باطل مِن إضمار المبتدأ وإظهار الخبر؛ إذ لو جاز لسمع إظهار المبتدأ والخبر فى كلامهم.

على أنّا نقول: قد يمكن أن يكون فى البيت ما يوجب تصحيح ما يريد إبطاله بجعل (الجامل) مبتدأ، و (فيهم) الخبر، والجملة صفة لـ (ما) وهى بمعنى (ناس)ولا حذف؛ لصحة المعنى عليه، فيكون الجزآن قد سمعا بعد (ربما) وهو عين مادعى عدم سماعه».[1].

أقول: قول البغدادى: «بجعل (الجامل) مبتدأ، و (فيهم) الخبر، والجملة صفة لـ (ما) . . . . . .» غير مقبول؛ لأنه يؤدى إلى خلو جملة الصفة من رابط يربطها بالموصوف.

والذي أراه - بعد عرض آراء العلماء فى هذه المسألة - هو أن الكثير فى (ربما) دخولها على الجملة الفعلية، أما دخولها على الجملة الاسمية فليس شاذاً، وإنما هو قليل - كما قال المالقى[2] - أو نادر - كما ذكر ابن هشام، والأشمونى.[3]

---

(١) الخزانة ٥٨٨/٩.
(٢) انظر رصف المباني ص ٢٧٠.
(٣) انظر أوضح المسالك ٧١/٣، والتصريح ٢٢/٢، وشرح الأشمني ٢٣١/٢.

المسألة الثانية: الخلاف في زمن الفعل بعد (ربما):

ذكر أبو عبد الله الرازى أنَّ العلماء اتفقوا على أن (ربما) إذا دخلت على الفعل وجب كون ذلك الفعل ماضيا[1].

وماذكره ليس بصحيح؛ لأن المسألة فيها خلاف وذلك إذا كانت (ما) زائدة كافة، أما إذا كانت نكرة موصوفة فلا خلاف - فيما أعلم - فى جواز دخولها على الماضى والمضارع.

وفيما يلى بيان الخلاف فى هذه المسألة:

ذهب الفراءُ، وابنُ السراج، وأبو على الفارسى فى (الإيضاح)، والهروى، والجرجانى، وأبو البركات الأنبارى، وابن أبى الربيع، وغيرهم إلى التزام كون الفعل بعد (ربّما) ماضياً؛ لأن (ربّ) إنما تأتى لما مضى فوجب أن تكون (ربما) كذلك أيضاً تدخل على الماضى[2] كقول جذيمة الأبرش:

ربما أوفيت فى علَمٍ ترفعن ثوبى شمالاتُ[٨٩]

الكلام علي قوله تعالي ﴿ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين﴾ (الحجر/٢): قال الفارسى مبيناً أن (ما) فى الآية كافةوليست زائدة ولا مصدرية ولا نافية ولا نكرة موصوفة: « . . . . أنها لو كانت زائدة لوجب أن يضمر بعد (ربّما): (أنْ) ولو أضمرت لنصبت الفعلِ كما نصبت بعد سائر حروف الخفض، ولو نصبت الفعل بعده كان غير جائز؛ لأنَّ (أنْ) مع الفعل بمنزلة المصدر المخصوص المعروف؛ فإن (يودُّ الذين كفروا﴾ بمنزلة (ودّ الذين كفروا) وإذا تعرّف الاسم لم يدخل عليه (رب) . . .. فلا يجوز لهذا أن تكون (ما) فيه زائدة، ولهذا بعينه لا يجوز أن تكون التى مع الفعل بمنزلة المصدر؛ لأن تلك مع الفعل مختص، كما أنَّ (أنْ) مع الفعلِ كذلك، ويبعد أن تجعلها التى هى اسم منكور أيضاً على أن يكون التقدير (ربّ شئٍ يودُّه الذين كفروا)؛ لأن المعنى ليس على أنهم يودون شيئاً، إنما الذى يودونه الإسلام لو كان منهم، ويودون لو كانوا مسلمين . . . . . فإذا لم يجز أن تكون الزائدة، ولا التى مع الفعل

---

(١) انظر مفاتيح الغيب ٣٨٠/٩، والبحر ٤٤٤/٥.

(٢) انظر معاني القرآن للفراء ٨٢/٢، والأصول ٤١٩/١، والإيضاح العضدي ص ٢٥٣، والأزهية ص ٢٦٦، والمقتصد ٨٣٥/٢، والبيان في غريب إعراب القرآن ٦٣/٢، والبسيط ٨٦٦/٢، والكافي ٦٣٤/٢، ٦٣٦، والملخص ص ٥١٩.

بمعنى المصدر، ولا النافية، ولا المنكورة ثبت أنها الكافة».[1]

والعذر عند ابن السراج في دخول (رُبَّما) في الآية على المضارع أنها على إضمار (كان) الشأنية والتقدير (ربما كان يود الذين كفروا)، قال ابن السراج: «فإذا رأيت الفعل المضارع بعدها، فثَمَّ إضمار (كان) قالوا في قوله ﴿ربما يوَدُّ الذين كفروا لو كانوا مسلمين﴾ (الحجر/٢): إنه لصدق الوعد كأنه قد كان . . . .».[2]

والقول بأن الآية على إضمار (كان) نَسَبه ابنُ أبي الربيع، وأبو حيان والتفتازاني إلى الكوفيين[3] ونَسَبه أبو البركات الأنباري إلى أبي إسحاق[4]، ونسبه الرضي والبغدادي إلى الربعي.[5]

وقد رد الزجاجُ، والفارسيُّ، وابنُ هشام الرأيَ القائلَ بأن الآية على إضمار (كان) بأنه خروج على قياس قول سيبويه، فإن حذفَ (كان) دون (إن) و (لو) الشرطيتين ليس سهلاً[6].

قال سيبويه: «واعلم أنه لا يجوز لك أن تقول: عبدَ الله المقتولَ، وأنت تريد: كُن عبدَ الله المقتول . . . .» ثم قال: «واعلم أنه ليس كل حرف يظهر بعده الفعل يحذف فيه الفعل، ولكنك تضمر بعد ما أضمرت فيه العرب من الحروف والمواضع، وتظهر ما أظهروا.»[7]

وذهب الفراءُ، والفارسي، والهروي، والجرجاني، وابن أبي الربيع إلى أن الفعل في الآية جاء مضارعاً على سبيل الحكاية، فإن المرتقب في أخبار الله تعالى بمنزلة الماضي المقطوع به في تحققه فكأنه قيل: ربما ودوا.[8]

---

(١) المسائل المشكلة المعروفة بالبغداديات ص ٢٨٨، ٢٨٩.
(٢) الأصول ١/٤١٩، ٤٢٠.
(٣) انظر البسيط ٢/٨٦٧، والكافي ٢/٦٥٠، وارتشاف الضرب ٢/٤٦٤، وتذكرة النحاة ص ٨، والمطول ص ١٧٢.
(٤) انظر البيان في غريب إعراب القرآن ٢/٦٣.
(٥) انظر شرح الكافية ٤/٢٩٥، والخزانة ١٠/٣.
(٦) انظر الإيضاح العضدي ص ٢٥٤، والحجة ٥/٣٩، والمقتصد ٢/٨٣٥، ومفاتيح الغيب ٩/٣٨١، والمغني ص ٤٠٨.
(٧) الكتاب ١/٢٦٤، ٢٦٥.
(٨) انظر معاني القرآن للفراء ٢/٨٢، والإيضاح العضدي ص ٢٥٤، والأزهية ص ٢٦٦، والمقتصد ٢/٨٣٤، ومفاتيح الغيب ٩/٣٨١، والبسيط ٢/٨٦٦، والكافي ٢/٦٣٦، والملخص ص ٥١٩.

قال ابنُ أبي الربيع: «اعلم أن العرب تخبر عن الفعل المستقبل إذا كان مقطوعاً به كما تخبر عن الماضي، قال الله – سبحانه وتعالى – ﴿أتى أمر الله فلا تستعجلوه﴾ (النحل/١) وإنما هو آتٍ لكنه مقطوع بإثباته، فأخبر – سبحانه – عنه إخبار الماضي . . . . وإذا تتبعت هذا في كلام العرب وجدته كثيراً، فكأن الأصل في قوله تعالى ﴿ربما يودُّ الذين كفروا﴾ (الحجر/٢): ربما ودَّ الذين كفروا، إلا أن العرب تحكي الماضي فيصير كأنه حال، فتخبر عنه إخبار الحال، ومن هذا قوله تعالى: ﴿فوجد فيها رجلين يقتتلان هذا من شيعته وهذا من عدوه﴾ (القصص/١٥) والإشارة لا تكون إلا لحاضر، فأشار إليهما – سبحانه – على تقديرِ وجودِهما، فوضع (يودّ) موضع (ودّ)، فقد تبين لك أن في هذه الآية ثلاثة أشياءَ: الإخبار عن المستقبل كإخبار الماضي؛ لأنه مقطوع به، ثم أنه لما صار ماضياً حكي، وأخبر عنه إخبار الحال . . . .»[1]

وقد رد ابن هشام هذا الرأيَ بقوله: «وفيه تكلف لاقتضائه أن الفعل المستقبل عبر به عن ماضٍ متجوز به عن المستقبل . . . .»[2].

هذا والرأيان السابقان في ﴿ربما يود﴾ (الحجر/٢) أن الآية على إضمار (كان) أو أن الفعل جاء مضارعاً على سبيل الحِكاية، إنما هما على تقديرِ (ما) في (ربما) زائدة كافة، وهذا التقدير نسبه ابن الشجري إلى البصريين، ونسب إلى الكوفيين القول بأنه (ما) في الآية اسم بمعنى (شيء)[3]

وقد جوز أبو علي الفارسي في غير (الإيضاح) وقوعَ المضارع بعد (ربما)، وتبعه الرضي فقال: «والمشهور جواز دخول (ربما) على المضارع بلا تأويل، كما ذكره أبو علي في غير (الإيضاح)»[4]

وقال ابن منظور: «ربما حضرني زيد، وأكثر ما يليه الماضي، ولا يليه مِن الغابر إلا ماكان مستيقناً . . . »[5] وتابعه ابن هشام.[6]

واستدل لوقوع المضارع بعد (ربما) بلا تأويل بقول أمية بن أبي الصلت:

---

(١) الكافي ٢/٦٣٦، ٦٣٧ بتصرف يسير.
(٢) المغني ص ١٨٣.
(٣) أمالي ابن الشجري ٢/٥٦٥.
(٤) شرح الكافية ٤/٢٩٦، وانظر أيضاً شرح شواهد الإيضاح ص ٢٢١، والمطول ص ١٧٢.
(٥) اللسان (ر.ب.ب).
(٦) انظر المغني ص ١٨٣، ٤٠٧.

ربما تكرهُ النفوسُ مِنَ الأمـــ ـــرِ له فرجةٌ كحلِّ العقالِ[٩٠]

وقد رد الرازي هذا الاستدلال بقوله: «وهذا الاستدلال ضعيف؛ لأنا بينا أن كلمة (ربَّ) فى هذا البيت داخلة على الاسم ، وكلامنا فى أنها إذا دخلت على الفعل وجب كون ذلك الفعل ماضياً، فأين أحدهما مِن الآخر؟»[1]

والمختار هو ماذهب إليه أكثرُ العلماء مِن التزام كون الفعل بعد (ربما) ماضياً، وتأويل ما ورد بغير ذلك؛ وفاء لحق (ربَّ) فى كونها لما مضى ويتبعها فى هذا الحكم (ربما).

(١) مفاتيح الغيب ٩/ ٣٨٠، وانظر أيضاً الخزانة ٦/ ١٠٨.

المسألة الثالثة: توكيد الفعل بعد (رُبّما):

اختلف العلماءُ في حكم توكيد الفعل المضارع بعد (ربما) كما يلي:

ذهب يونس إلى جواز توكيده، قال سيبويه: «وزعم يونسُ أنهم يقولون: ربّما تقولن ذاك، وكثر ما تقولن ذاك؛ لأنه فعل غير واجب، ولايقع بعد هذه الحروف إلا و(ما) له لازمة، فأشبهت عندهم لام القسم، وإن شئت لم تقحم النون في هذا النحو، فهو أكثر وأجود وليس بمنزلته في القسم . . . . فـ (ما) تجئ لتسهل الفعل بعد (ربّ) ولا يشبه ذا القسم . . . . وإنما كان ترك النون في هذا أجود لأن (ما) و(ربّ) بمنزلة حرف واحد نحو (قد) و (سوف) . . . . واللام ليست مع المقسم به بمنزلة حرف واحد . . . .»[1]

وماذهب إليه يونسُ قد ارتضاه الزمخشرى حيث قال: «ومنَ التشبيه بالنهى دخولُها فى النفى وفيما يقاربه مِنْ قولهم: ربّما تقولن ذاكَ، وكثر ما تقولن ذاك، قال:

ربما أوفيت فى علَمٍ ترفعنْ ثوبى شمالاتُ [٨٩]»[2]

فالذى حسّن دخولَ النون فى (ترفعن) زيادةُ (ما) مع (رُبّ)، و(ترفعن) من جملتها.[3]

قال ابنُ برى: «وكأنه شبه (ربما) بـ (ما) النافية تشبيهاً لفظيّاً فصار (ترفعن) وإن كان موجباً كأنه منفى».[4]

ويرى التفتازانى أن الذى سهّل ذلك أن (ربما) للقلة، والقلة تناسب النفى، والعدم، والنفى شبيه بالنهى[5]

وجملة (ترفعن . . .) إما صفة لـ (علَم) والعائد محذوف، أى: فيه، وإما كلام منقطع مما قبله كأنه استأنف الحديث.

(١) الكتاب ٥١٨/٣، وانظر أيضاً يونس البصري ص ٢٧٢، وسيبويه والضرورة الشعرية ص٢٤٠، والنون وأحوالها في لغة العرب ص ١٥١.
(٢) شرح المفصل ٤٠/٩.
(٣) انظر النكت ٩٦٠/٢، وشرح المفصل ٤٠/٩.
(٤) شرح شواهد الإيضاح ص ٢٢٢.
(٥) انظر التصريح ٢٠٦/٢.

وذهب أبو حيان إلى أنها تكون حالا[1] وهذا غيرُ مقبول؛ لأن نونَ التوكيد تدل على الاستقبال، وجملة الحال يجب أن تتجرد مِنْ علم الاستقبال.[2]

هذا وقد ذكر محققُ (المقتضب) أن توكيد المضارع بعد (ربما) عند سيبويه ضرورة[3]

وظاهر كلام سيبويه أن توكيدَ المضارع بعد (ربما) جائزٌ عنده فى الاختيار بقلة وليس مختصاً بالضرورة[4]، وهو اختيار ابن مالك.[5]

وهذا أيضاً ظاهرُ كلام ابن عصفور فى (المقرب) حيث قال: «وقد تلحقان [يقصد نونى التوكيد] أيضاً الفعل إذا دخلت عليه (ربما) . . . .»[6]، فنراه يعبر بـ (قد) التى تدل هنا على التقليل، **ولكنه** فىَ كتابيه (شرح جمل الزجاجى، وضرائر الشعر) ذهب إلى أن توكيد المضارع بعد (ربما) ضرورة[7].

وهذا ماذهب إليه الأعلم، والرضى، وابنُ أبى الربيع[8]

وذهب بدرُ الدين بن الناظم إلى أن توكيد المضارع بعد (ربما) نادر[9]

وذهب السيوطى إلى أنه شاذ وضرورة.[10]

والمختار هو ماذهب إليه يونسُ من جواز توكيد المضارع بعد (ربما) مع تقييد هذا الجواز بالقلة كما هو ظاهر كلام سيبويه.

---

(١) انظر التذييل ٢٥٨/٦.
(٢)انظر شرح شواهد الإيضاح ص ٢٢٢، والخزانة ٤٠٦/١١، وشرح أبيات مغني اللبيب ١٦٥/٣.
(٣) انظر المقتضب ١٥/٣ هـ.
(٤) انظر الكتاب ٥١٨/٣، وسيبويه والضرورة الشعرية ص ٢٤٠.
(٥) انظر شرح الكافية الشافية ١٤٠٧/٣.
(٦) المقرب ص ٤٢٨.
(٧) انظر شرح جمل الزجاجي ٥٦١/٢، وضرائر الشعر ص ٢٩.
(٨) انظر تحصيل عين الذهب ص ٥٢٤، والنكت ٩٦٠/٢، وشرح الكافية ٤٨٦/٤، ٤٨٧، والكافي ٦٤٨/٢.
(٩) انظر شرح ألفية ابن مالك ص ٦٢٣.
(١٠) انظر الهمع ٧٨/٢.

المسألة الرابعة: حذف الفعل بعد (رُبَّما):

قال ابنُ الخباز: «ويجوز حذفُ الفعل بعد (ربما)؛ لأن (رُبَّ) قد كُفَّتْ عن العمل فصارت داخلة على الجملة، فالحذف واقع عليها، لا على المفرد، يقول القائل: أزرتَ زيداً؟ فتقول: ربَّما، أي: ربما زرت، فطول الكلام بالتركيب عوض من الفعل المحذوف»[1].

ومما ورد فيه حذفُ الفعل بعد (ربما) عند القرينة قولُ حاتم الطائي:

[٩٧] فذلك إنْ يلقَ المنية يلقها حميداً وإنْ يستغنِ يوماً فربما[2]

وتقديره عند الرضي، والبغدادي (ربما يتوقع ذلك)، وقدَّره بعضُهم (ربما أعانك) أو (هو معينٌ لك)[3].

وقد ورد هذا الحذفُ في شعر أبي تمام حيث قال:

[٩٨] عسى وطنٌ يدنو بهم ولعلما وإن تعصب الأيام فيهم فربما[4]

وتقديره عند ابن السِّيد (ربما أعتبت في بعض الأحيان)[5].

وتقديره عند ابن الخباز (ربما بشرت أو أعادتهم)[6].

والله أعلم

---

(١) لم يرد هذا النص فيما طبع من كتاب النهاية لابن الخباز، ولعله فيما فُقِد منه، وقد أورده أبو حيان في ارتشاف الضرب ٤٦٤/٢.

(٢) من الطويل، ويُنسب أيضاً لعروة بن الورد، ولابن جامع، ويروي (يلق الكريهة) ويُروي أيضاً (يوماً فأجدِر) ولا شاهد فيها، انظر شرح عمدة الحافظ ص ٧٥٥، والهمع ٣٨/٢، والخزانة ٩/١٠.

(٣) انظر شرح الكافية ٢٩٦/٤، والخزانة ٩/١٠، ١٠.

(٤) من الطويل في ديوانه ص ٢٩٤، ويروي (تعقب)، والبيت أورد علي سبيل التمثيل لا الاستشهاد، انظر ارتشاف الضرب ٤٦٤/٢، والتذييل ١١٧٥/٤، ومعاهد التنصيص ٢٥٧/٣.

(٥) انظر رسائل ونصوص في اللغة ص ٢٤٢.

(٦) انظر ارتشاف الضرب ٤٦٤/٢.

الخاتمــة

بعد هذه الرحلة الطويلة مع هذا البحث:

(كَشْف اللثام عمَّا تَحْتَ (رُبَّ) مِنْ أحكام)

وضعت عصا الترحال مستريحاً من وعثاء السفر، وأخذتُ أرنو إلى بضاعتي التي ظفرت بها في رحلتي، متأملاً فيها مخرجاً لآليها، متحيراً حين الخيار، أيها أدع وأيها أختار، فأحصيت منها ولا أحصيها ما يلي:

١- أن (رُبَّ) على كثرة وقوعها في لسان العرب لم ترد في القرآن الكريم إلا مرة واحدة في سورة الحجر الآية (٢).

٢- ان (رُبّ) تخالفُ حروفَ الجرّ منْ اوجهٍ منها:

أ- أنها لا تقع إلا في صدر الكلام.

ب - أنها لا تعمل إلا في نكرة.

ج - أنه يلزم مجرورها الصفة.

٣- تحقيق اراء بعض العلماء مثل:

أ- تحقيق رأى الخليل في بيان معنى (رُبَّ) حيث اختلف النقلُ عنه.

ب- تحقيق رأى سيبويه في بيان معنى (رُبَّ) حيث نَسَبَ بعضُهم إليه القولَ بأنها للتكثير، وبعضهم أنها للتقليل، وقد حققتُ هذا وبينت أنها تستعمل للتقليل والتكثير عنده.

ج - تحقيق رأى سيبويه، والمبرد، وابن عصفور في وصف مجرور (رُبَّ).

٤- بيان تناقض بعض العلماء مثل:

أ- بيان تناقض الأخفش في (رُبَّ) مِنْ حيثُ الحرفية والاسميةُ حيثُ حُكِي عنه القولان.

ب- بيان تناقض الفارسي في زمن الفعل بعد (ربما) حيث ذهب في (الإيضاح) إلى لزوم كونه ماضياً، وأجاز في غير (الإيضاح) وقوعه مضارعاً بلا تأويل.

ج – بيان تناقض أبي حيان في بيان زمن متعلَّق (رُبَّ) حيث ذكر في بعض مؤلفاته أن الصحيح أن العاملِ يكون ماضياً في الأكثر ويجوز أن يكون حالاً ومستقبلاً، وذكر في بعضها الآخر أن الفعل يجب أن يكون ماضياً خلافاً لمن زعم أنه يجوز أن يكون مستقبلاً وحالاً.

٥- تصحيح بعض النصوص حيث:

أ- ورد في نسخة (الأصول) المحققة: «والأخفش يعترض بالأيمان فيقول: رُبَّ – واللهِ – رجلٍ قد رأيت».

وقد ذكرتُ أن الصواب (والأحمر) لأن النص ورد هكذا في (شرح أبيات مغني اللبيب) ونسب هذا الرأي إلى الأحمر في المراجع الأخرى.

ب- ورد في (تذكرة النحاة) : «رُبَّ : حرف جر، قاله الكسائي وابن الطراوة . . . .»، والصواب (خلافاً الكسائي وابن الطراوة).

ج- ورد في (ارتشاف الضرب، والتذييل، والجنى الداني) أن الفارسي في كتاب (الحروف) له، ذهب إلى أن (ربَّ) موضوعة للتقليل والتكثير من غير غلبة لأحدهما ، وقد ذكرت أن كلمة (الفارسي) محرفة عن (الفارابيَ) ؛ لأن الفارسي ليس له كتاب بهذا الاسم، والفارابي له كتاب بهذا الاسم، وقد صرّح بنسبته إليه ابن السيِّد، والعلائي.

٦- تصحيح اقوال بعض العلماء حيث:

أ- ذكر الزجاجُ أن كونِ (رُبَّ) للكثرة ضد ما يعرفه أهلُ اللغة، وزعم الرازي الاتفاق على أن معنى (ربَّ) التقليل.

وقد بينتُ أن ماذكره الزجاج وزعمه الرازي ليس بسديد؛ لأن في بيان معنى (ربَّ) خلافاً على ثمانية آراء، فليست المسألة باتفاق.

ب – جعل أبو حيان، وابنُ هشام مِنْ حذف (رُبَّ) بعد الواو قولَ أبي طالب:

وأبيضَ يُستسقى الغمامُ بوجهِه   ثمال اليتامى عصمة للأراملِ

وقد ذكرتُ أن (أبيض) ليس مجروراً، وإنما هو منصوب عطفاً على مفعول به في البيت الذي قبل هذا البيت.

جـ- ذكر بعضُ العلماء أن الجر بـ (رُبَّ) محذوفة بعد الفاء و(بل) مجمع عليه.

وقد ذكرتُ أن المسألة فيها خلاف.

٧- تصحيح اقوال بعض المحققين حيث:

أ- ذكر بعضُهم عند الحديث عن معنى (رُبَّ) أن المراد بصاحب (العين) هو الخليل.

وقد بينتُ أن هذا ليس بسديد؛ لأنه ليس من المعقول أن يقال: «ذهب إلى أن (رُبَّ) للتقليل الخليل وسيبويه و . . . . و . . . ولم يخالف إلا صاحب العين» ثم بعد ذلك يقال: إن صاحب العين هو الخليل.

ب- ذكر بعضُهم عند الحديث عن حذف (رُبَّ) بعد (ثُمَّ) أن صاحب (الكافى) هو أبو جعفر النحاس.

وقد ذكرتُ أن أبا جعفر النحاس له كتاب بهذا لاسم لكن ليس مراداً هنا، وإنما المراد (الكافى) لابن أبى الربيع.

ج- ذكر محقق (المقتضب) أن سيبويه صرَّح بأن (منْ) إذا كُفَّتْ بـ (ما) قد تكون بمعنى (ربما)، وأنَّ مَنْ لم ينسب هذا الرأىَ لَسيبويه فلأنه لم يقف على كلامه.

وقد ذكرتُ أن سيبويه لم يصرِّح بذلك، وإنما هو شيءٌ استنبطه خدمةُ كتابِه من كلامه، وليس كذلك.

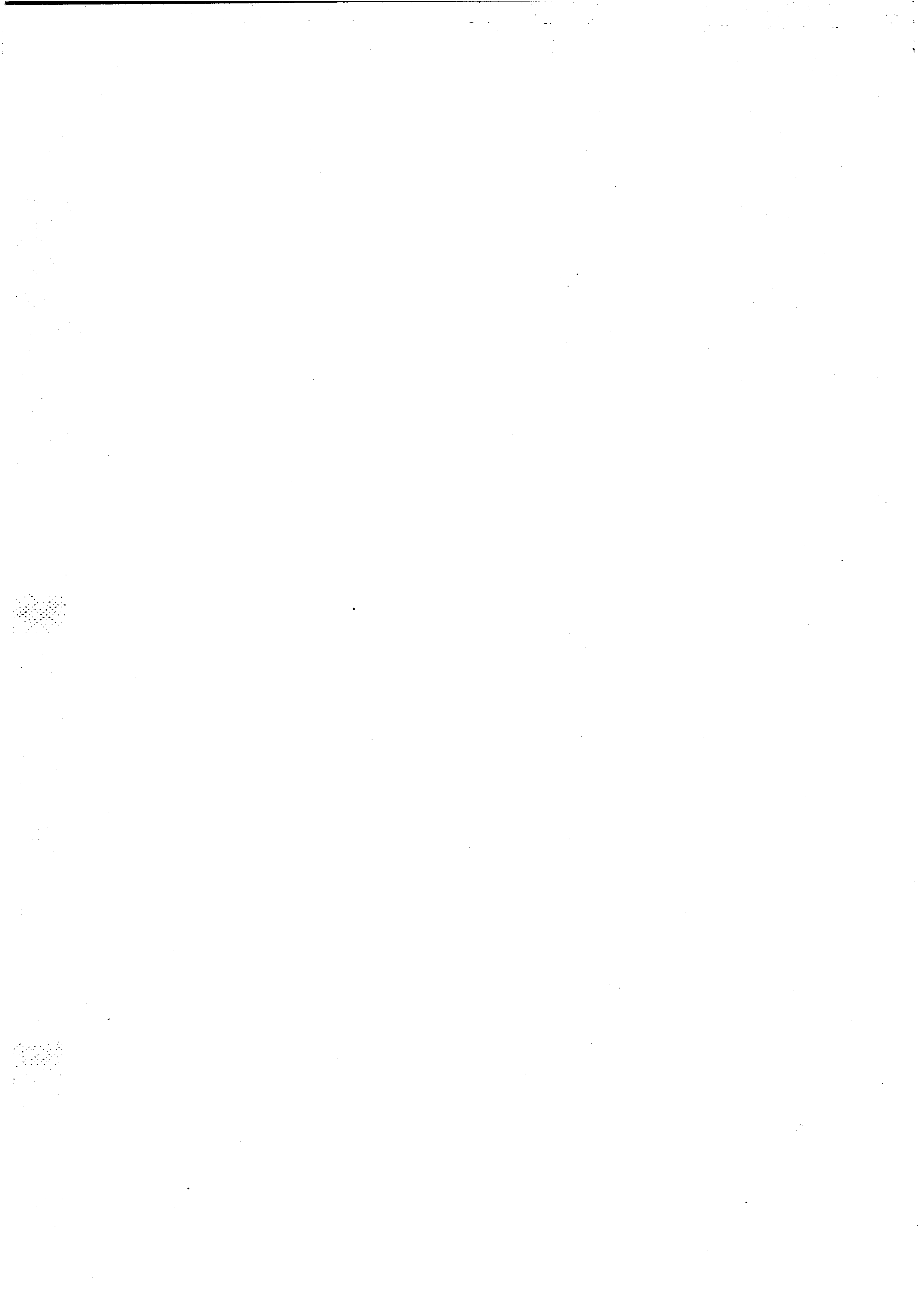
وبعدُ

فإنِى لا أدعِى بهذا أنى قد بلغتُ الكمال، فإن الكمالَ لله وحدَه، والعصمة لنبيه بعدِه، ولكني اجتهدت، فإنْ كنت قد أصبت - وذلك ما أبغيه - فذلك نعمة منَ الله ولى أجران، وإنْ كنتُ قد أخطأتُ فذلك منْ نفسى، ولى أجر مَن اجتهدَ فأخطأ، وحسبى أنى لم آل جهداً ولم أدخر وسعاً فى البحث.

والله أسألُ أن يجعلَ عملى هذا خالصاً لوجهه الكريم

وآخر دعوانا أنِ الحمدُ لله ربِّ العالمين

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم ، ، ،



فهرس المصادر والمراجع

أولاً: رسائل الدكتوراه والماجستير:

(١) تحفة الغريب فى الكلام على مغنى اللبيب للدمامينى جـ ١ تح أ.د/ إبراهيم حسن إبراهيم – رسالة دكتوراه بمكتبة كلية اللغة العربية بالقاهرة برقم (٣٨١).

(٢) التذييل والتكميل لأبى حيان جـ ١ تح، د/ مصطفى أحمد حبالة – رسالة دكتوراه بمكتبة كلية اللغة العربية بالقاهرة برقم (١٦٢٦).

(٣) التذييل والتكميل لأبى حيان جـ ٤ تح، د/ الشربينى إبراهيم أبو طالب – رسالة دكتوراه بمكتبة كلية اللغة العربية بالقاهرة برقم (٢٢٢٥).

(٤) تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد لناظر الجيش جـ ٤ تح، د/ جابر السيد المبارك – رسالة دكتوراه بمكتبة كلية اللغة العربية بالقاهرة برقم (١٩٩٧).

(٥) الجزء الثانى من كتاب (النبيل إلى نحو التسهيل) للشيخ خالد الأزهرى – دراسة وتحقيق د/ محمد حسين عبد العزيز – رسالة دكتوراه بمكتبة كلية اللغة العربية بالقاهرة.

(٦) دراسة وتحقيق الجزء الثالث من شرح الشاطبى على الألفية المسمى (المقاصد الشافية فى شرح الخلاصة الكافية) تح، د/ عواطف أحمد كمال – رسالة دكتوراه بمكتبة كلية الدراسات الإسلامية بنات بالقاهرة.

(٧) دراسة وتحقيق الجزء الثانى من كتاب (الكافى فى الإفصاح عن مسائل كتاب الإيضاح) لابن أبى الربيع تح، د/ أحمد مهدى السيد – رسالة دكتوراه بمكتبة كلية اللغة العربية بالقاهرة قرم (٣٠٥٩)

(٨) شرح العوامل المائة لعبد القاهر الجرجانى تأليف الشيخ خالد الأزهرى تح/ محمود عيد وهبة – رسالة ماجستير بمكتبة كلية اللغة العربية بالقاهرة برقم (١١٦٠).

(٩) المسائل النحوية والصرفية عند ابن قتيبة – عرض ودراسة – من إعداد د/ عادل محمود محمد سرور رسالة دكتوراه بمكتبة كلية اللغة العربية بالقاهرة.

(١٠) المنهل الصافى فى شرح الوافى فى النحو للدماميني – تح ، د/ حمدى عبد الفتاح مصطفى – رسالة دكتوراه بمكتبة كلية اللغة العربية بالقاهرة برقم (٢٨٤٤).

ثانيا: الكتب والمجلات:

(١١) ائتلاف النصرة فى اختلاف نحاة الكوفة والبصرة لعبد اللطيف الشرجي الزبيدى– تح ، د/ طارق الجنابى –ط عالم الكتب ومكتبة النهضة العربية – بيروت (١٤٠٧ هـ – ١٩٨٧م).

(١٢) ابن الباذش النحوى الغرناطى – د/ دردير محمد أبو السعود – المطبعة الفنية (١٤٠٣ هـ – ١٩٨٣م).

(١٣) ابن درستويه وآراؤه النحوية –د/ أحمد عبد المنعم الرصد – بحث منشور بمجلة كلية اللغة بالقاهرة العدد السادس(١٤٠٨ هـ – ١٩٨٨م).

(١٤) إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر للبنا – تح، د/شعبان محمود إسماعيل – ط مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة وعالم الكتب ببيروت (١٩٨٧م).

(١٥) الإتقان فى علوم القرآن للسيوطى – ط٤ مصطفى الحلبى (١٣٩٨ هـ – ١٩٧٨م).

(١٦) ارتشاف الضرب من لسان العرب لأبى حيان تح. أ.د / مصطفى أحمد النماس– توزيع الخانخى.

(١٧) الأزهية فى علم الحروف للهروى – تح/ عبد المعين الملوحى – مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق (١٤٠١ هـ – ١٩٨١م).

(١٨) أسرار العربية لأبى البركات الأنبارى – تح/ محمد بهجت البيطار – مطبوعات المجمع العلمى بدمشق مطبعة الترقى (١٣٧٧ هـ – ١٩٥٧م).

(١٩) الأشباه والنظائر فى النحو للسيوطى – تح / طه عبد الرؤوف سعد

- مكتبة الكليات الأزهرية (١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥م).

(٢٠) الأصول فى النحو لابن السراج - تح، د/ عبد الحسين الفتلى - ط مؤسسة الرسالة ط ٣ (١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨).

(٢١) الإغراب فى جدل الإعراب، ومعه لمع الأدلة فى أصول النحو لأبى البركات الأنبارى - تح / سعيد الأفغانى - مطبعة الجامعة السورية (١٣٧٧هـ - ١٩٥٧م).

(٢٢) الاقتضاب فى شرح أدب الكتاب لابن السِّيد البطليوسى - تح / مصطفى السقا، ود. حامد عبد المجيد - ط الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٨١م).

(٢٣) ألفية ابن مالك فى النحو والصرف - ضبط / خالد الرشيد - ط دار الرشيد (١٤١١هـ - ١٩٩١م).

(٢٤) أمالى ابن الحاجب - تح.د/ فخر الدين صالح قدارة - ط دار الجيل - بيروت (١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩م).

(٢٥) أمالى ابن الشجرى تح، د/ محمود محمد طناجى - مكتبة الخانجى (١٤١٣ هـ - ١٩٩٢م).

(٢٦) الإنصاف فى مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين لأبى البركات الأنبارى، ومعه كتاب (الانتصاف من الإنصاف) للشيخ/ محمد محيى الدين عبد الحميد - دار الجيل (١٩٨٢م).

(٢٧) أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك لابن هشام الأنصارى، ومعه كتاب (عدة السالك لتحقيق أوضح المسالك) للشيخ / محمد محيى الدين عبد الحميد - دار الفكر ط ٦ (١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤م).

(٢٨) الإيضاح فى شرح المفصل لابن الحاجب - تح، د/ موسى بناى العليلى -مطبعة العانى - بغداد (١٩٨٣م).

(٢٩) البحر المحيط لأبى حيان - ط٢ - دار الفكر (١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣م).

(٣٠) البسيط فى شرح جمل الزجاجى لابن أبى الربيع – تح. د/ عياد ابن عيد الثبيتى – ط دار الغرب الإسلامى – بيروت (١٩٨٦م).

(٣١) بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاة للسيوطى – تح/ محمد أبو الفضل إبراهيم – ط ٢ دار الفكر (١٩٧٩م).

(٣٢) بلوغ الأرب فى شرح لامية العرب – الزمخشرى – المبرد – العكبرى – ابن زاكور المغربى – ابن عطاء المصرى – تح/ محمد عبد الحكيم القاضى، ومحمد عبد الرازق عرفان – دار الحديث.

(٣٣) تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة – شرحه السيد أحمد صقر – ط ٢ دار التراث (١٣٩٣ هـ – ١٩٧٣م).

(٣٤) تحصيل عين الذهب من معدن جوهر الأدب فى علم مجازات العرب للشنتمرى – تح د/ زهير عبد المحسن سلطان – ط مؤسسة الرسالة.

(٣٥) تخريج أحاديث الرضى فى شرح الكافية لعبد القادر البغدادى – تح، د/ محمود فجال – مِن إصدارات نادى المنطقة الشرقية الأدبى ط١ (١٤١٦ هـ – ١٩٩٥م).

(٣٦) تخليص الشواهد وتلخيص الفوائد لابن هشام – تح ، د/ السيد تقى عبد السيد (١٤٠٦هـ).

(٣٧) تذكرة النحاة لأبى حيان – تح. د/ عفيف عبد الرحمن – مؤسسة الرسالة (١٩٨٦ هـ).

(٣٨) تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد لابن مالك – تح / محمد كامل بركات – ط دار الكاتب العربى للطباعة والنشر (١٣٨٧ هـ – ١٩٦٧م).

– التصريح بمضمون التوضيح = شرح التصريح.

(٣٩) التعريف بفن التصريف فى التصغير والنسب والوقف والإمالة وهمزة الوصل – أ.د/ عبد العظيم الشناوى مطبوعات الجامعة الإسلامية – ليبيا.

(٤٠) التوطئة لأبى على الشلوبين – تح/ يوسف أحمد المطوع – دار التراث العربى (١٩٧٣م).

(٤١) الجنى الدانى فى حروف المعانى للمرادى – تح. د/ فخر الدين قباوة، وأ/ محمد نديم فاضل، منشورات دار الآفاق الجديدة – بيروت ط ٢ (١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م).

(٤٢) جواهر الأدب فى معرفة كلام العرب لعلاء الدين الإربلى – تح أ.د/حامد أحمد نيل – توزيع مكتبة النهضة المصرية (١٤٠٤ هـ – ١٩٨٤م).

(٤٣) حاشية الخضرى على ابن عقيل– ط عيسى الحلبى.

(٤٤) حاشية الدسوقى على مغنى اللبيب – ط مكتبة ومطبعة المشهد الحسينى.

(٤٥) حاشية الصبان على شرح الأشمونى على ألفية ابن مالك ومعه شرح الشواهد للعينى – ط عيسى الحلبى.

(٤٦) حاشية عبادة على شرح شذور الذهب لابن هشام – ط عيسى الحلبى.

(٤٧) حاشية عبد القادر البغدادى على شرح بانت سعاد لابن هشام– تح/ نظيف محرم خواجة– النشرات الإسلامية الصادرة عن جمعية المستشرقين الألمانية.

(٤٨) الحجة للقراء السبعة لأبى على الفارسى– تح/ بدر الدين قهوجى، وبشير جويجاتى، راجعه / عبد العزيز رباح، وأحمد يوسف الدقاق– دار المأمون للتراث.

(٤٩) حذف الحرف فى النحو والصرف – أ.د/ السيد حسن حامد عبد الحميد البهوتى – مطبعة الأمانة (١٤٠٧هـ– ١٩٨٧م).

(٥٠) خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب لعبد القادر البغدادى تح أ/ عبد السلام محمد هارون – الناشر الخانجى.

(٥١) دراسات لأسلوب القرآن الكريم للشيخ/ محمد عبد الخالق عضيمة – مطبعة السعادة (١٣٩٢ هـ – ١٩٧٢م).

(٥٢) ديوان الأعشى ط دار بيروت للطباعة والنشر.

(٥٣) ديوان امرئ القيس – تح / محمد أبو الفضل إبراهيم – دار المعارف ط ٤ (١٩٨٤م).

(٥٤) ديوان جرير بشرح محمد بن حبيب – تح. د/ نعمان محمد أمين – دار المعارف ط ٣ (١٩٨٦م).

(٥٥) ديوان حسان بن ثابت – تح. د/ سيد حنفى حسنين – دار المعارف (١٩٨٣م).

(٥٦) رسائل ونصوص فى اللغة والأدب والتاريخ – حققها وقدم لها / إبراهيم السامرائى– وفيها رسالة لابن السيد فى (ربَّ) ط ١ مكتبة المنار – الأردن (١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م).

(٥٧) رصف المبانى فى شرح حروف المعانى للمالقى – تح. د/ أحمد محمد الخراط – دار القلم – دمشق ط ٢ (١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م).

(٥٨) الرمانى النحوى فى ضوء شرحه لكتاب سيبويه – د/ مازن المبارك – دار الكتاب اللبنانى بيروت (١٩٧٤م).

(٥٩) سيبويه والضرورة الشعرية – أ.د/ إبراهيم حسن إبراهيم – مطبعة حسان (١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م).

(٦٠) شرح أبيات مغنى اللبيب لعبد القادر البغدادى – تح/ عبد العزيز رباح ، وأحمد يوسف دقاق – ط دار المأمون للتراث – دمشق.

(٦١) شرح ألفية ابن مالك لابن الناظم – تح. د/ عبد الحميد السيد محمد عبد الحميد – دار الجبل – بيروت.

(٦٢) شرح التسهيل لابن مالك تح. د/ عبد الرحمن السيد، و. د/ محمد بدوى المختون – مكتبة هجر (١٤١٠ هـ – ١٩٩٠م).

(٦٣) شرح التصريح على التوضيح للشيخ خالد الأزهرى وبهامشه حاشية الشيخ يس العليمى – ط عيسى الحلبى.

(٦٤) شرح جمل الزجاجى لابن عصفور – الشرح الكبير– تح. د/صاحب أبو جناح ط العراق (١٤٠٢ هـ – ١٩٨٢م).

(٦٥) شرح الرضى على الكافية – تح، د/ يوسف حسن عمر – منشورات جامعة قار يونس – ليبيا (١٣٩٨ هـ – ١٩٧٨م).

(٦٦) شرح شذور الذهب لابن هشام الأنصارى – ومعه كتاب (منتهى الأرب بتحقيق شرح شذور الذهب) للشيخ / محمد محيى الدين عبد الحميد.

(٦٧) شرح شواهد الإيضاح لأبى على الفارسى، لعبد الله بن برى – تح. د/ عيد مصطفى درويش – مراجعة د/ محمد مهدى علام – منشورات مجمع اللغة العربية بالقاهرة (١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م).

(٦٨) شرح عمدة الحافظ وعدة اللافظ لابن مالك – تح. د/ عدنان عبد الرحمن الدورى – مطبعة العانى – بغداد (١٩٧٧م).

(٦٩) شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات لأبىَ بكر محمد بن القاسم الأنبارى – تح. أ/ عبد السلام محمد هارون – دار المعارف ط ٤ (١٤٠٠هـ – ١٩٨٠م).

(٧٠) شرح الكافية الشافية لابن مالك – تح .د/ عبد المنعم هريدى – نشر مركز البحث العلمى بمكة المكرمة (١٤٠٢هـ – ١٩٨٢م).

(٧١) شرح كتاب سيبويه لأبى سعيد السيرافى – تح. أ.د/ رمضان عبد التواب – ط الهيئة المصرية العامة للكتاب جـ ١ (١٩٨٦م) جـ ٢ (١٩٩٠م).

(٧٢) شرح المفصل لابن يعيش – عالم – الكتب – بيروت.

(٧٣) شرح المقدمة الجزولية الكبير لأبى على الشلوبين – تح. د/ تركى ابن سهو بن نزال العتيبى – الناشر مكتبة الرشد بالرياض (١٤١٣هـ – ١٩٩٣م).

(٧٤) شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح لابن مالك–تح/ محمد فؤاد عبد الباقى – دار الكتب العلمية – بيروت.

(٧٥) صحيح البخارى – مطابع الشعب – سلسلة كتاب الشعب (١٣٧٨هـ).

(٧٦) صحيح مسلم – كتاب التحرير – (١٣٨٣هـ).

(٧٧) ضرائر الشعر لابن عصفور – تح/ السيد إبراهيم محمد – ط الأندلس (١٤٠٠هـ – ١٩٨٠م).

(٧٨) ظاهر الشذوذ فى النحو العربى – د/ فتحى عبد الفتاح الدجنى – الناشر وكالة المطبوعات – الكويت (١٩٧٤م).

(٧٩) العين للخليل بن أحمد الفراهيدى – تح. د/ مهدى المخزومى، و.د/ إبراهيم السامرائى – منشورات مؤسسة الأعلمى للمطبوعات – بيروت (١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م).

(٨٠) الفصول المفيدة فى الواو المزيدة لصلاح الدين خليل بن كيكلدى العلائى – تح. د/ حسن موسى الشاعر – دار البشير – الأردن (١٤١٠هـ – ١٩٩٠م).

(٨١) الفصول والفروق عند النحاة – د/ أحمد الزين على العزازى – مطابع الشناوى (١٤١٣ هـ – ١٩٩٣م).

(٨٢) الفوائد الضيائية شرح كافية ابن الحاجب لنور الدين عبد الرحمن الجامى – تح.د/ أسامة طه الرفاعى – العراق (١٤٠٣ هـ – ١٩٨٣م).

(٨٣) الكامل للمبرد – تح/ محمد أبو الفضل إبراهيم – دار الفكر العربى.

(٨٤) الكتاب لسيبويه – تح. أ/ عبد السلام محمد هارون – ط ٣ الخانجى (١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م).

(٨٥) كتاب الشعر أو شرح الأبيات المشكلة الإعراب لأبى على الفارسى – تح. أ.د/ محمود محمد الطناحى – الخانجى (١٩٨٨م).

(٨٦) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التنزيل للزمخشرى – دار الفكر (١٣٩٧ هـ – ١٩٧٧م).

(٨٧) الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها لمكى بن أبى طالب القيسى – تح.د/ محيى الدين رمضان – ط مؤسسة الرسالة ط ٤ (١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م).

(٨٨) لسان العرب لابن منظور – ط دار المعارف.

(٨٩) اللمع فى العربية لابن جنى - تح.د/ حسين محمد محمد شرف - عالم الكتب (١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م).

(٩٠) مافُهِم على غير وجه منْ كتاب سيبويه - أ.د/ صبحى عبد الحميد محمد عبدَ الكريم - دار الطباَعة المحمدية (١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦م).

(٩١) مجالس ثعلب - تح. أ/ عبد السلام محمد هارون - دار المعارف جـ ١ ط ٥، جـ ٢ ط ٤.

(٩٢) مجمع الأمثال للميدانى - تح/ محمد أبو الفضل إبراهيم - ط عيسى الحلبى.

(٩٣) المحتسب فى تبيين وجود شواذ القراءات والإيضاح عنها لابن جنى - تح/ على النجدى ناصف، و.د/ عبد الحليم النجار، و.د/ عبد الفتاح إسماعيل شلبى - ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

(٩٤) مختصر فى شواذ القرآن من كتاب البديع لابن خالويه - مكتبة المتنبى.

(٩٥) المزهر فى علوم اللغة وأنواعها للسيوطى- تح/ محمد أحمد جاد المولى، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، وعلى محمد البجاوى - ط مكتبة دار التراث ط ٣ .

(٩٦) المسائل الحلبيات لأبى على الفارسى -تح.د/ حسن هنداوى - دار القلم - دمشق - دار المنارة - بيروت (١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م).

(٩٧) المسائل الخلافية فى النحو لأبى البقاء العكبرى - جمع وتح. أ.د/ عبد الفتاح سليم - مكتبة الأزهر (١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م).

(٩٨) المسائل المشكلة المعروفة بالبغداديات لأبى على الفارسى - تح/ صلاح الدين عبد الله السنكاوى - مطبعة العانى - بغداد.

(٩٩) المساعد على تسهيل الفوائد لابن عقيل - تح.د/ محمد كامل بركات - منشورات مركز البحث العلمى - جامعة الملك عبد العزيز - مكة المكرمة - ط دار الفكر (١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م).

(١٠٠) المستوفى فى النحو لابن الفرخان - تح. د/ محمد بدوى المختون

- الناشر دار الثقافة العربية (١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م).

(١٠١) مشكل إعراب القرآن لمكى بن أبى طالب - تح. د/ حاتم صالح الضامن - مؤسسة الرسالة ط ٢ (١٤٠٧ هـ-١٩٨٧م).

(١٠٢) المصباح المنير للفيومى - تح أ.د/ عبد العظيم الشناوى - ط دار المعارف.

(١٠٣) المطول على التلخيص لسعد الدين التفتازانى - ط الحاج محرم أفندى البوسنوى بتركيا (١٣٠٤هـ).

(١٠٤) معانى الحروف للرمانى - تح. د/ عبد الفتاح إسماعيل شلبى - ط نهضة مصر.

(١٠٥) معانى القرآن لأبى الحسن الأخفش - تح.د / هدى محمود قراعة - الخانجى (١٤١١هـ - ١٩٩٠م).

(١٠٦) معانى القرآن للفراء - تح/ أحمد يوسف نجاتى، ،ومحمد على النجار - ط الهيئة المصرية العامة للكتاب.

(١٠٧) ومعانى القرآن وإعرابه للزجاج - تح.د/ عبد الجليل عبده شلبى - ط عالم الكتاب (١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م).

(١٠٨) معاهد التنصيص للعباسى- تح الشيخ/ محمد محيى الدين عبد الحميد - عالم الكتب - بيروت.

(١٠٩) مغنى اللبيب عن كتب الأعاريب لابن هشام الأنصارى - تح. د/ مازن المبارك، ومحمد على حمد الله - ومراجعة / سعيد الأفغانى - دار الفكر ط ٦ (١٩٨٥م)

(١١٠) مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير للرازى - نشر دار الغد العربى.

(١١١) المقتصد فى شرح الإيضاح لعبد القاهر الجرجانى - تح. د/ كاظم بحر المرجان - دار الرشيد - العراق.

(١١٢) المقتضب لأبى العباس المبرد - تح. أ.د/ محمد عبد الخالق عضيمة - ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية (١٣٨٦هـ).

(١١٣) المقدمة الجزولية فى النحو للجزولى – تح. د/ شعبان عبد الوهاب محمد – ط أم القرى – القاهرة (١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م).

(١١٤) المقرب لابن عصفور – تح/ أحمد عبد الستار الجوارى، وعبد الله الجبورى – ط العانى بغداد (١٩٧١م).

(١١٥) الملخص فى ضبط قوانين العربية لابن أبى الربيع – تح.د/ على ابن سلطان الحكمى – الجامعة الإسلامية (١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م).

(١١٦) من المسائل الخلافية بين الأخفش وسيبويه –أ.د/ جابر محمد محمود البراجة – مطابع الشناوى (١٤١٤هـ – ١٩٩٣م).

(١١٧) المنصف من الكلام على مغنى اللبيب للشمنى، وبهامشه الشرح الصغير للدمامينى – المطبعة البهية بمصر (١٣٠٥هـ).

(١١٨) منهج الأخفش الأوسط فى الدراسة النحوية – عبد الأمير محمد أمين الورد – منشورات مؤسسة الأعلمى للمطبوعات – بيروت – مكتبة دار التربية – بغداد (١٣٩٥هـ – ١٩٧٥م).

(١١٩) النحو الوافى – أ/ عباس حسن – ط دار المعارف.

(١٢٠) النكت فى تفسير كتاب سيبويه للأعلم الشنتمرى – تح/ زهير عبد المحسن سلطان – منشورات معهد المخطوطات العربية– الكويت (١٤٠٧ هـ – ١٩٨٧م).

(١٢١) النون وأحوالها فى لغة العرب – أ.د/ صبحى عبد الحميد محمد عبد الكريم – مطبعة الأمانة (١٤٠٦ هـ – ١٩٨٦م).

(١٢٢) همع الهوامع شرح جمع الجوامع للسيوطى – عنى بتصحيحه السيد/ محمد بدر الدين النعسانى – دار المعرفة بيروت

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

فهرس عام بمحتويات البحث

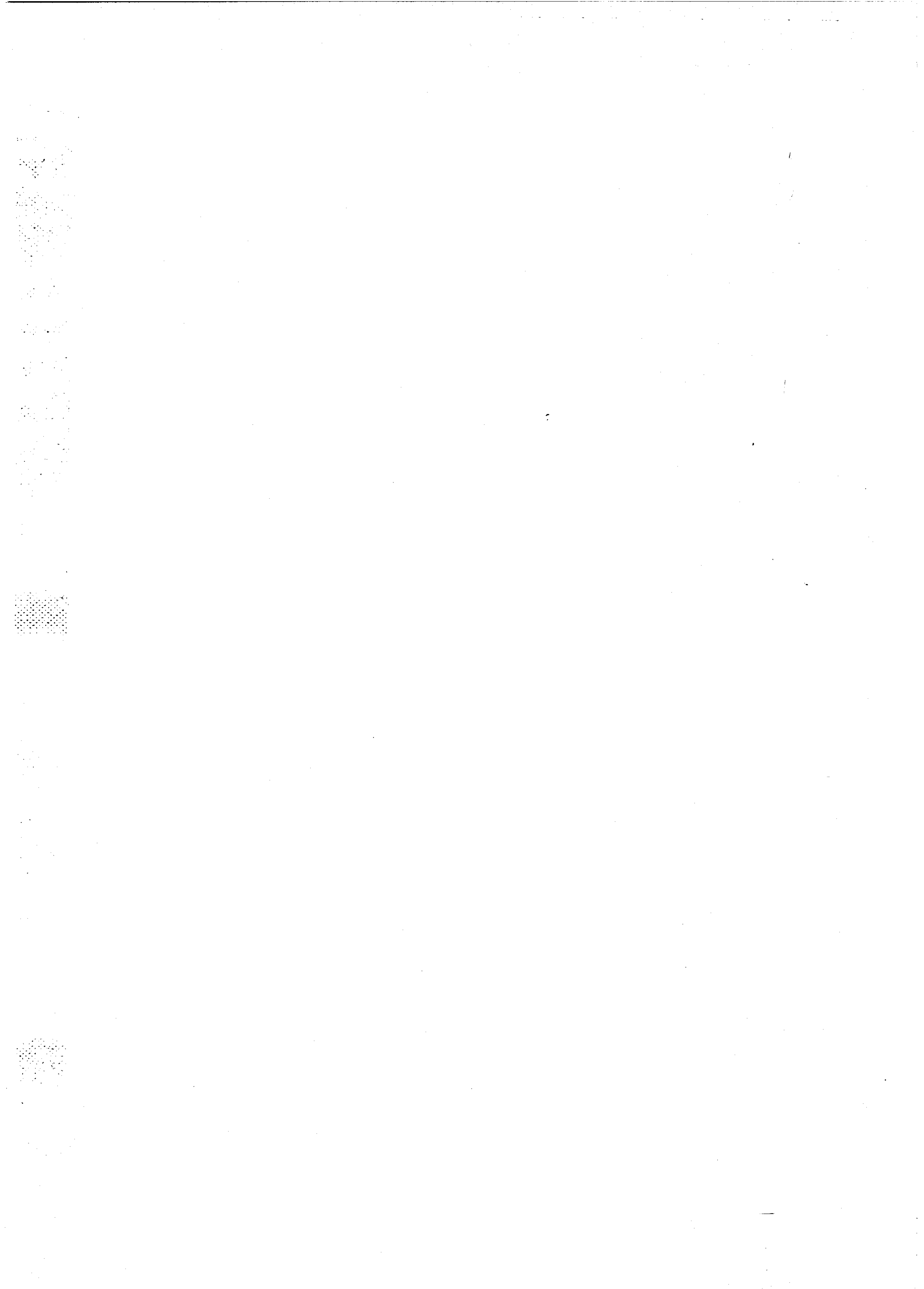
رقم الصفحة

رقم الصفحة

تم بحمد الله وعونه وتوفيقه

«سبحان ربك رب العزة عما يصفون

وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين»



رسالة موجزة في توجيه القراءات الواردة في قوله تعالى: «إن هذان لساحران» لشيخ الإسلام ابن تيميه
دراسة وتحقيق

د/ منيرة بنت سليمان العلولا
كلية التربية - قسم اللغة العربية - الرياض

مقدمـــة:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، واهتدى بهديه إلى يوم الدين . . . أما بعد

فهذه رسالة موجزة لشيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - فى توجيه القراءات الواردة فى قوله تعالى: ﴿إن هذان لساحران﴾ وهى قراءة الجمهور، وهى قراءة مشكلة فى ظاهرها لأن قواعد اللغة توجب نصب اسم إن «هذان»، وهو مثنى يكون بالياء فى حالة النصب لا الألف، وقد وقف عندها علماء اللغة والنحو والتفسير.

ومن هؤلاء شيخ الإسلام الفقيه الحنبلى أحمد بن تيميه، وقد دفعنى إلى تحقيق هذه الرسالة أمور:

١- منزلة صاحبها وقدره بين العلماء فهو إمام الفقه الحنبلى فى عصره إضافة إلى تأثيره العظيم فيمن بعده بما خلفه من تلاميذ ومؤلفات جليلة، وهو علم من أعلام الأمة الإسلامية الذين جاهدوا بفكرهم وأنفسهم فى سبيل الإسلام وردِّ البدع والشبهات.

٢- ما احتوته هذه الرسالة من علوم شتى، إذ جمع فيها بين علوم القراءات والنحو واللغة واللهجات، والتفسير، فإلمام المؤلف بعلوم شتى أعانه على بحث الآية بحثا جمع بين صحة المعنى وسلامة المبنى.

٣- موضوعها الجليل حيث ناقشت مسألة أشكلت على كثير من الناس وشغلت كثيراً من العلماء كما نص على ذلك مؤلفها رحمه الله. حيث قال:

«فإن الذى فى مصاحف المسلمين (إن هذان) بالألف، وبهذا قرأ جماهير القراء . . . والإشكال من جهة العربية على القراءة المشهورة . . .

فإن منشأ الإشكال أن الاسم المثنى يعرب فى حال النصب والخفض بالياء وفى حال الرفع بالألف، وهذا متواتر من لغة العرب لغة القرآن[١]».

تلك هى الدوافع التى حدت بى إلى النظر فى هذه الرسالة وتحقيقها وإخراجها لتكون بين أيدى الباحثين عامة والمتخصصين خاصة.

والله أسأل أن يقبل عملى هذا . . . . وينفع به إنه سميع مجيب.

ترجمة المؤلف[٢]

سأوجز القول فى ترجمته لأنه نال حظاً وافراً من عناية المؤرخين والعلماء فترجموا له ترجمة مفصلة فلا حاجة إلى تكرارها.

ولكن سأقتصر على أبرز معالم حياته:

فهو أبو العباس، تقى الدين، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، وشهرته (ابن تيمية)[٣]

وأما نسبته فهو الحرانى ثم الدمشقى، الحنبلى، فالحرانى نسبة إلى مسقط رأسه ومهد صباه (حرّان) المدينة المشهورة فى بلاد الشام على طريق الموصل والشام[٤]، والدمشقى نسبه إلى مسكنه مدينة (دمشق)، وهى التى نزل بها، وعاش فيها أكثر حياته إذ انتقل إليها وهو ابن السادسة، وفيها توفى مبتلى - رحمه الله - فى قلعة دمشق التى سجن فيها.

مولده:

تتفق كتب التراجم - فيما نعلم - على مكان ولادته وهى مدينة حرّان التى نسب إليها كما تتفق فى تحديد الشهر والسنة، إذ ولد فى ربيع الآخر من سنة ٦٦١هـ[٥].

نشأته:

نشأ رحمه الله فى بيئة صالحة تزخر بالعلم وتدفع إليه، وقد جمع الله له كل العوامل التى جعلت منه رجلاً عظيماً متميزاً فى المعارف والعلوم من وراثة طيبة، وبيئة دّينية، وعقل متوقد، وذهن صاف، وذاكرة لا تنسى، وحفظ سريع، وشجاعة لا تأخذها فى الله لومة لائم[٦].

طلبه العلم:

كانت أول مرحلة من مراحل طلبه العلم حين قدم مع أسرته إلى دمشق حيث حفظ القرآن، ولم ينس منه شيئاً، فقد كان سريع الحفظ بطئ النسيان حتى قيل: إنه لم يحفظ شيئاً مما قرأ من حديث أو غيره ثم نسيه[٧]

ثم أخذ فى الدرس وطلب العلم فسمع من أبيه ومن خلق كثير من العلماء الأجلاء وأقبل على تفسير القرآن الكريم حتى برز، وحاز قصب السبق فيه، وتعلم الفقه حتى أحكم أصوله وفروعه، ونظر فى علوم شتى كالفرائض والحساب والجبر حتى أبدع فيها، وقرأ فى علم الكلام والفلسفة حتى برز فى ذلك وفاق أهل هذا العلم ورد على رؤسائهم وأكابرهم[٨]

واهتم بعلوم العربية فأتقنها لغة ونحوا وصرفا وشعرا أصولا وفروعا وتعليلا واختلافا، وقرأ فيها على ابن عبد القوى[٩] ثم أخذ كتابَ سيبويه فتأمله وفهمه، وبرع فى معرفة النحو وأتقنه[١٠].

وعنى بالحديث وعلله ورجاله، وسمع المسند مرات والكتب الستة ومعجم الطبرانى[١١].

وبلغ من نبوغه – رحمه الله – أنه تأهل للمناظرة والاستدلالِ وهو دون سن البلوغ، وكان يرد على العلماء ويفحمهم حتى اشتهر أمره، وبعد صيته وصار من كبار علماء الحنابلة وأئمتهم.

وقد حدّث ودرسَ فى بلدان كثيرة على إثر حلوله فيها، واشتهرت دروسه وحلَقه حتى حضرها جماعة من الفضلاء وأعيان العلماء، وكان منهم قاضى القَضاة بهاء الدين بن الزكى[١٢] والشيخ تاج الدين الفزارى[١٣] وزين الدين بن المرحل[١٤]، وغيرهم.

وقد أثنى العلماء على حلَقه وخطبه ودروسه حتى قيل إنه يتكلم على المنبر على طريقة المفسرين مع الفَقه والحديث فيورد فى ساعة من الكتاب والسنة واللغة ما لا يقدر أحد على أن يورده فى عدة مجالس، كأنّ هذه العلوم بين عينيه يأخذ منها ما يشاء ويذر[١٥].

وهو إلى جانب علمه وزهده وكرمه وصفاته الخلقية التى يطول الحديث

عنها بما لا يتناسب مع هذه العجالة، قائد شجاع، وأمر شجاعته وإقدامه وجهاده يتجاوز الوصف، إذ كان من المقدّمين الكبار الذين لا يفوتهم شرف المشاركة فى الجهاد قولاً وفعلاً، فقد كان سيفاً مسلولاً على المخالفين، وشجا فى حلوق أهل الأهواء والمبتدعين، وقد كان يحض المسلمين ويؤلبهم على أعدائهم ويحرض أركان الدولة، وسلاطينها على الجهاد لدحض أعدائهم من التتار وغيرهم(١٦).

وقد انبرى رحمه الله مضحياً بنفسه مجاهدا بقلمه ولسانه فى سبيل الله، فأبلى بلاءً حسناً فى عدد كبير من المعارك التى خاضها المسلمون ضد أعداء الدين، فقاتل التتار لما زحفوا على البلاد الشامية ومن هذه المعارك وقعه (شقحب)(١٧).

امتحن رحمه الله – فى دينه وابتلى أشد البلاء، فصبر وثبت، وقال كلمة الحق، وجرت عليه فتن عديدة، فأوذى كثيراً، وحبس بأماكن مختلفة، وختم له أن يموت ممتحناً فى سبيل الله، فقد توفاه الله سنة (٧٢٨هـ) وهو لا يزال مسجوناً فى قلعة دمشق التى عاد إليها ثانية.

وصف النسخ:

بين يدى نسختان للرسالة إضافة إلى ما طبع منها ضمن فتاوى ابن تيمية (١١/٢٤٨ – ٢٦٤)

الأولى: ورمزت لها بالحرف (أ) وهى مصورة عن المكتبة الظاهرية تحت الرقم (٣٨٣٥) نسخة من القرن الثامن الهجرى، كتبت بخط نسخى معتاد قليلة الإعجام، فى آخرها رسالة صغيرة فيها اعتراض على ماورد فيها، وهى نسخة ضمن مجموعة كبيرة تحتوى على بعض رسائل لابن تيمية فى اللغة والنحو، وعنوانها: (من كلام ابن تيمية رحمه الله).

وتقع فى سبعة ألواح من اللوح ٩٨ إلى ١٠٤ من المجموعة، فى كل لوح (١٨) ثمانية عشر سطراً، وفى السطر عشر كلمات تقريباً، وكتب فى نهايتها: هذا خط الشيخ تقى الدين رحمه الله.

وهذه الصورة محفوظة فى مكتبة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية برقم ١٢٠٩/ف.

الثانية: رمزت لها بالحرف (ب) وهى مصورة من المكتبة التيمورية برقم (٢١١) ضمن مجموع وكتبت بخط واضح جميل قليل الإعجام كذلك.

وتقع فى (١٤) أربع عشرة ورقة، من الورقة ٤١ إلى ٥٤ فى كل ورقة (١٩) تسعة عشر سطراً. ومتوسط الكلمات فى السطر (١١) إحدى عشرة كلمة.

والخلاف بين النسختين قليل جداً لا يكاد يذكر.

أما النسخة الثالثة: التى نظرت فيها فهى المطبوعة ضمن مجموع فتاوى ابن تيمية: (١١/٢٤٨ - ٢٦٤) فى كتاب التفسير ورمزت لها بالحرف (م) ، وهى غير محررة ولا محققة، وقد اعتمد فيها على النسخة الأولى لتطابقها معها.

منهج التحقيق:

اتبعت المنهج العلمى فى التحقيق الذى وضعه الرواد الأوائل فى هذا المجال: فقمت بالآتى:

- المقابلة بين النسخ التى بين يدى فاتخذت أقدمها أصلاً مع الحرص على إخراج النص كما ورد فى تلك النسخة إلا إذا رأيت بعد المقابلة أن ما فى النسختين الأخريين أكثر دقة ، فإننى - حينئذ - أثبته وأشير إلى ذلك فى الحاشية.

- ضبط الشواهد القرآنية والنبوية بالشكل وتخريجها، وكذلك ضبط الشواهد الشعرية بالشكل، ونسبتها إلى أصحابها وبحورها والإحالة على مصادرها.

- توثيق أقوال العلماء من مصادرها الأصلية أو من مظانها من كتب النحو واللغة.

- الترجمة للأعلام ترجمة موجزة مع الإحالة على مصادر تلك الترجمة.

- شرح المفردات والمصطلحات التى تحتاج إلى إيضاح مع الإشارة إلى مصادرها.

– مناقشة الآراء الواردة فى الرسالة.

– زيادة مالا يستقيم السياق إلا به وحصرت الزيادة بين قوسين معقوفين [ ] وبعد فالله أسأل أن أكون قد وفقت فى إخراج هذه الرسالة الموجزة وفق المنهج العلمى السليم؛ لتفيد الباحثين، والدارسين من طلاب الدراسات القرآنية والعربية.

وصلى الله على محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا

من كلام ابن تيمية رحمه الله

اشتغلت بالعلم الشرعي الى ملك
... نا لهاد
كا ... حسنا
المقدس لسان

قال كبرهم في موضع الصفت

من المشكل قول الشاطبي رحمه الله ومهما تصلها او بدات براءة لتجويده مهما ان يكون مفعولا به
لتصل لاستيفائه مفعوله لا مبتدا لعدم الرابط فان قيل قدر مهما واقعة على براءة
ليكون ضمير تصلها راجعا فلما اسم الشرط عام وبراءة اسم خاص فضميرها لا يكون الا برده
الى العام بالوهم الذي ... ابتدا به مهما يبطل كونها مستعملا عنها العامل بخلافها
في قوله ومهما تصلها مع او اخر سورة فانها هنا واقعة على البسملة التي هي اول كل
سورة فهي عامة فيصلح فيها الابتدا والنصب بفعل يفسره تصل اي واي بسملة تصل
تصلها والظرفية واما هاهنا فتعين كونها ظرفا لتصل بمعدى واي وقت تصل او
مفعولا به حذف عامله اي ومهما تفعل ويكون تصل وبدات بدل تفصيل من ذلك
من ذلك الفعل واما ضمير تصلها فلك ان تعيده على ما قبله مجازا اي ومهما تفعل او
تصلها او بدات بها ولما ... تجويد الضمير ذكر براءة ساغ ان ... نسبة واشكل ... من
ربنا مفعول بدات محذوفا او ... ثم ذكر الفعلين بارعاها واعمل الثاني والضمير الفعل الاول
من او ... وقوله اذا ... و... صاحبه ... على جمع ... القوم

صفحة العنوان في النسخة (م)

اللوح الأول من النسخة (أ)

بسم الله الرحمن الرحيم
قال شيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية رحمه الله تعالى
فصل في قوله تعالى إن هذان لساحران فإن هذا مما أشكل
على كثير من الناس فإن الذي في مصاحف المسلمين إن هذان بالألف وبهذا
قرأها جمهور القراء وأكثرهم يقرأ إن مشددة كما قرأ ابن كثير وحفص عن عاصم
إن مخففة لكن ابن كثير يشدد نون هذانّ وبهذا زال الإشكال من جهة
العربية على القراءة المشهورة وهي قراءة نافع وابن عامر وحمزة والكسائي
وأبي بكر عن عاصم وجمهور القراء عليها وهي أصح القراءات لفظا ومعنى
وهذا مبني على الكلام على ما قيل فيها فإن منشأ الإشكال أن الاسم
المثنى يعرب في حال النصب والخفض بالياء وفي حال الرفع بالألف وهذا
متواتر من لغة العرب لغة القرآن وغيرها في الأسماء المبنية كقوله ولأبويه
لكل واحد منهما السدس مما ترك ثم قال فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه
فلأمه الثلث وقال ورفع أبويه على العرش وقال
وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين ولم يقل الكعبان وقال
واضرب لهم مثلا أصحاب القرية إذ جاءها المرسلون إذ أرسلنا إليهم
اثنين فكذبوهما فعززنا بثالث ولم يقل اثنان وقال قلنا احمل فيها من
كل زوجين اثنين وقال ثمانية أزواج من الضأن اثنين ومن المعز
اثنين قل آلذكرين حرم أم الأنثيين أما اشتملت عليه أرحام

الأنثيين ولم يقل اثنان ولا الذكران والأنثيان وقال ومن كل شيء
خلقنا زوجين ولم يقل زوجان وقال وإن كن نساء فوق اثنتين ولم يقل اثنتان
ومثل هذا كثير مشهور في القرآن وغير القرآن وعرف
النحاة أن الأسماء المبهمة المبنية مثل هاذين واللذين تجري هذا المجرى
وأن المبني في حال الرفع يكون بالألف ومن هنا نشأ الإشكال وقال
أبو عمرو أما أنا فلا أعرف في العربية إن هذان لساحران
وقد قرأ بها سلفا في هذه القراءة وهو الظن به أنه لا يقرأ إلا بما يروى
لا بمجرد ما يراه وقد روي عنه أنه قال إني لأستحيي من الله أن
أقرأ إن هذان وذلك لأنه لم يرها وجها من جهة العربية ومن
الناس من خطأ أبا عمرو في هذه القراءة ومنهم الزجاج قال لا أجيز
قراءة أبي عمرو خلاف المصحف وأما القراءة
المشهورة الموافقة لرسم المصحف فاحتج لها كثير من النحاة بأن
هذه لغة بني الحارث بن كعب وقد حكى ذلك غير واحد من أئمة
العربية قال المهدوي بنو الحارث بن كعب يقولون
ضربت الزيدان ومررت بالزيدان كما تقول جاءني الزيدان قال
المهدوي حكى ذلك أبو زيد والأخفش والكسائي والفراء وحكى
أبو الخطاب أنها لغة بني كنانة وحكى غيره أنها لغة لخثعم ومثله
قول الشاعر تزود منا بين أذناه ضربة دعته

أن إحدى هاتين باب واحد في أن الياء علامة ... عطف بيان ... تمام [illegible]

لا خصوصية من الكلام، وأما قوله إن هذان لساحران في أن اسم [illegible]

وكان ... بالألف أحسن في اللفظ من قوله إن هذين لساحران [illegible]

الألف أحسن من الياء، ولأن أكثر اللغات بالألف [illegible]

بالألف كان له مناسبة، وهذا معنى صحيح، وليس في القرآن [illegible]

من كل وجه، وهو بالياء، فعلم أن هذا المسموع المتواتر [illegible] القياس

أن ... ما ... للعرب [illegible] والذين استشكلوا [illegible]

استشكلوه من جهة القياس لا من جهة السماع، ومع ظهور الفرق

تعرف ضعف القياس، وقد ... من ... حذف الألف

في هذا هو المعروف في اللغة، أن يفرق بين قوله إن هذان وقوله

إحدى ابنتي هاتين، أن هذا تثنية مؤنث، وذاك تثنية مذكر، والمذكر

المفرد منه ذا بالألف [illegible] في التثنية، وأما المؤنث فمفرده

ذي ... وقوله إحدى ابنتي هاتين تثنية ... [illegible]

بالياء في النصب والجر أشبه بالمفرد [illegible] في تثنية المذكر وهو ذا

[illegible] بالألف ... الألف [illegible] وهذا فرق بين تثنية المؤنث

وتثنية المذكر والفرق [illegible] اللذين [illegible]

في المواضع [illegible] القياس [illegible] من اللغة التي

نزل بها القرآن والله أعلم. وقوله إحدى ابنتي هاتين هو [illegible]

[illegible] بين الجنسين والفرق [illegible]

[illegible] في الموصول

[illegible] فإن الله [illegible]

[illegible] إن الله هو مولاه [illegible]

هذا آخر ما [كتبه] الشيخ تقي الدين رحمه الله

اللوح الأخير في النسخة (م)

من كلام ابن تيميه رحمه الله في قوله تعالى ان هذان لساحران الايه ورضي عنه

فائده كرر هام في سورة النمل

من المشكل قول الشاطبي رحمه الله ومهما تصلها او بدأت براءة لانزيل

في مهما ان يكون مفعولا به لتصل لاستيفائه مفعوله ولا مبتدأ لعدم

الرابط فان قيل قدر مهما واقعة على براءة ليكون ضمير تصلها راجعا

قلنا اسم الشرط عام وبراءة اسم خاص فضميرها لذلك فلا يرجع الى العام

بالوجه الذي يرتبط به ابتداء مهما فيبطل كونها مفعولا عمل العامل فيها

في قوله ومهما تصلها مع اواخر سورة فانها هنا واقعة على البسملة التي

في اول كل سورة فهي عامة فيصح فيها الابتداء والنصب بفعل يفسره

تصل اي واي بسملة تصل تصلها او الظرفية واما هنا فمعنى كونها

ظرفا التفعل بتقدير واي وقت تصل او مفعولا به بحذف عامله

اي ومهما تفعل ويكون تصل وبدأت بدل تفصيل من ذلك الفعل

واما ضمير تصلها فللتي تستحق عليها قبله محذوفا اي ومهما تفعل

في براءة تصلها او بدأت بها ولما هي ترجع الضمير دل براءة سابقا له

اما على انه بدل منه مثل رأسه زيدا لمفعول بدأت محذوف واما على

ان الفعلين تنازعاها واعمل الثاني واضمر الفضلة في الاول على

حد قوله اذا كنت ترضيه ويرضيك صاحب جهارا فكن في الغيب احفظ للعهد

صفحة بعنوان في النسخة م (٢)

بسم الله الرحمن الرحيم

قال شيخنا شيخ الاسلام تقي الدين بن تيميه رحمه الله تعالى فصل
في قوله تعالى إن هذان لساحران فان هذا مما اشكل على كثير من الناس
فان الذي في مصاحف المسلمين ان هذان بالالف وبهذا قرا جماهير القرا
اكثرهم يقرا ان مشدده وقرا ابن كثير وحفص عن عاصم ان مخففه
لكن ابن كثير يشدد نون هذان دون حفص والاشكال من جهة العربيه
على القراه المشهوره وهي قراة نافع وابن عامر وحمزه والكسائي وابي بكر عن
عاصم وجمهور القرا عليها وهي اصح القرات لفظا ومعنى وهذا
مبني بالكلام على ما قيل فيها فان منشا الاشكال ان الاسم المثنى يعرب
في حال النصب والخفض بالياء وفي حال الرفع بالالف وهذا مستمر من
لغة العرب لغة القران وغيرها في الاسما المبنيه كقوله ولابويه
لكل واحد منهما السدس مما ترك ثم قال فان لم يكن له ولد وورثه
ابواه فلامه الثلث وقال ورفع ابويه على العرش وقال وامسحوا
برؤسكم وارجلكم الى الكعبين ولم يقل الكعبان وقال واضرب لهم مثلا
اصحاب القرية اذ جاءها المرسلون اذ ارسلنا اليهم اثنين فكذبوهما
فعززنا بثالث ولم يقل اثنان وقال قلنا احمل فيها من كل زوجين
اثنين وقال ثمانية ازواج من الضان اثنين ومن المعز اثنين قل آلذكرين
حرم ام الانثيين اما اشتملت عليه ارحام الانثيين ولم يقل اثنان
الذكران والانثيان وقال ومن كل جعلنا ولم يقل زوجان وقال

وقال وان كن نسا فوق اثنتين ولم اثنتان ومثل هذا كثير مشهور في
القران وغيره فظن النحاه ان الاسما المبهمه المبنيه مثل هاذين واللذين
يجري هذا المجرى وان المبني في حال الرفع يكون بالالف ومن هنا نشا الاشكال
وكان ابو عمرو اماما في العربيه وهو انما يعرف من العربيه ان هذين
لساحران وقد ذكر ان له سلفا في هذه القراه وهو الظن به انه لا يقرا
الا بما يرويه لا بمجرد ما يراه وقد روي عنه انه قال اني لاستحي من الله
ان اقرا ان هذان لانه لم يرا لها وجها من جهة العربيه
ومن الناس من خطا ابا عمرو في هذه القراة ومنهم الزجاج قال لا
اجيز قراة ابي عمرو خلاف المصحف واما القراة المشهوره الموافقه
لرسم المصحف فاصح لهما كثير من النحاة بان هذه لغة بني الحرث
بن كعب وقد حكى ذلك غير واحد من ايمة العربيه قال المهدوي
بنو الحرث بن كعب يقولون ضربت الزيدان ومررت بالزيدان
كما يقولون جاني الزيدان قال المهدوي حكا ذلك ابو زيد والاخفش
والكسائي والفرا وحكا ابو الخطاب انها لغة بني كنانه وحكا غيره انها
لغة لخثعم ومثله قول الشاعر تزود منا بين اذناه ضربه دعته الى هابي
التراب عقيم وقال ابن الانباري هي لغة لبني الحرث ابن كعب وقريش
قال الزجاج وحكى ابو عبيده عن ابي الخطاب وهو راس من رؤس الرواه
انها لغة لكنانه يجعلون الف الاثنين في الرفع والنصب والخفض على لفظ
واحد وانشدوا فاطرق اطراق الشجاع ولو يرى مساغا لناباه الشجاع لصمما

اللوح الاخير من النسخة (ف)

في ذلك الاسما المبهمة وان ذلك في المثنى ابلغ منه في لفظ الواحد والجمع اذ
كانوا في الغائب يفرقون بين ضمير المنصوب والمجرور وبين ضمير
المرفوع في الواحد والمثنى لا يفرقون في المثنى وفي لفظ الاشاره
والموصول لا يفرقون بين الواحد والجمع وبين المرفوع وغيره ففي
المثنى بطريق الاولى والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد
واله وصحبه وسلم تسليما كثيرا ذكر شيخنا شيخ الاسلام بن تيميه
هذه المساله في موضع اخر وذكر فيها هذا الاعتراض
فصل قد يعترض على ما كسناه اولا بانه جا انصاف غير
الرفع بالياء في سائر الاسما قال تعالى وقال الذين كفروا ربنا ارنا
اللذين اضلانا من الجن والانس ولم يقل اللذان اضلانا كما قيل في الاية
انه بالياء في الاحوال الثلاثه وقال تعالى في قصه موسى اني اريد ان
انكحك احدى ابنتي هاتين ولم يقل هاتان وهاتان تقع لا
بنتي قد يسمى عطف بيان وهو تشبه الصفه كقوله والكود اخاهم
صالحا لكن الصفه تكون مشتقة او في معنى المشتق وعطف البيان
يكون بغير ذلك كاسما الاعلام واسما الاشاره وهذه الاية نظير
قوله ان هذان لساحران واما قوله ارنا اللذين اضلانا فقد
يفرق بين اسم الاشاره والموصول بان اسم الاشاره على حرفين
بخلاف الموصول فان الاسم هو اللذا على حروف وبعده زاد
علم الجمع فيكسر الدال ويفتح النون وعلم التثنيه فصح الدال ويكسر

النون والالف تقلب ياء في النصب والجر لان الاسم الصحيح اذا جمع
جمع التصحيح كسر اخره في النصب وفي الجر وفتحت نونه واذا ثني
فتح اخره وكسرت نونه في الاحوال الثلاثه وهذا اساس ان الاصل
في التثنيه هو الالف وعلى هذا فيكون في اعرابه لغتان جا بهما
القران بان يجعل كاللذان وتاره يجعل كاللذين ولكن في قوله
احدى ابنتي هاتين كان هذا احسن من قوله هاتان ذا فيه
من اتباع لفظ المثنى بالياء فيهما ولو قيل هاتان لاشبه حمران كما
لو قيل ان ابنتي هاتان فاذا اجمل بالياء علم انه تابع فيس عطف بيان
لتمام معنى الاسم لا خبر بهم به الجمله واما قوله ان هذان لساحران
فها اسما مبتدا اسم ان ركان تثنيه بالالف احسن في الاسما من قوله
ان هذين لساحران الالف احق من اليا وان الخبر بالالف
فاذا كان كل من الاسم والخبر بالالف كان اتم مناسبه وهذا معنى
صحيح وليس في القران ما يشبه هذا من كل وجه وهو ان الذين
ان هذا المسموع المتواتر ليس في القياس الصحيح ما يناقضه
لكن بينها فروق دقيقه والذين استشكلوا هذا انما استشكلوه
من جهة القياس لا من جهة السماع ومع ظهور الفرق يعرف
ضعيف القياس وقد تبين من نصر كون الالف في هذا
هو المعروف في اللغة بان يفرق قوله ان هذان وقوله احدى
ابنتي هاتين ان هذا لنفسه مؤنث وذا لنفسه مذكر والمذكر

بسم الله الرحمن الرحيم

قال شيخنا[١٨] شيخ الإسلام تقى الدين ابن تيمية رحمه الله تعالى:

فصل فى قوله تعالى ﴿إن هَذَانِ لَسَاحِرَانِ﴾[١٩] فإن هذا مما أشكل على كثير من الناس فإن الذى فى مصاحف المسلمين (إن هذان) بالألف، وبهذا قرأ جماهير القراء، وأكثرهم يقرأ (إنّ) مشدّدة[٢٠].

وقرأ ابن كثير [٢١] وحفص [٢٢] عن عاصم [٢٣] (إنْ) مخففة [٢٤] ولكن ابن كثير يشدد نون (هذان) دون حفص.

والإشكال من جهة العربية على القراءة المشهورة وهى قراءة نافع [٢٥]وابن عامر [٢٦] وحمزة[٢٧] والكسائي [٢٨] وأبى بكر [٢٩] عن عاصم، وجمهور القراء عليها، وهى أصح القراءات لفظا ومعنى.

وهذا يتبين بالكلام على ما قيل فيها، فإن منشأ الإشكال: أن الإسم المثنى يعرب فى حال النصب والخفض بالياء، وفى حال الرفع بالألف، وهذا متواتر من لغة العرب [٣٠]: لغة القرآن وغيرها، في [غير] الأسماء المبنية، كقوله - تعالى - ﴿ولأبويه لكلِّ واحد منهما السُّدس ممَّا ترك﴾ [٣٢]، ثم قال - تعالى ﴿فإنْ لم يكنْ له ولد وورثه أبواه فلأُمه الثُّلث . . .﴾، وقال: ﴿ورفع أبويه على العرش﴾ [٣٤].

وقال: ﴿وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُم وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الكَعْبَيْنِ﴾ [٣٥] ولم يقل الكعبان وقال:

﴿وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلاً أَصْحَابَ القَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ﴾ [٣٦] ولم يقل اثنان وقال: ﴿قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ . .. .﴾[٣٧].

وقال: ﴿ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ، وَمِنَ المَعْزِ اثْنَيْنِ، قُلْ الذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الأُنْثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الأُنْثَيَيْنِ﴾ [٣٨] ولم يقل: اثنان، ولا الذكران و(لا) الأنثيان [٣٩].

وقال: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ [٤٠]﴾ [٤١] ولم يقل: زوجان.

قال: ﴿ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ ﴾ (٤٢) ولم يقل : اثنتان.

ومثل هذا كثير مشهور(٤٣) فى القرآن وغيره، فظن النحاة أن الأسماء المبهمة المبنية مثل (هذين، والذين) (٤٤) تجرى هذا المجرى، وأن المبنى فى حال الرفع (والنصب والخفض) (٤٥)يكون بالألف، ومن هنا نشأ الإشكال.

وكان أبو عمرو (٤٦) إماما فى العربية فقرأ بما يعرف فى العربية ﴿إِنَّ هَذَيْنِ لَسَاحِرَانِ﴾ (٤٧) وقد ذكر أن له سلفاً فى هذه القراءة، وهو الظن به أنه لا يقرأ إلا بما يرويه لا بمجرد ما يراه، وقد روى عنه أنه قال: «إنى لأستحى من الله أن أقرأ (إن هذان) .» وذلك لأنه لم ير لها وجها من جهة العربية.

ومن الناس من خطأ أبا عمرو فى هذه القراءة (٤٨)ومنهم الزجاج (٤٩) قال:

«لا أجيز قراءة أبى عمرو لأنها خلاف المصحف» (٥٠)

وأما القراءة المشهورة الموافقة لرسم المصحف فاحتج لها كثير من النحاة بأن هذه لغة بنى الحارث بن كعب (٥١) وقد حكى ذلك غير واحد من أئمة العربية (٥٢).

قال المهدوى (٥٣) : بنو الحارث بن كعب يقولون: ضربت الزيدان، ومررت بالزيدان كما تقول: جاءنى الزيدان (٥٤)

قال المهدوى: حكى ذلك أبو زيد (٥٥)، والأخفش (٥٦)، والكسائى، والفراء(٥٧)

وحكى أبو الخطاب(٥٨) أنها لغة بنى كنانة (٥٩)، وحكى غيره أنها لغة لخثعم (٦٠)

ومثله قول الشاعر (٦١):

تَزَوَّدَ مِنَّا بينَ أُذْنَاهُ ضَرْبَةً ... دَعَتْهُ إِلَى هَابِى(٦٢) التُّرَابِ عَقِيمِ(٦٣)

وقال ابن الأنبارى(٦٤) هى لغة لبنى الحارث بن كعب وقريش(٦٥).

قال الزجاجي: وحكى أبو عبيدة (٦٦) عن أبى الخطاب – وهو رأس من رؤوس الرواة – : أنها لغة لكنانة يجعلون ألف الإثنين فى الرفع والنصب

والخفض على لفظ واحد[٦٧] وأنشدوا:[٦٨]

فَأَطْرَقَ إِطْرَاقَ الشُّجَاعِ وَلَوْ يَجِدْ مَسَاغاً لِنَابَاهُ الشُّجَاعُ لَصَمَّمَا[٦٩]

قال: ويقول هؤلاء ضربته بين أذناه.

قلت: بنو الحارث بن كعب هم أهل نجران،[٧٠] ولا ريب أن القرآن لم ينزل بهذه اللغة[٧١] بل المثنى من الأسماء(غير)[٧٢] المبنية فى جميع القرآن، هو بالياء فى النصب والجر كما تقدمت شواهده.

وقد ثبت فى الصحيح عن عثمان – رضى الله عنه – أنه قال: إِنَّ القُرْآنَ نَزَلَ بِلُغَةِ قُرَيْشٍ[٧٣]

وقال للرهط القرشيين الذى كتبوا المصحف هم وزيد[٧٤]: «إِذَا اخْتَلَفْتُمْ فِى شَىْءٍ فَاكْتُبوه بلُغَةِ قريشٍ؛ فَإِنَّ القرآنَ نَزَلَ بلُغَتِهِمْ»[٧٥] ولم يختلفوا إلا فى حرف واحد وهو (التَابوت)[٧٦] فرفعوه إلىَ عَثمان، فأمر أن تكتب بلغة قريش[٧٧] رواه البخارى فى صحيحه.

وعن أنس[٧٨] أن حذيفة بن اليمان[٧٩] قدم على عثمان وكان يغازى أهل الشام فى فتحه أرمينية[٨٠] وأذربيجان[٨١] مع أهل العراق، فأفزع حذيفة اختلافهم فى القراءة، فقال حذيفة لعثمان: ياأمير المؤمنين. أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا فى الكتاب اختلاف اليهود والنصارى، فأرسل عثمان[٨٢] إلى حفصة[٨٣] أن أرسلى إلينا بالصحف ننسخها فى المصاحف ثم نردها إليك، فأرسلت بها حفصة إلى عثمان– رض الله عنهما – فأمر زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير[٨٤] وسعيد بن العاص[٨٥] وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام[٨٦] فنسخوها فى المصاحف.

وقال عثمان – رضى الله عنه – للرهط القرشيين الثلاثة: إِذَا اخْتَلَفْتُم وزيد[٨٣] بن ثَابِتٍ فِى شَىْءٍ منَ القرآنِ فاكتبوه بلسانِ قريشٍ فَإِنَّمَا نَزَل بِلِسانِهِم[٨٨].

ففعلوا حتى [إذا][٨٩] نسخوا الصحف فى المصاحف، رد عثمان– رضى الله عنه – الصحف إلى حفصة، فأرسل إلى كل أفق بمصحف مما نسخوا وأمر بما سواه من القرآن فى كل صحيفة أو مصحف أن يحرق[٩٠]

وهذه الصحيفة التى أخذها من عند حفصة هى التى أمر أبو بكر وعمر بجمع القرآن فيها لزيد بن ثابت، وحديثه معروف فِي الصحيحين وغيرهما وكانت بخطه[٩١] . فلهذا أمر عثمان أن يكون هو أحد من ينسخ المصاحف من تلك الصحف، وجعل معه ثلاثة من قريش ليكتب بلسانهم، فلم (يختلف)[٩٢] لسان قريش والأنصار إلا فى لفظ(التابوه والتابوت) فكتبوه «التابوت» بلغة قريش[٩٣]

وهذا يبين أن المصاحف التى نسخت كانت مصاحف متعددة، وهذا معروف مشهور، وهذا مما يبين غلط من قال[٩٤] فى بعض الألفاظ: إنه غلط من الكاتب أو نقل ذلك عَن عثمان، فإن هذا ممتنع لوجوه منها:

تعدد المصاحف واجتماع[٩٥] جماعة على كل مصحف ثم وصول كل مصحف الى بلد كبير، فيه كثير من الصحابة والتابعين يقرأون القرآن ويعتبرون ذلك بحفظهم، والإنسان إذا نسخ مصحفا غلط فى بعضه عرف غلطه بمخالفة حفظه القرآن وسائر المصاحف، فلو قدر أنه كتب كاتب مصحفا ثم نسخ سائر الناس منه من غير اعتبار للأول والثانى[٩٦] أمكن وقوع الغلط فى هذا، وهنا كل مصحف إنما كتبه جماعة، ووقف عليه خلق عظيم ممن يحصل التواتر بأقل منهم، ولو قدر أن الصحيفة كان فيها لحن فقد كتب منها جماعة لا يكتبون إلابلسان قريش، ولم يكن لحناً فامتنعوه أن يكتبوه إلا بلسان قريش، فكيف يتفقون كلهم على أن[٩٧] يكتبوا (إن هذان) وهم يعلمون أن ذلك لحن لا يجوز فى شئ من لغاتهم أو:

﴿(و) المقيمينَ[٩٨] الصَّلاةَ﴾[٩٩] وهم يعلمون أن ذلك لحن كما زعم بعضهم.

قال الزجاج فى قوله (تعالى) - ﴿(و) المُقيمينَ[١٠٠] الصَّلاةَ﴾: «قولُ من قال إنه خطأ بعيد جداً، لأن الذين جمعوا القرآنَ هم أهل اللغة والقدوة[١٠١] فكيف يتركون فيه شيئا يصلحه غيرهم فلا ينبغى أن ينسب هذا إليهم.[١٠٢]

وقال ابن الأنبارى: حديث عثمان لا يصح[١٠٣] لأنه غير متصل، ومحال أن يؤخر عثمان شيئاً ليصلحهَ منْ بعده.[١٠٤]

قلت: ومما يبين كذب ذلك: أن عثمان لو قدر (ذلك) فيه، فإنما رأى

ذلك فى نسخة واحدة، فأما أن تكون جميع المصاحف اتفقت على الغلط وعثمان قد رآه فى جميعها وسكت، فهذا ممتنع عادة وشرعاً من الذين كتبوا ومن عثمان، ثم من المسلمين الذى وصلت إليهم المصاحف ورأوا ما فيها وهم يحفظون القرآن، ويعلمون أن فيه لحناً لا يجوز فى اللغة، فضلا عن التلاوة وكلهم يقرّ هذا المنكر لا يغيره أحد، فهذا مما يعلم بطلانه عادة، ويعلم من دين القوم الذين لا يجتمعون على ضلالة بل يأمرون بكل معروف، وينهون عن كل منكر، أن يدعوا فى كتاب الله منكرا لا يغيره أحد منهم مع أنهم لا غرض لأحد منهم فى ذلك.

ولو قيل لعثمان مُرِ الكاتب أن يغيره لكان تغييره من أسهل الأشياء عليه.

فهذا ونحوه مما يوجب القطع بخطأ من زعم أن فى المصحف لحناً أو غلطا(١٠٥).

وإن نقل ذلك عن بعض الناس ممن ليس قوله حجة، فالخطأ جائز عليه فيما قاله، بخلاف الذين نقلوا(١٠٦) ما فى المصحف وكتبوه وقرأوه فإن الغلط ممتنع عليهم فى ذلك.

وكما قال عثمان: إذا اختلفتم فى شئ فاكتبوه بلغة قريش.

وكذلك قال عمر لابن مسعود(١٠٧) أَقْرِئ النَّاسَ بِلُغَةِ قريشٍ، ولاتُقْرِئْهُمْ بلغة هذيلٍ فإنَّ القرآنَ لم ينزل بلغة هذيلٍ.(١٠٨)

وقوله تعالى فى القرآن: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾(١٠٩). يدل على ذلك؛ فإن قومه هم قريش(١١٠)، كما قال تعالى ﴿ وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الحقُّ﴾(١١١).

وأما كنانة فهم جيران قريش والناقل عنهم ثقة، ولكن الذى ينقل ينقل ما سمع، وقد يكون سمع ذلك فى الأسماء المبهمة المبنية فظن أنهم يقولون [ذلك] (١١٢) فى سائر الأسماء، بخلاف من سمع (بين أُذْناه) و (لنا باه)، فإن هذا صريح فى الأسماء التى ليست مبهمه(١١٣).

وحينئذ فالذى يجب أن يقال: إنه لم يثبت أن لغة قريش بل ولا لغة سائر العرب أنهم ينطقون فى الأسماء المبهمة إذا ثنيت بالياء، وإنما قال ذلك من قاله من النحاة قياساً جعلوا باب الثتنية فى الأسماء المبهمة كما هو فى سائر

الأسماء، وإلا فليس فى القرآن شاهد يدل على ما قالوه، وليس فى القرآن اسم مبهم مبنى فى موضع نصب أو خفض إلا هذا(١١٤) ولفظة (هذان) فهذا نقل ثابت متواتر لفظا ورسما.

ومن زعم أن الكاتب غلط فهو الغالط غلطاً منكراً كما بُسِطَ فى غير هذا الموضع، فإن المصحف منقول بالتواتر(١١٥) وقد كتبت عدة مصاحف وكلها مكتوبة بالألف، فكيف يتصور فى هذا غلط.

وأيضا فإن القراء إنما قرأوا بما سمعوه من غيرهم، والمسلمون كانوا يقرأون سورة طه على عهد رسول الله - ﷺ- وأبى بكر وعمر وعثمان وعلى، وهى [من](١١٦) أول ما نزل من القرآن(١١٧)

قال ابن مسعود: «بنو إسرائيل والكهف ومريم وطه والأنبياء من العتَاق الأُوَلِ وهنَّ مِن تِلادِى»(١١٨) رواه البخارى عنه (١١٩)، وهى مكية باتفاق النَاس.

قال أبو الفرج (١٢٠) وغيره: هى مكية بإجماعهم، بل هى من أول ما نزل، وقد روى أنها كانت مكتوبة عند أخت عمر، وأن سبب إسلام عمر - رضى الله عنه - كان لما بلغه إسلام أخته. وكانت السورة تقرأ عندها(١٢١) والصحابة (١٢٢) لابد أن [قد] (١٢٣) قرأوا هذا الحرف، ومن الممتنع أن يكونوا كلهم قرأوا بالياء كأبى عمرو، فإنه لو كان كذلك لم يقرأها أحد إلا بالياء، ولم تكتب إلا بالياء فعلم أنهم أو غالبهم كانوا يقرأونها بالألف كما قرأها الجمهور، وكان الصحابة بمكة والمدينة والشام والكوفة والبصرة يقرأون هذه السورة فى الصلاة وخارج الصلاة، ومنهم سمعها التابعون، ومن التابعين سمعها تابعوهم، فيمتنع أن يكون الصحابة كلهم قرأوها بالياء مع أن جمهور القراء لم يقرأوها إلا بالألف(١٢٤) وهم أخذوا قراءتهم عن الصحابة أو عن التابعين عن الصحابة، فهذا مما يعلم به قطعاً أن عامة الصحابة إنما قرأوها بالألف كما قرأ الجمهور، وكما هو مكتوب، وحينئذ فقد علم أن الصحابة إنما قرأوا كما علمهم الرسول -ﷺ - وكما هو لغة العرب(١٢٥) ثم لغة قريش فعلم أن هذه اللغة الفصيحة المعروفة عندهم(١٢٦) فى الأسماء المبهمة تقول: إن هذان وبهذان، تقولها(١٢٧) فى الرفع والنصب والخفض بالألف.

ومن قال: إن لغتهم إنما تكون بالألف فى الرفع(١٢٨) طولب بالشاهد

على ذلك، والنقل عن لغتهم المسموعة منهم نثراً ونظما، وليس فى القرآن ما يشهد له، ولكن عمدته القياس.

وحينئذ فنقول : قياس (هذا) بغيرها من الأسماء غلط، فإنَّ الفرق بينهما ثابت عقلاً(١٢٩) وسماعا، أما النقل والسماع فلما(١٣٠) ذكرناه، وأما العقل والقياس فقد تفطن للفرق غير واحد من حذاق النحاة فحكى ابن الأنبارى وغيره عن الفراء قال: ألف التثنية فى (هذان) هى ألف (هذا) والنون فرقت بين الواحد والاثنين كما فرقت بين الواحد والجمع نون (الذين)، وحكاه المهدوى وغيره عن الفراء، ولفظه قال: إنه ذكر أن الألف ليست علامة التثنية بل هى ألف (هذا) فزدت عليها نوناً ولم أغيرها، كما زدت على الياء من (الذى) فقلت (الذين) فى كل حال(١٣١).

قال : وقال بعض الكوفيين: الألف فى (هذا) مشبهة بألف(١٣٢) (يفعلان) فلم تغير كما (لم) (١٣٣) تغير(١٣٤).

قال: وقال الجرجانى (١٣٥): لما كان اسماً على حرفين أحدهما حرف مد ولين وهو كالحركة ووجب حذف إحدى الألفين فى التثنية، لم يحسن حذف الأولى لئلا يبقى الاسم على حرف واحد، فحذف علم التثنية، وكان النون يدل على التثنية، ولم يكن لتغيير النونِ الألفَ الأصليةَ(١٣٦) وجه فثبت فى كل حال كما ثبت فى الواحد(١٣٧).

قال المهدوى: وسأل إسماعيلُ القاضى (١٣٨) [ابنَ] (١٣٩) كيسان عن هذه المسألة فقال: لما لم يظهر فى المبهم إعراب فى الواحد ولا فى الجمع جرت التثنية على ذلك مجرى الواحد(١٤٠) إذ التثنية يجب ألاَّ تغير، فقال إسماعيل: ما أحسن ما قلت لو تقدمك أحد بالقول فيه حتى يؤنس به، فقال له ابن كيسان: فليقل القاضى حتى يؤنس به. فتبسم(١٤١).

قلت : بل تقدمه الفراء وغيره(١٤٢) والفراء فى الكوفيين مثل سيبويه فى البصريين، لكن إسماعيل كان اعتماده على نحو البصريين، والمبرد(١٤٣) كان خصيصا به.

وبيان هذا القول أن المفرد (ذا) فلو جعلوه كسائر الأسماء لقالوا (ذوان) ولم يقولوا: (ذان) كما قالوا: (عصوان) و (رحوان)(١٤٤) ونحوهما من الأسماء

الثلاثية، و(ها) حرف تنبيه.

وقد قالوا فيما حذفوا لامه: (أبوان) فردته التثنية إلى أصله، وقالوا في غير هذا: [دمان][١٤٥] ويدان، أما (ذا) فلم يقولوا: (ذوان)، بل قالوا: [ذان][١٤٦] كما فعلوا في (ذو) و (ذات) التي بمعنى صاحب فقالوا: هو ذو علم وهما ذوا علم، كما قال - تعالى -: ﴿ذَوَاتَا أَفْنَانٍ﴾[١٤٧]).

وفي اسم الإشارة قالوا (ذان، وتان) كما قال - تعالى -: ﴿فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ من ربِّك﴾[١٤٨] فإن (ذا) بمعنى صاحب، وهو اسم معرب فتغير إعرابه في الرفع والنصب والجر، فقيل: (ذو) و (ذا) و (ذى).

وأما المستعمل في الإشارة والأسماء الموصولة والمضمرات فهي مبنية، لكن أسماء الإشارة لم يفرق لا في واحده ولا في جمعه بين حال الرفع والنصب والخفض فكذلك في تثنيته بل قالوا: (قام هذا، وأكرمت هذا، ومررت بهذا) وكذلك (هؤلاء) في الجمع فكذلك المثنى، (قال هذان، وأكرمت هذان، ومررت بهذان)، فهذا هو القياس فيه أن يلحق مثناه بمفرده وبمجموعه، لا يلحق بمثنى غيره الذى هو أيضاً معتبر بمفرده ومجموعه[١٤٩]، فالأسماء المعربة ألحق مثناها بمفردها ومجموعها: (تقول رجل ورجلان ورجال) فهو معرب في الأحوال الثلاثة، يظهر الإعراب في مثناه كما ظهر في مفرده ومجموعه[١٥٠] فتبين أن الذين قالوا: إن مقتضى العربية أن يقال: (إن هذين) ليس معهم بذلك نقل عن اللغة المعروفة في القرآن التي نزل بها القرآن[١٥١] هي أن يكون المثنى من أسماء الإشارة مبنياً في الأحوال الثلاثة على لفظ واحد كمفرد أسماء الإشارة ومجموعها وحينئذ فإن قيل: إن الألف هي ألف المفرد زيد عليها النون، أو قيل: هي علم للتثنية وتلك حذفت.

أو قيل: بل هذه الألف لجميع[١٥٢] هذا، وهذا معنى جواب ابن كيسان. وقول الفراء مثله في المعنى، وكذلك قول الجرجاني، وكذلك قول من قال: إن الألف فيه تشبه[١٥٣] ألف (يفعلان).

ثم يقال: قد يكون الموصول كذلك كقوله - تعالى - ﴿وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ﴾[١٥٤] فإن ثبت أن لغة قريس أنهم يقولون (رأيت الَّذين) فَعَلاَ، ومَرَرت (بالذينِ) فَعَلا[١٥٥]، وإلا فقد يقال: هو بالألف في الأحوال الثلاثة : لأنه اسم

مبنى ، والألف فيه بدل الياء فى (الذين)، وما ذكره الفراء وابن كيسان وغيرهما يدل على هذا، فإن الفراء شبه (هذا) بـ (الذين)(١٥٦) وتشبيه (اللذان) به أولى.

وابن كيسان علل بأن المبهم مبنى لا يظهر فيه الإعراب فجعل مثناه كمفرده ومجموعة (١٥٧) وهذا العلم يأتى فى الموصول.

يؤيد ذلك أن المضمرات من هذا الجنس، والمرفوع والمنصوب لهما ضمير متصل ومنفصل، بخلاف المجرور فإنه ليس له إلا متصل، لأن المجرور لا يكون إلا بحرف جر أو مضاف(و) لا يقدم على عامله فلا ينفصل عنه(١٥٧)

فالضمير المتصل فى الواحد الكاف من أكرمتك، ومررت بك وفى الجمع أكرمتكم ومررت بكم، وفى التثنية زيدت الألف فى النصب والجر، فيقال:

أكرمتكما، ومررت بكما كما تقول (١٥٩) فى الرفع، ففى الواحد والجمع: فعلت وفعلتم، وفى التثنية فعلتما بالألف (١٦٠)وحدها زيدت علماً على التثنية فى حال الرفع والنصب والجر كما زيدت فى المنفصل فى قوله إياكما وأنتما.

فهذا كله مما يبين أن لفظ المثنى فى الأسماء المبنية فى الأحوال الثلاثة نوع واحد، لم يفرقوا بين مرفوعه وبين منصوبه ومجروره كما فعلوا ذلك فى الأسماء المعربة، وأن ذلك فى المثنى أبلغ منه فى لفظ الواحد والجمع، إذ كانوا فى الضمائر يفرقون بين ضمير المنصو والمجرور وبين ضمير المرفوع فى الواحد والجمع (١٦١) ، ولا يفرقون فى المثنى، وفى لفظ الإشارة والموصول لا يفرقون بين الواحد والجمع، وبين المرفوع وغيره، ففى المثنى بطريق الأولى.

والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

الحواشي

(١) انظر التحقيق ص ٨.

(٢) تُرجم له في كثير من المصنفات التي فصلت في ذكره، أذكر منها على سبيل المثال:

البداية والنهاية لابن كثير حيث ذكره في مواضع كثيرة في سنوات مختلفة وترجم له في:

١٣٥/١٤ - ١٤٠، وتذكرة الحفاظ للذهبي: ١٤٩٦/٤، فوات الوفيات للكتبي: ٧٤/١-٨٠، مرآة الجنان لليافعي: ٢٧٧/٤، الدرر الكامنة لابن حجر: ١٥٤/١، طبقات المفسرين للداودي: ٤٦/١، طبقات الحفاظ للسيوطي: ٥١٦، البدر الطالع للشوكاني: ٦٣/١، ذيل طبقات الحنابلة لابن رجب: ٣٨٧/٢.

كما أفرد له المحدثون مصنفات منها:

- ابن تيمية: حياته وعصره محمد أبو زهرة.

- ابن تيمية: محمد يوسف موسى.

(٣) بفتح المثناة، بعدها ياء ساكنة، ثم ميم، ثم ياء مشددة انظر(تبصير المنتبه بتحرير المشتبه لابن حجر: ٦٥٩/٢).

ولمعرفة سبب تسميته هذه ينظر على سبيل المثال: وفيات الأعيان لابن خلكان ٣٨٨/٤، فوات الوفيات ٦٢/١.

(٤) معجم البلدان ٢٣٥/٢.

(٥) انظر: تذكرة الحفاظ ١٤٩٦/٤، فوات الوفيات ٦٣/١، مرآة الجنان ٢٧٧/٤، البداية والنهاية ١٣٦/١٤، الدرر ١٥٤/١، طبقات المفسرين ٤٦/١، البدر الطالع ٦٣/١.

(٦) فوات الوفيات: ٦٤/١، ابن تيمية د. موسى ص ٧٢.

(٧) انظر: فوات الوفيات ٦٤/١، البداية والنهاية ١٣٧/١٤، طبقات المفسرين ٤٧/١.

(٨) المصادر السابقة ومعها: تذكرة الحفاظ ١٤٩٦/٤.

(٩) أبو عبد الله شمس الدين محمد بن عبد القوى المرداوى فقيه محدث نحوى قرأ على ابن مالك له شرح العمدة لابن مالك ت ٦٩٩ هـ: انظر بغية الوعاة للسيوطى ١٦١/١.

(١٠) انظر: طبقات المفسرين ٧٤/١ والدرر ١٦٢/١، ١٦٣، البدر الطالع ٧٠/١.

(١١) انظر: فوات الوفيات ٦٣/١، مرآة الجنان ٢٧٨/٤.

(١٢) قاضى القضاة بهاء الدين أبو المعالى محمد بن على بن محمد بن يحى من سلالة عثمان بن عفان البداية والنهاية ٢٥٧/١٣.

(١٣) عبد الرحمن بن سباع بن ضياء الدين الفزارى شيخ الشافعية فى زمانه ت: ٦٩٠ هـ.

انظر البداية والنهاية : ٣٢٥/١٣.

(١٤) الشيخ الصدر بن الوكيل أبو عبد الله بن محمد بن زين الدين عمر بن مكى المعروف بابن المرحل كان يثنى على ابن تيمية على الرغم من اختلافهما على بعض الأمور، شيخ الشافعية فى زمانه ت ٧٣٨ هـ، البداية والنهاية : ٨٠/١٤.

(١٥) انظر : الدرر ١٦٣/١.

(١٦) انظر : فوات الوفيات ٧٣/١، البدر ٧٠/١، البداية والنهاية ٢٣/١٤، ٢٥.

(١٧) وقعة شقحب : معركة وقعت سنة ٧٠٢ هـ، جاهد فيها المسلمون التتار وشارك فيها شيخ الإسلام وكانت الغلبة فيها للمسلمين، البداية والنهاية ٢٣/١٤، ٢٥.

(١٨) (شيخنا) ساقطة من م.

(١٩) من الآية ٦٣ من سورة طه، والآية بتمامها «قالوا إن هذان لساحران يريدان أن يخرجاكم من أرضكم بسحرهما ويذهبا بطريقتكم المثلى».

تنظر المسألة في : كتاب السبعة في القراءات لابن مجاهد : ٤١٩، القراءات وعلل النحويين فيها للأزهرى : ٣٨٦، مشكل إعراب القرآن لمكى القيسى: ٦٩/٢، مجاز القرآن لأبى عبيدة: ٢١/٢، معانى القرآن للفراء: ١٨٣/٢، معانى القرآن وإعرابه للزجاج؛: ٣٦١/٢، حجة القراءات لأبى زرعة: ٤٥٤، الكشاف للزمخشرى : ٥٤٣/٢، البيان للأنبارى: ١٤٤/٢، التبيان للعكبرى : ٨٩٤/٢، الفريد للهمدانى : ٤٤٥/٣، الإنصاف للأنبارى م٣، البحر المحيط : ٢٥٥/٦، الدر المصون للحلبى: ٦٣/٨.

(٢٠) وبها قرأ أهل المدينة وأهل العراق، ورويت عن حمزة وعاصم فى رواية أبى بكر بن عياش: حجة القراءات لابن أبى زرعة: ٥٤ إعراب القراءات السبع وعللها لابن خالويه : ٣٦/٢. معانى القرآن وإعرابه للزجاج: ٣٦١/٢.

(٢١) عبد الله بن كثير الدارى أحد القراء السبعة (٤٥ - ١٢٠ هـ) : له ترجمة فى معرفة القراء الكبار للذهبى: ٧١/١، غاية النهاية فى طبقات القراء لابن الجزرى: ٤٤٣/١.

(٢٢) حفص بن سليمان بن المغيرة الأسدى الكوفى ت (١٨٠ هـ) : معرفة القراء الكبار للذهبى: ١١٦/١، غاية النهاية لابن الجزرى : ٢٥٤/١.

(٢٣) هو أبو بكر عاصم بن أبى النجود الكوفى أحد القراء السبعة (ت١٢٧هـ) : غاية النهاية ٣٤٦/١.

(٢٤) فى (أ) (تحققه) والصواب ما أثبته من ب،م.

انظر : معانى القرآن للزجاج: ٣٦١/

(٢٥) نافع بن عبد الرحمن بن أبى نعيم المدنى أحد القراء السبعة انتهت إليه رئاسة القراء بالمدينة، (ت ١٦٩ هـ) : غاية النهاية لابن الجزرى : ٣٣٠/٢.

(٢٦) عبد الله بن عامر اليحصبى أبو عمران ، أحد القراء السبعة انتهت إليه رئاسة القراء بمكة (ت١١٨هـ). غاية النهاية لابن الجزرى : ٤٢٣/١. معرفة القراء الكبار للذهبى: ٦٧/١، التيسير للدانى : ٥، خلاصة التهذيب للخزرجى : ٢٠٢.

(٢٧) حمزه بن حبيب الزيات أبو عمارة الكوفى النحوى أحد القراء السبعة (ت١٥٦هـ): معرفة القراء الكبار: ٩٣/١، التيسير : ٦، غاية النهاية: ٢٦١/١، الخلاصة : ٩٣.

(٢٨) على بن حمزة النحوى الكوفى (ت١٨٩هـ) أحد القراء السبعة وإمام الكوفيين فى القراءة والنحو، له : معانى القرآن، ما تلحن فيه العامة، له ترجمة فى: معرفة القراء الكبار: ١٠٠/١، طبقات المفسرين للداودى: ٣٩٩/١، طبقات النحويين واللغويين للزبيدى: ١٢٧، إنباه الرواة: ١٥٦/٢.

(٢٩) شعبة بن عياش الأسدى الكوفى أحد روايتى عاصم (ت ١٩٣هـ) غاية النهاية: ٣٠٥/١، النشر فى القراءات العشر : ١٥٦/١.

(٣٠) وهذا ما عليه جمهور النحاة على مختلف مذاهبهم لأن هذه هى اللغة المشهورة : انظر : الكتاب : ١٧/١-١٨، علل التثنية لابن جنى: ٦٨ - ٦٩، شرح التسهيل لابن مالك ٥٩/١ ولكن اختلافهم كان فى إعراب المثنى، فذهبوا فى هذا أربعة مذاهب أوجزها فى الآتى:

المذهب الأول: أنه معرب، والحرفان (الألف والياء) حرفا إعراب، وهذا مذهب سيبويه ومن تبعه كالزجاج وابن كيسان وابن السراج وأبى على الفارسى. انظر:علل التثنية لابن جنى ٦٨ - ٧٠،

المذهب الثانى: أن حرف التثنية ليس بحرف إعراب كما ذهب سيبويه ولكنه دليل الإعراب فإذا رأيت الألف علمت أن الإسم مرفوع، وإذا رأيت الياء علمت أنه مجرور أو منصوب، وهو مذهب الأخفش ومعه المبرد انظر: المقتضب للمبرد ١٥٣/٢ - ١٥٤، علل التثنية لابن جنى ٧٢-٧٣. التخمير للخوارزمى : ٣١٧/٢.

المذهب الثالث: أن انقلاب الألف إلى الياء هو الإعراب، وهو مذهب الجرمى،

المذهب الرابع: أن الألف والياء أنفسهما إعراب، وهو مذهب قطرب والفراء.

تنظر المسألة فى: الإنصاف م:٣، التبيين م ٢٢، ائتلاف النصرة: فصل

الأسماء م٣، المقتصد فى شرح الإيضاح للجرجانى: ١/ ١٨٧ شرح التسهيل :١/٧٣ - ٧٦.

(٣١) تكملة يقتضيها السياق.

(٣٢) -(٣٣) : النساء من الآية ١١

(٣٤) يوسف من الآية ١٠٠.

(٣٥) المائدة من الآية ٦

(٣٦) يس الآيتان ١٣، ١٤

(٣٧) هود من الآية ٤٠

(٣٨) الأنعام الآية ١٤٣.

(٣٩) فى (أ،ب) ولا الذكران والأنثيان وفى(م) وإلا أنثيان، وما أثبته الصواب.

(٤٠) (زوجين) سقطت من(ز) و (ب) وهى الشاهد.

(٤١) الذاريات من الآية ٤٩، وتمامها «لعلكم تذكرون»

(٤٢) النساء من الآية ١١.

(٤٣) فى (ب) وهذا هو مشهور.

(٤٤) يريد أسماء الإشارة والأسماء الموصولة.

(٤٥) تكملة يقتضيها السياق.

(٤٦) أبو عمرو بن العلاء البصرى إمام فى اللغة والنحو، وأحد القراء السبعة (ت ١٥٤هـ) : أخبار النحويين البصريين لابن السيرافى : ٢٨، مراتب النحويين لأبى الطيب: ١٣، معرفة القراء الكبار للذهبى: ٨٣/١، غاية النهاية لابن الجزرى: ٢٩٨/١.

(٤٧) نسب أبو عبيدة هذه القراءة إلى أبى عمرو وعيسى بن عمرو ويونس بن حبيب فقال: «قال أبو عمرو وعيسى ويونس: «إن هذين لساحران» فى اللفظ، وكتب (هذان) كما يزيدون وينقصون فى الكتاب، واللفظ صواب

«مجاز القرآن ٢١/٢ فهى على هذا تنطق هذين وقد خالف نطقها رسمها.

وانظر إعراب القراءات السبع لابن خالويه ٣٦/٢.، حجة القراءات لابن أبى زرعة، ٤٥٤، التيسير : ١٥١.

(٤٨) قال الفراء: ولست اشتهى على أن أخالف الكتاب: معانى القرآن: ١٨٣/٢.

(٤٩) أبو اسحاق ابراهيم بن محمد بن السرى النحوى من أئمة المدرسة البصرية له معانى القرآن وإعرابه (ت ٣١٦ هـ) أخبار النحويين البصريين لابن السيرافى : ١٠٨، طبقات النحويين للزبيدى : ١١١.

(٥٠) معانى القرآن واعرابه: ٣٦٤/٣، ولا يفهم من نص الزجاج أنه خطأ أبا عمرو لأنه لم يصرح بالتخطئة، لأن علم القراءة علم رواية لادراية، لذا فإن عدم إجازة القراءة لا يلزم منه كونها غلطاً.

(٥١) الحارث بن كعب بطن من مذحج من القحطانية، سكنوا نجران وكانت لهم الرئاسة فيها: المعارف، لابن قتيبة ٦٢ : معجم قبائل العرب لكحالة : ٢٣١/١.

(٥٢) منهم على سبيل المثال: الفراء فى معانى القرآن : ١٨٤/٢، والأخفش فى معانى القرآن: ٤٠٨/٢، والأزهرى فى القراءات: ٣٨٧/١، وابن جنى فى علل التثنيه: ٨٥، وسر صناعة الإعراب : ٧٠٤/٢، والزمخشرى فى الكشاف : ٥٤٣/٢، وأبو حيان فى البحر: ٢٥٥/٦ وابن يعيش فى شرح المفصل: ١٢٨/٣، والأنبارى فى البيان : ١٤٤/٢ وابن عقيل فى المساعد : ٤٠/١، ونسبها الزجاج إلى بنى كنانة: معانى القرآن وإعرابه: ٣٦٤/٢.

(٥٣) أحمد بن عمار أبو العباس المهدوى المقرئ النحوى المفسر كان مقدما فى القراءات له تصانيف كثيرة منها التفصيل فى التفسير، وتعليل القراءات قال فيه القفطى: هو أنفع عندى من الحجة لأبى على الفارسى، وله الهداية فى القراءات السبع (ت: ٤٤ هـ) : معرفة القراء الكبار: ٣٩٩/١، غاية النهاية : ٩٢/١، طبقات المفسرين للسيوطى: ٣٠، إنباه الرواة : ١٢٦/١.

(٥٤) انظر البيان للأنبارى: ١٤٤/٢.

(٥٥) أبو زيد سعيد بن أوس الأنصارى اللغوى البصرى، كثير الرواية عن الأعراب ت (٢١٥ هـ)، له : النوادر فى اللغة: أخبار النحويين البصريين : ٥٢ ، طبقات النحويين : ١٦٥ طبقات المفسرين للداودى ١٧٩/١ ، غاية النهاية: ٣٠٥/١.

(٥٦) أبو الحسن سعيد بن مسعدة الأخفش الأوسط، الإمام النحوى البصرى، أحذق أصحاب سيبويه (ت٢١٥هـ)، له معانى القرآن: مراتب النحويين: ١١١ ، أخبار النحويين: ٥٠.

(٥٧) يحيى بن زياد أبو زكريا الفراء، الإمام النحوى الكوفى صاحب الكسائى المقرئ الحافظ (ت٢٠٧هـ) له: معانى القرآن، المذكر والمؤنث. طبقات النحويين: ١٣١ ، تذكرة الحفاظ للذهبى: ٣٣٨/١، طبقات المفسرين للداودى : ٢٦٦/٢ ، غاية النهاية: ٣٧١/٢.

(٥٨) عبد الحميد بن عبد المجيد أبو الخطاب الأخفش الكبير النحوى اللغوى من طبقة عيسى بن عمر ويونس أخذ عنه النحو سيبويه وأبو عبيدة لم يعرف تاريخ وفاته. نزهة الألباء: ٤٤ ، إنباه الرواة: ١٥٧/٢ ، بغية الوعاة: ٧٤/٢.

(٥٩) بنو كنانه بن بكر بن عوف بطن من كلب من القحطانية.

قال أبو عبيدة: «زعم أبو الخطاب أنه سمع قوماً من بنى كنانه وغيرهم يرفعون الاثنين فى موضع الجر والنصب» مجاز القرآن: ٢١/٢.

وقال الأزهرى: «إن الأخفش وغيره من قدماء النحويين قالوا هى لغة لكنانة يجعلون ألف الاثنين فى الرفع والنصب، والخفض على لفظ واحد» القراءات وعلل النحويين : ٣٨٧/١.

(٦٠) خثعم بن أنمار بن أراش قبيلة قحطانية سكنت جبل السروات المسمى خثعم فسميت القبيلة باسمه: معجم ما استعجم للبكرى: ٤٨٩/١ ، تهذيب الأسماء واللغات للنووى ٢٨٩/٢ ، معجم قبائل العرب لكحالة : ٣٣٢/١.

(٦١) نُسب البيت إلى هوبر الحارثى فى لسان العرب (ص ر ع)، (ش ظ ا)، (ه ب ا)، وهو من الطويل.

(٦٢) فى (أ) ، (ب) ، (م) (هادى والصواب ما أثبته من المصادر وما يقتضيه المعنى.

وهابى التراب: هو ما اختلط بالرماد، وما ارتفع منه ودق: أى أنه خر على التراب ميتاً من طعنة خبير: اللسان (ه.ب.ا) وفى بعض الرويات (طعنة) مكان (ضربة) : مشكل إعراب القرآن لمكى: ٦٩/٢.

(٦٣) الشاهد فى (أذناه) حيث إنه فى موضع جر بالإضافة ومع ذلك جاء بالألف.

انظر البيت فى : سر صناعة الإعراب: ٧٠٤/٢، القراءات وعلل النحويين : ٣٨٨/١، شرح المفصل: ١٢٨/٣، وانظره فى لسان العرب فى المواضع الثلاثة السابقة.

(٦٤) أبو البركات عبد الرحمن بن سعيد الأنبارى النحوى: صاحب الإنصاف فى مسائل الخلاف، والبيان فى غريب إعراب القرآن أخذ عن ابن الشجرى ت: (٥٧٧ هـ)، إنباه الرواة: ١٦٩/٢.

(٦٥) الذى فى البيان أنها لغة لبنى الحارث بن كعب، ولم ينسبها إلى قريش ولم أجد فيما بين يدى من مصادر من نسبها إلى قريش. انظر البيان: ١٤٤/٢، وقريش القبيلة المعروف سادة الحجاز قبيلة النبى (ﷺ) وهم أفصح العرب ونزل القرآن فى معظمه بلغتهم.

(٦٦) أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمى البصرى اللغوى الحجة، من مصنفاته مجاز القرآن، غريب القرآن، شيخ أبى عبيد القاسم بن سلام (ت. ٢١٠)، أخبار النحويين البصريين: ٦٧، مراتب النحويين: ٧١، تذكرة الحفاظ للذهبى: ٣٣٨/١ إنباه الرواة : ٢٧٦/٣، طبقات المفسرين للداودى: ٣٢٦/٢.

(٦٧) مجاز القرآن: ٢١/٢ بتصرف، والذى قاله أبو عبيدة: «وزعم أبو الخطاب أنه سمع قوماً من بنى كنانة وغيرهم يرفعون الاثنين فى موضع الجر والنصب . . ..».

(٦٨) البيت للمتلمس: جرير بن عبد المسيح من بنى ضبيعة بن ربيعة، خال الشاعر طرفة بن العبد، فى الطبقة السابعة من فحول الجاهليين، وهو من

الطويل: الأصمعيات: ٢٤٦، طبقات فحول الشعراء: ١/١٥٥، الشعر والشعراء: ٢٨.

(٦٩) الشاهد فيه (لنا باه) فهو مثنى (ناب) مجرور بحرف الجر اللام وقد جاء بالألف، ولم يقل الشاعر: لنابيه.

وروى البيت (ولو يرى) مكان (ولو يجد) ذكر ذلك فى: معانى القرآن للفراء: ٢/١٨٤، سر صناعة الإعراب: ٢/٧٠٤، القراءات وعلل النحويين: ١/٣٨٧، شرح المفصل: ٣/١٢٨.

(٧٠) معجم قبائل العرب: ١/٢٣١، ونجران: منطقة واسعة ذات قرى كثيرة فى جنوب المملكة العربية السعودية الآن، ونجران سميت باسم أول من عمرها وسكنها، وهو نجران بن زيدان بن سبأ بن يعرب بن قحطان. معجم البلدان لياقوت: ٦/٢٦٦، المعجم الجغرافى للبلاد العربية السعودية للشيخ حمد الجاسر القسم الثانى: ١٢٧٤.

(٧١) ذكر الزركشى اللغات التى نزل بها القرآن ولم يذكر منها هذه اللغة: فقال «اللغات التى نزل بها القرآن جائز أن يكون منها لقريش، ومنها لكنانه ومنها لأسد، ومنها لهذيل، ومنها لضبة . . . .» البرهان فى علوم القرآن: ١/٢١٩.

(٧٢) زيادة يستقيم فيها المعنى؛ لأن المثنى من الأسماء المعربة فى لغة جمهور العرب وكذلك فى القرآن.

(٧٣) انظر صحيح البخارى كتاب فضائل القرآن، الباب الثالث (باب جمع القرآن). وقد فسر ابن عبد البر وغيره قول من قال «بلغة قريش» معناه فى الأغلب، لأن غير لغة قريش موجود فى جميع القرآن، البرهان فى علوم القرآن: ١/٢٨٤.

(٧٤) زيد بن ثابت بن الضحاك الأنصارى الخزرجى المقرئ كاتب النبى (ﷺ) وأمينه على الوحى، جمع القرآن فى عهد النبى (ﷺ) وجمعه فى صحف لأبى بكر، ثم تولى كتابة المصحف الذى أمر به عثمان رضى الله عنه وبعث به إلى الأمصار (ت٤٥ هـ) الإصابة فى تمييز الصحابة: ١/٥٦١: معرفة القراء الكبار: ١/٣٦، خلاصة تذهيب الكمال: ١٢٧، تهذيب الأسماء

واللغات للنووى ١/ ٢٠٠.

(٧٥) جاء فى باب (نزل القرآن بلسان قريش والعرب) فى صحيح البخارى ما نصه : «. . . . فأمر عثمان زيد بن ثابت وسعيد بن العاص، وعبد الله بن الزبير وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام أن ينسخوا ما فى المصاحف، وقال لهم: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت فى عربية من عربية القرآن فاكتبوها بلسان قريش، فإن القرآن أنزل بلسانهم» الباب الثانى فى كتاب فضائل القرآن فى صخيح البخارى.

(٧٦) (التابوت) وردت فى القرآن الكريم فى موضعين: فى سورة البقرة الآية (٢٤٨) «آية ملكه أن يأتيكم التابوت»، وفى سورة طه الآية ٣٩ : (أن اقذفيه فى التابوت).

وكان زيد يقرأها بالهاء، والباقون بالتاء، والتابوت صندوق من خشب صنع بعناية وإحكام: مفردات الراغب: كتاب التاء (تابوت).

(٧٧) ينظر: المقنع للدانى : ٤.

(٧٨) أنس بن مالك بن النضر الأنصارى المدنى أبو حمزة فى الطبقة الأولى من الصحابة والحفاظ، خادم رسول الله (ﷺ) له صحبة طويله، روى القراءة عن رسول الله (ﷺ) (ت٩١ هـ) : الإصابة: ٨٤/١، تذكرة الحفاظ: ٤٤/١، غاية النهاية: ١٧٢/١، طبقات الحفاظ للسيوطى: ١١.

(٧٩) حذيفة بن اليمان العبسى أبو عبد الله، من كبار الصحابة شهد غزوة الخندق، وفتوح العراق، روى أحاديث كثيرة عن الرسول (ﷺ) وعن عمر، وروى عنه كثير من الصحابة والتابعين (ت٣٦هـ) غاية النهاية ٢٠٣/١، الإصابة القسم الأول: ٣١٧/١ – ٣١٨، الاستيعاب: ٢٧٧/١ (حاشية الإصابة).

(٨٠) فى (م) : (فى فتح) أرمنية: بكسر أوله وفتحه، وسكون ثانيه، وكسر الميم وسكون الياء وكسر النون سقع واسع عظيم فى شمال الجزيرة العربية: معجم البلدان: ١٦٠/١.

(٨١) أذربيجان : بفتح فسكون وفتح الراء وكسر الباء إقليم واسع جنوب

بلاد الديلم أشهر مدنها تبريز، فتحت أول مرة فى عهد عمر بن الخطاب، معجم البلدان: ١٢٨/١.

(٨٢) (عثمان) ساقطة من م.

(٨٣) حفصة بنت عمر بن الخطاب أم المؤمنين، روت الحديث عن رسول الله (ﷺ) وعن أبيها وبعد جمع المصحف فى عهد أبى بكر اختيرت من بين أمهات المؤمنين ومنهن عائشة - رضى الله عنهن - لتحفظ النسخة الأولى للمصحف الشريف الذى نسخت منه النسخ فى عهد عثمان بن عفان رضى الله عنه (ت٤٥ هـ) على الأرجح.

الإصابة : ٢٧٣/٤ القسم الأول . الاستيعاب : ٢٦٨/٤ (حاشية الإصابة) المحبر لابن حبيب: ٨٣.

(٨٤) عبد الله بن الزبير بن العوام القرشى أمه أسماء بنت أبى بكر الصديق، ولد بالمدينة المنورة فى العام الأول للهجرة، وروى عن النبى (ﷺ) وعن أبيه وأبى بكر وعمر وعثمان وخالته عائشة رضى الله عنهن أجمعين قتل عام ٧٣ هـ فى مكة المكرمة . الإصابة : ٣٠٩/٢ القسم الأول، الاستيعاب : ٣٠٠/٢ (حاشية الإصابة).

(٨٥) سعيد بن العاص بن سعيد بن العاص بن أمية القرشى الأموى، مات رسول الله وله تسع سنين، كان من فصحاء قريش ولهذا ندبه عثمان فيمن ندب لكتابة القرآن، كان أشبه العرب بلهجة رسول الله (ﷺ) لذلك كان أقربهم إلى عربية القرآن (ت٥٣هـ) - الإصابة : ٤٨/٢ القسم الأول ، الاستيعاب ٨/٢ (حاشية الإصابة).

(٨٦) عبد الرحمن بن الحارث بن هشام بن المغيرة القرشى المخزومى، أمه فاطمة بنت الوليد بن المغيرة أخت خالد بن الوليد، توفى أبوه سنة ١٨ هـ وتزوج عمر بن الخطاب أمه وعاش فى كنفه فسمع منه ومن غيره، كان ممن ندبه عثمان لكتابة المصحف من شباب قريش، الإصابة ٦٦/٣ القسم الثانى، الاستيعاب: ٤٢٦/٢.

(٨٧) جرى كلام عثمان - رضى الله عنه - على القليل، أما الكثير

فيقال: إذا اختلفتم أنتم وزيد، حيث لا يعطف على الضمير المرفوع المتصل إلا بعد توكيده بمنفصل: انظر: الإنصاف فى مسائل الخلاف م ٦٦ : ٤٧٤/٢ ، وانظر الحاشية (٧٥).

(٨٨) انظر صحيح البخارى: كتاب فضائل القرآن الباب الثالث، وفضائل القرآن لابن كثير ص ١١٨ ومابعدها.

(٨٩) (إذا) ساقطة من (أ) ، (ب) والسياق يقتضيها فأثبتها من (م) وصحيح البخارى.

(٩٠) صحيح البخارى كتاب فضائل القرآن، الباب الثانى، والباب الثالث (باب جمع القرآن) وصحيح مسلم: وينظر معهما : فضائل القرآن للنسائى: ٢٦ ، وفضائل القرآن لابن كثير: ١٨ ومابعدها.

(٩١) أمر أبو بكر الصديق - رضى الله عنه - بمشورة عمر ب الخطاب رضى الله عنه «زيد بن ثابت أن يجمع القرآن ويكتبه فكان هذا أول جمع للقرآن الكريم، قال زيد : «والله لو كلفونى نقل الجبال لكان أيسر من الذى كلفونى «قال: فجلعت أتتبع القرآن من صدور الرجال ومن الرقاع ومن الأضلاع ومن العسب . . .فكانت تلك الصحف عند أبى بكر حتى مات، ثم كانت عند عمر حتى مات ثم كانت عند حفصة . . . «المقنع للدانى : ٣.

(٩٢) زيادة يقتضيها السياق.

(٩٣) المقنع للدانى: ٤ وينظر الباب فيه من ٢-٩.

(٩٤) انظر المسألة فى المقنع ١١٥ ، ١٧٧.

(٩٥) فى (ب) اجماع.

(٩٦) الأول مخالفة حفظه والثانى مخالفة سائر المصاحف.

(٩٧) فى (ب) أنهم.

(٩٨) فى (أ) ، (ب) المقيمون.

(٩٩) النساء ١٦٢ والآية بتمامها : «لكن الراسخون فى العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك والمقيمين الصلاة والمؤتمون

الزكاة والمؤمنون بالله واليوم الآخر أولئك سنؤتيهم إجراً عظيماً» وفيها قراءتان المقيمون بالواو، وبها قرأ سعيد بن جبير وعاصم الجحدرى وابن مسعود وهى قراءة شاذة – المحتسب لابن جنى ٢٠٤/١ : (المقيمين) بالياء وبها رسم المصحف وهى القراءة السبعية المتواترة.

وفى توجيه القراءة بالياء أقوال:

مذهب سيبويه، ومعه الفراء: أن (المقيمين) نصب على المدح، فقال الفراء: هو نعت لـ «الراسخون» فلما طال النعت نصب على المدح.

وقال الكسائى هو على الخفض عطفا على قوله «بما أنزل إليك» والتقدير ويؤمنون بالمقيمين الصلاة، هم والمؤتون الزكاة.

ومنهم من عطفها على الضمير فى منهم، والتقدير ومن المقيمين، وهذا عند النحويين ردئ كما ذكر الزجاج لأنه لا يعطف الظاهر المجرور على المضمر المجرور دون إعادة الجار إلا فى شعر. تنظر المسألة فى : معانى القرآن للفراء: ١١٣/١ ، معانى القرآن وإعرابه للزجاج : ١٣٠/٢ – ١٣٣ ، إعراب القرآن للنحاس: ٤٧١/١ .

(١٠٠) فى (أ) ، (ب) (المقيمون).

(١٠١) فى (أ) والقدرة، ولعل ما فى (ب) ، (م) أقرب للصواب.

(١٠٢) قال الزجاج: «. . . . وذهب بعضهم إلى أن هذا وهم من الكاتب، وقال بعضهم: فى كتاب الله أشياء استصلحها العرب بألسنتها، وهذا القول عند أهل اللغة بعيد جداً، لأن الذين جمعوا القرآن أصحاب رسول الله وهم أهل اللغة، وهم القدوة، وهم قريبو العهد بالإسلام، فكيف يتركون فى كتاب الله شيئاً يصلحه غيرهم، وهم الذين أخذوا عن رسول الله (ﷺ) وجمعوه، وهذا ساقط عمن لا يعلم بعدهم، وساقط عمن يعلم لأنهم يقتدى بهم، فهذا مما لا ينبغى أن ينسب إليهم، رحمة الله عليهم، والقرآن محكم لا لحن فيه، ولا تتكلم العرب بأجود منه فى الإعراب»: معانى القرآن واعرابه : ١٣١/٢ .

(١٠٣) فى (ب) لا تصح.

(١٠٤) يشير إلى ماوراه يحيى بن يعمر وعكرمة أنهما قالا لما كتبت المصاحف عرضت على عثمان رضى الله عنه فوجد فيها حروفاً من اللحن فقال لا تغيروها فإن العرب ستغيرها أو ستعربها بألسنتها، لو كان الكاتب من ثقيف والمملى من هذيل لم توجد فيه هذه الحروف». انظر المقنع ١١٧.

ويشير كذلك إلى من قال بأنه روى عن هشام بن عروة بن الزبير عن أبيه عن عائشة رضى الله عنها: أنها سئلت عن قوله تعالى فى «. . . . والمقيمين الصلاة». «، ، ، والصائبون»، «إن هذان لساحران». فقالت يا ابن أخى هذا كان خطأ من الكاتب». انظر معانى القرآن للفراء ١٨٣/٢.

(١٠٥) فنّد العلماء هذه الفرية وردوها بالحجج ومنهم أبو عمرو الدانى ت (٤٤٤ هـ) حيث عرض القضية فقال: «فإن قال قائل فما تقول فى الخبر الذى رويتموه عن يحيى بن يعمر وعكرمة مولى بن عباس عن عثمان رضى الله عنه أن المصاحف لما نسخت عرضت عليه فوجد فيها حروفاً من اللحن فقال اتركوها فإن العرب ستقيمها أو ستعربها بلسانها، إذ ظاهره يدل على خطأ فى الرسم، قلت هذا الخبر عندنا لا يقوم بمثله حجة ولا يصح به دليل من جهتين:

إحداهما: أنه مع تخليط فى إسناده واضطراب فى ألفاظه مرسل لأن ابن يعمر وعكرمة لم يسمعا عن عثمان ولا رأياه.

ثانيهما: أن ظاهر ألفاظه ينفى وروده عن عثمان رضى الله عنه لما فيه من الطعن عليه مع محله من الدين ومكانه في الإسلام وشدة اجتهاده فى بذل النصيحة . . . فغير ممكن أن يتولى لهم جمع المصحف. . . ليرتفع الاختلاف فى القرآن بينهم ثم يترك لهم فيه مع ذلك لحناً وخطأً يتولى تغييره من يأتى بعده . . . .«المقنع: ١١٥.

(١٠٦) فى (ب) فعلوا وهو تحريف بين.

(١٠٧) عبد الله بن مسعود أبو عبد الرحمن الهذلى الصحابى الجليل خادم رسول الله (ﷺ)، أخذ القراءة من فيه، أحد الأربعة الذين أمر الرسول عليه الصلاة والسلام أن يُستقرأ القرآن منهم، وهو أول من جهر بالقرآن بعد رسول الله، ت: ٣٢ هـ.

(انظر صحيح البخارى مناقب الصحابة باب مناقب عبد الله بن مسعود: ١٣٧٢/٣ ، فضائل القرآن للنسائى : ٣١ ، طبقات الحفاظ للسيوطى : ٥، غاية النهاية فى طبقات القراء: ٤٥٨/١ ، البداية والنهاية لابن كثير : ١٦٢/٧ .

(١٠٨) روى أبو بكر ابن الأنبارى قال: حدثنا إدريس قال: أخبرنا خلف قال: حدثنا هشيم عن عبد الله بن عبد الرحمن بن كعب بن مالك عن أبيه عن جده قال: «سمع عمر رجلا يقرأ هذا الحرف (ليسجننه عتّى حين) يوسف (قال: فقال عمر: من أقرأك هذا؟ قال ابن مسعود، فقال عمر (ليسجننه حتى حين) قال ثم كتب إلى ابن مسعود:

سلام عليك، أما بعد، فإن الله أنزل القرآن فجعله قرآناً عربياً مبيناً وأنزله بلغة هذا الحى من قريش، فإذا أتاك كتابى هذا فأقرئ الناس بلغة قريش ولا تقرئهم بلغة هذيل» : إيضاح الوقف والابتداء فى كتاب الله عز وجل: ١٣ .

(١٠٩) سورة إبراهيم من الآية (٤).

(١١٠) قال القرطبى «وما أرسلنا من رسول قبلكيا محمد، إلا بلسان قومه أى بلغتهم ليبينوا لهم دينهم» الجامع لأحكام القرآن : ٣٤٠/٩ .

وذكر ابن كثير أن هذا من لطفه تعالى بخلقه أنه يرسل إليهم رسلا منهم بلغاتهم وذكر ما روى عن الإمام أحمد أنه روى عن النبى (ﷺ) أنه قال: «لم يبعث الله عز وجل نبياً إلا بلغة قومه» انظر تفسير ابن كثير: ١٠٨/٤ .

(١١١) سورة الأنعام من الآية ٦٦ وتمامها «قل لست عليكم بوكيل» و(قومك) فى الآية هم قريش كما قال المفسرون: انظر تفسير ابن كثير ٤٢/٣ ، حيث إن الآية تتضمن تكذيب قريش قوم النبى صلى الله عليه وسلم بالقرآن العظيم وهو الحق الذى نزل بلغتهم!!

(١١٢) ليست فى (أ) ولا فى (ب) وفى (م) بين معكوفين والسياق يقتضيهما.

(١١٣) الزمخشرى نص فى المفصل على أنها لغة حيث قال: «ذا للمذكر ، ولمثناه ذان فى الرفع، وذين فى النصب والجر ويجئ «ذان» فى بعض اللغات « ثم ذكر الآية شاهدا على ذلك، وتبعه فى ذلك شراح المفصل انظر: التخمير : ١٨١/٢ ، شرح المفصل لابن يعيش ١٢٨/٣ ، ومابعدها.

(١١٤) الصحيح أن اسم الإشارة جاء فى موضع رفع ونصب وخفض مثنى فى ثلاثة مواضع فى القرآن، هى على النحو التالى : قال عز وجل: «قالوا إن هذان لساحران» وهى موضوع البحث:

- «هذان خصمان اختصموا فى ربهم» الحج من الآية (١٩).

وقد كان الاسم فيهما لمذكر المثنى حيث اتفقا فى الرسم بالألف فى الموضعين مع اختلاف إعرابهما والموضع الثالث فى قوله تعالى: «قال إنى أريد أن أنكحك إحدى ابنتى هاتين» القصص من الآية (٢٧) حيث جاء اسم الإشارة فيه مؤنثا مثنى فى موضع جر صفة، وجاء بالياء وهذا مخالف لما ذكره المصنف فى المتن فقد جاء معربا إعراب المثنى لا مبنيا، والله أعلم.

(١١٥) ينظر تدوين القرآن ونسخه فى المقنع: ٢ وِمابعدها: البرهان فى علوم القرآن: ٢٣٥/١، ٢٤١.

(١١٦) ساقطة من (أ) ، (ب) وأثبتها من (م) والسياق يقتضيها.

(١١٧) السورة مكية وترتيبها فى النزول الرابعة والأربعون كما ذكر الزركشي فى باب ما نزل من القرآن بمكة وترتيبه: البرهان: ١٩٣/١.

(١١٨) العتاق : قال ابن الأثير : «أراد بالعتاق السور التى أنزلت أولاً بمكة وأنها أول ماتعلمته من القرآن «مفرده عتيق» النهاية فى غريب الحديث والأثر (عتق) : ١٧٩/٣. . . تلادى : «من تلادى أى من أول ما أخذته وتعلمته بمكة، والتالد : المال القديم الذى ولد عندك وهو نقيض الطارف «النهاية فى غريب الحديث والأثر «تلد» : ١٩٤/١

(١١٩) جاء فى صحيح البخارى: كتاب التفسير باب سورة الأنبياء : ١٢١/٦.

(١٢٠) جمال الدين عبد الرحمن بن على الجوزى من نسل أبى بكر الصديق رضى الله عنه الحافظ الواعظ الحنبلى العراقى، له التصانيف الكثيرة منها: زاد المسير، وصيد الخاطر - ت: ٥٩٧ هـ. ترجمته فى : طبقات الحفاظ للسيوطى: ٤٧٧ ، طبقات المفسرين للداودى ٢٧٠/١.

(١٢١) قصة إسلام عمر رضى الله عنه معروفة وقد ذكرت كتب السيرة

بالتفصيل، تنظر فى: السيرة النبوية لابن هشام : ٣٤٣/١، عيون الأثر لابن سيد الناس: ١٥١/١ .

(١٢٢) فى (م) فالصحابة.

(١٢٣) زيادة من (م)

(١٢٤) فى (أ،ب) بألف.

(١٢٥) فى (ب) و (م) : للعرب.

(١٢٦)هى لغة بعض العرب الذين يلزمون التثنية الألف مطلقا على اختلاف فى نسبة هذه اللغة كما ذكر سلفاً ولكن لم أجد من نسبها إلى قريش كما ذكر شيخ الإسلام، وقد نص العلماء على أن اللغة المشهورة التى عليها معظم العرب هى إعراب المثنى بالألف رفعاً وبالياء نصباً وجراً، وقد نص الفراء على لزوم المثنى الألف مطلقا لغة قليلة، المعانى ١٨٤/٢ .

(١٢٧) فى (ب) يقول.

(١٢٨) فى (م) فى الرفع بالألف.

(١٢٩) (أ) و (ب) نقلا ، وما أثبته من م.

(١٣٠) فى م (فكلما)

(١٣١) جاء رأى الفراء هذا فى كتابه معانى القرآن: ١٨٤/٢ بعد أن ذكر القراءات الواردة، ثم وجه قراءة الجمهور بتشديد (إنّ(والألف توجيهين أولهما: على لغة بنى الحارث بن كعب ، وقال: «وذلك – وإن كان قليلا– أقيس، لأن العرب فى قولهم (مسلمون) جعلوا الواو تابعة للضمة، ثم قالوا رأيت المسلمين، فجعلوا الياء تابعة للكسرة، فلما رأوا أن الياء من الاثنين لا يمكنهم كسر ما قبلها وثبت مفتوحا تركوا الألف تتبعه، فقالوا (رجلان) فى كل حال.

والتوجيه الآخر :أن الألف من (هذا) دعامة وليست أصلية فلما ثنيت زدت عليها نونا ثم تركت الألف ثابتة على حالها كما قالت العرب (الذى) ثم زادوا نونا تدل على الجمع فقالوا (الذين) فى رفعهم ونصبهم وخفضهم كما تركوا (هذان) فى رفعه ونصبه وخفضه». بتصرف يسير.

وانظر شرح الهداية للمهدوى ٤١٨/٢ - ٤١٩.

(١٣٢) (بألف) ساقطة من (م)

(١٣٣) ساقطة من (أ) ، (ب) وأثبتها من (م) والمعنى يتقضيها.

(١٣٤) هذا قياس مع الفارق ، وحمل على غير النظير؛ لأن الألف فى (يفعلان) ضمير، أما الألف فى (هذان) فلم يقل أحد إنها ضمير.

(١٣٥) عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجانى، أبو بكر الإمام اللغوى النحوى البلاغى الشافعى له العوامل المئة، الجمل، المقتصد فى النحو، ودلائل الإعجاز وأسرار البلاغة، توفى سنة ٤٧١ هـ : انظر ترجمته فى : إنباه الرواة ١٨٨/٢ ، طبقات المفسرين للداودى ، ٢٣٠/١.

(١٣٦) فى (م) النون الأصلية الألف، والمعنى : لم يكن لتغيير النون الألف الأصلية من كلمة (ذا) وجه فثبت.

(١٣٧) لم أقف على رأى الجرجانى هذا فيما بين يدى من كتبه ، وقد نص على أن النون فى (هذان) ليست بمنزلة النون فى (رجلان)، وإنما هو صيغة مرتجلة للتثنية كما أن (هؤلاء) صيغة موضوعة للجمع، يدلك على ذلك أنه لو كان مثنى لوجب أن يدخله الألف واللام، كما يدخل سائر الأسماء المعارف إذا ثنيتها». المقتصد : ١٩١/١.

(١٣٨) إسماعيل بن إسحاق البصرى المالكى، إمام الحديث والفقه والقراءات والعربية، قال المبرد فيه: هو أعلم بالتصريف منى. ت: ٢٨٢هـ الديباج المذهب : ٩٣.

(١٣٩) ابن ساقطه من (أ). وهو محمد بن أحمد بن كيسان النحوى أبو الحسن، البغدادى إمام النحو واللغة من مؤلفاته: «المذكر والمؤنث، غريب الحديث، معانى القرآن» ت ٢٩٩ هـ. تنظر ترجمته فى : طبقات النحويين واللغويين للزبيدى: ١١١ ، إنباه الرواة: ٥٧/٣.

(١٤٠) ونظير ذلك ما ذكر السمين الحلبى فى (اللذان) حيث قال: «إن ابن كثير قرأ (اللذان) فى النساء (١٦) بتشديد النون، ووجهها جعل إحدى النونين عوضاً من الياء المحذوفة التى كان ينبغى أن تبقى، وذلك أن

(الذى) مثل القاضى، والقاضى تثبت ياؤه فى التثنية، فكان حق ياء (الذى) و(التى) أن تثبت فى التثنية ولكنهم حذفوها، إما لأن هذه تثنية على غير القياس ، لأن المبهمات لا تثنى حقيقة، إذ لا يثنى إلا ما ينكر ، والمبهمات لا تنكر، فجعلو الحذف منَبَهَةً على هذا . . . » الدر المصون: ٦٢١/٣ .

(١٤١) جاء فى إنباه الرواة: ٥٨/٣ أن القاضى إسماعيل بن إسحاق سأل ابن كيسان يوماً: ما تقول فى قراءة الجمهور إلا أبا عمرو (إن هذان لساحران) ما وجهها على ماجرت به عادتك من الإعراب فى الإعراب؟ فأطرق ابن كيسان مليّا، ثم قال: نجعلها مبنية لا معربة، وقد استقام الأمر ، قال له إسماعيل القاضى: فما علة بنائها؟ قال ابن كيسان: لأن المفرد منها (هذا) وهو مبنى، والجمع (هؤلاء) وهو مبنى فيحتمل التثنية على الوجهين، فعجب القاضى من سرعة جوابه، وقال به: ما أحسنه يا أبا الحسن لو قال به أحد،قال ليقل به القاضى . . . ».

وانظر الأشباه والنظائر للسيوطى : ١٦٨/٣ - ١٦٩ .

(١٤٢) انظر رأى الفراء فى معانى القرآن : ١٨٤/٢ .

(١٤٣) محمد بن يزيد بن عبد الأكبر أبو العباس المبرد، إمام البصرة فى النحو واللغة، قرأ كتاب سيبويه على الجرمى، صاحب كتاب المقتضب فى النحو والكامل فى اللغة والأدب ت ٢٨٥ . ترجمته فى أخبار النحويين البصريين للسيرافى: ٩٦ ، إنباه الرواة للقفطى ٢٤١/٣ ، طبقات ابن الجزرى ٢٨٠/٢ .

(١٤٤) ينظر باب كيفية التثنية فى : أوضح المسالك لابن هشام: ٢٩٨/٤ ، وهذا معترض بأنهم فرقوا بين تثنية المعرب والمبنى كما فرقوا بينهما فى التصغير.

(١٤٥) بياض فى (م) .

(١٤٦) بياض فى جميع النسخ، ولعل ما أثبته هو الصواب.

(١٤٧) سورة الرحمن الآية ٤٨ (ذواتا) صفة لقوله (جنتان) وهو تثنية (ذات) ، وذات مؤنث (ذو) انظر الفريد فى إعراب القرآن المجيد للهمدانى ٤١١/٤ .

(١٤٨) القصص من الآية ٣٢ فيها قراءة تشديد النون وكسرها وبها قرأ ابن كثير وأبو عمر ، وقراءة تخفيف النون، وبها قرأ الباقون، وقراءة ابن مسعود بياء بعد نون مكسورة (فذانيك) انظر السبعة: ٤٩٣ ، (ذانك) إشارة إلى العصا واليد، وهما مؤنثتان وإنما ذكر ما أشير به إليهما لتذكير خبر هما (برهانان) : انظر الدر المصون : ٦٧٢/٨ .

(١٤٩) هذا القياس الذى ذكره المصنف فيه نظر، لأن هذه الأسماء خرجت عن أصلها بالحمل على تثنية الأسماء والتثنية من علامات الاسم بخلاف مفرد اسم الإشارة وجمعه، فله أسماء موضوعة للمفرد والجمع، فلما خرج عن أصله عومل معاملة الاسم ولا يمكن أن يقال فى (هؤلاء) إنها جمع قياسى ولم تجر على مفردها، فكيف يحمل مثنى اسم الاشارة على جمعه فى الإلحاق فى الحكم على ما أطرد فى باب جرى مثناه وَجمعه على مفرده وبينهما بون كبير.

(١٥٠) فيه نظر لأنه قياس مع الفارق، فيمكن أن يقال: إن المفرد والجمع أخذا حكماً واحداً وهو الإعراب بالحركات ، والمثنى أعرب بالحروف فخالف المثنى مفرده وجمعه فهكذا ينبغى أن يفرق بين مفرد الإشارة وجمعه من جهة ومثناه من جهة أخرى فيبقى المفرد والجمع على بنائهما كما بقى إعراب المفرد فى الأسماء على إعرابها بالحركات ويعرب مثنى اسم الإشارة كما خرج مثنى الأسماء المعربة من الإعراب بالحركات إلى الإعراب بالحروف.

(١٥١) فى (م) زيدت (بل) والسياق مستغن عنها، والمعنى : اللغة التى نزل بها القرآن.

(١٥٢) فى (م) تجمع .

(١٥٣) فى (أ) لشبه.

(١٥٤) سورة النساء من آية ١٦ ، قال السمين الحلبى فى (اللاتى) :

«اللاتى جمع (التى) فى المعنى لا فى اللفظ ، لأن هذه صيغ موضوعة للتثنية والجمع وليست تثنيةً ولا جمعاً حقيقة «الدر المصون: ٦١٦/٣ ، وقال مثله فى (اللذان) انظر: ٦٢١/٣ .

(١٥٥) الذى جاء فى القرآن مثنى جاء بالألف كما جاء بالياء فى سورة فصلت: (وقال الذين كفروا ربنا أرنا اللذين أضلانا . . .)(٢٩)

(١٥٦) سبق ذكر هذا الرأى فى ص ١٤، وانظر معه الدر المصون للحلبى: ٦٢١/٣.

(١٥٧) سبق ذكره.

(١٥٨) هذا ما عليه النحاة واللغويون ولا أعلم فيه خلافاً: انظر مثلاً: شرح ابن عقيل: ٩٧/١.

(١٥٩) فى (ب) و(م) يقول.

(١٦٠) فى (أ) فالألف.

(١٦١) فى أ،ب،م: والمثنى، والصواب ما أثبته.

المصادر والمراجع

١- ائتلاف النصرة فى اختلاف نحاة الكوفة والبصرة، لعبد اللطيف بن أبى بكر الزبيدى(ت٨٠٢ هـ) تحقيق:د. طارق الجنابى، ط١ ، بيروت : عالم الكتب، مكتبة النهضة ١٤٠٧ هـ/١٩٨٧م.

٢- أخبار النحويين البصريين، لأبى سعيد السيرافى (٣٦٨هـ)، بيروت، باريس، بول كتنر، المطبعة الكاثوليكية ١٩٣٦.

٣- الاستيعاب فى معرفة الأصحاب، لابن عبد البر القرطبى (ت٤٦٣هـ) على هامش الإصابة بيروت: دار صادر ١٣٢٨ هـ.

٤- الأشباه والنظائر، لجلال الدين السيوطى (ت٩١١هـ)، تحقيق : طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.

٥- الإصابة فى تمييز الصحابة، لابن حجر العسقلانى (ت ٨٥٢ هـ) بيروت، دار صادر ١٣٢٨هـ.

٦- الأصمعيات، اختيار، عبد الملك بن قريب الأصمعى (ت٢١٦هـ)تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، وعبد السلام هارون، ط: ٣، مصر : دار المعارف.

٧- إعراب القرآن، لأبى جعفر النحاس(ت٣٣٨هـ) ، تحقيقد. زهير غازى زاهد، بيروت: عالم الكتب ، مكتبة النهضة العربية ١٤٠٥ / ١٩٨٥م.

٨- إنباه الرواة على إنباه النحاة ، لجمال الدين القفطى (ت٦٤٦هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم ط:١ ، القاهرة : دار الفكر العربى، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

٩- الإنصاف فى مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين ، لأبى البركات الأنبارى (ت ٥٧٧هـ) تحقيق: محمد محيى الدين عبد المجيد، بيروت: دار الفكر العربى.

١٠- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، لابن هشام الأنصارى (ت:

٧٦١ هـ) ، بيروت: المكتبة العصرية.

١١- إيضاح الوقف والابتداء لأبى بكر بن الأنبارى (ت٣٢٨هـ) تحقيق محمى محيى الدين عبد الحميد دمشق: مجمع اللغة العربية ١٣٩٠ هـ/ ١٩٧٠م.

١٢- البحر المحيط، لأبى حيان محمد بن يوسف (ت٧٥٤هـ)، بيروت: دار الفكر ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م.

١٣- البداية والنهاية لأبى الفداء إسماعيل بن كثير (ت٧٧٤هـ) ط:٢ ، بيروت: مكتبة المعارف، الرياض: ١٩٧٧م.

١٤- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، للشوكانى ، ط:١ ، القاهرة : مطبعة السعادة - ١٣٤٨ هـ.

١٥- البرهان فى علوم القرآن، لبدر الدين الزركشى (ت٧٩٤هـ)، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم. ط:٢ القاهرة : دار الفكر ١٤٠٠هـ.

١٦- بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاة لجلال الدين السيوطى (ت٩١١هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. ط:١ ، القاهرة: دار الفكر. ١٣٨٤ هـ/١٩٦٤م.

١٧- البيان فى غريب إعراب القرآن،. لأبى البركات الأنبارى (ت٥٧٧هـ) تحقيق: د. طه عبد الحميد طه. القاهرة ١٣٨٩ هـ/١٩٦٩م.

١٨- التبيان فى إعراب القرآن، لأبى البقاء العكبرى (ت٦١٦هـ)، تحقيق : على محمد البجاوى: مصر: عيسى البابى الحلبى وشركاه.

١٩- التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين، لأبى البقاء العكبرى (ت٦١٦هـ) تحقيق: د. عبد الرحمن العثيمين، بيروت: دار الغرب الإسلامى: ١٤٠٦ هـ/١٩٨٦م.

٢٠- التخمير للقاسم بن الحسين الخوارزمى (ت٦١٧ هـ) تحقيق: د. عبد الرحمن العثيمين، ط:١ ، بيروت، دار الغرب الإسلامى : ١٩٩٠م.

٢١- تذكرة الحفاظ، لشمس الدين الذهبى (ت٧٤٨)،بيروت: دار

إحياء التراث العربى.

٢٢- تفسير ابن كثير، لأبى الفداء ابن كثير الدمشقى (ت٧٧٤)ط : ٣، بيروت: دار النفائس للطباعة والنشر ١٤٠١ هـ/١٩٨١م.

٢٣- تهذيب الأسماء واللغات، لأبى زكريا النووى (ت٦٧٦ هـ) ط، بيروت: دار الكتب العلمية.

٢٤- التيسير فى القراءات السبع لأبى عمرو الدانى (ت٤٤٤هـ) ط . استانبول ١٩٣٠م.

٢٥- الجامع لأحكام القرآن، لمحمد بن أحمد القرطبى (ت٦٧١ هـ) ط:٢ تصحيح، أحمد عبد العليم البردونى ١٣٧٢هـ.

٢٦- حجة القراءات، لأبى زرعه، عبد الرحمنَ بن محمد بن زنجلة (القرن الرابع)، تحقيق، سعيد الأفغانى، ط: ٢، بيروت: مؤسسة الرسالة ١٣٩٩هـ.

٢٧- خلاصة تذهيب تهذيب الكمال فى أسماء الرجال، لصفى الدين أحمد بن عبد الله الأنصارى الخزرمى (ت٩٢٣ هـ) ط٢، بيروت ١٣٩١ هـ ١٩٧١م.

٢٨- الدرر الكامنة فى أعيان المئة الثامنة، لابن حجر العسقلانى (ت٨٥٢هـ) تحقيق: محمد جاد الحق ، مطبعة المدنى، دار الكتب الحديثة.

٢٨- الدر المصون من علم الكتاب المكنون: للسمين الحلبى (ت٧٥٦هـ)، تحقيق: أحمد الخراط، ط:١ ، دمشق: دار العلم ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م.

٢٩- الديباج المذهب فى معرفة أعيان علماء المذهب، لبرهان الدين بن فرحون (ت٧٩٩هـ) تحقيق: محمد الأحمدى، القاهرة: مكتبة التراث ١٣٩٤هـ.

٣٠- السبعة فى القراءات، لأبى بكر بن مجاهد (ت٣٢٤هـ)، تحقيق: د. شوقى ضيف، ط:٢، القاهرة، دار المعارف ١٩٨٠م.

٣١- سر صناعة الأعراب، لأبى الفتح عثمان بن جنى(ت٣٩٢هـ) تحقيق مصطفى السقا وآخرون، ط:١ ، دار إحياء التراث العربى: ١٣٧٣هـ/١٩٥٤م.

٣٢- السيرة النبوية لابن اسحاق رواية ابن هشام (ت٢١٣هـ)، تحقيق مصطفى السقا وآخرون (بلا تاريخ).

٣٣- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، لابن عقيل(ت٧٦٩ هـ) تحقيق، محمد محيى الدين عبد الحميد، ط: ١٤ ، بيروت: المكتبة العصرية ١٣٨٤ هـ/ ١٩٦٤م.

٣٤- شرح التسهيل لابن مالك ت ٦٧٢ هـ تحقيق/ عبد الرحمن السيد ومحمد بدوى المختون ط ١ - القاهرة هجر ١٤١٠هـ- ١٩٩٠م).

٣٥- شرح المفصل: لابن يعيش (ت٦٤٣ هـ) ، بيروت : عالم الكتب، القاهرة : مكتبة المتنبى.

٣٦- الشعر والشعراء لأبى محمد بن قتيبه الدينورى (ت٢٧٦ هـ) ط:١ القسطنطينية بيروت: عالم الكتب ١٣٨٢م.

٣٧- صحيح البخارى، محمد بن إسماعيل (ت٢٥٦هـ) شرح وتحقيق د. مصطفى ديب، ط:١ ، مشق: دار العلم ودار البخارى ١٤٠١ هـ.

٣٨- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج (ت٢٦١ هـ)، مصر : مطبعة صبيح (بلا تاريخ).

٣٩- طبقات الحفاظ، لجلال الدين السيوطى (ت٩١١هـ)، تحقيق: على محمد عمر، ط: ١ ، القاهرة : مكتبة وهبة، ١٣٩٣ هـ/١٩٧٣م.

٤٠- طبقات فحول الشعراء لابن سلام الجمحى (ت٢٣١هـ) تحقيق: محمود محمد شاكر، مصر: دار المعارف ١٣٩٣هـ.

٤١- طبقات المفسرين، لشمس الدين الدوادى (ت٩٤٥هـ)، تحقيق على محمد عمر ، القاهرة : وهبة ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢م.

٤٢- طبقات المفسرين، لجلال الدين السيوطى (ت٩١١هـ) تحقيق

على محمد عمر: القاهرة : وهبة ١٣٩٦ هـ/ ١٩٧٦م.

٤٣- طبقات النحويين واللغويين، لأبى بكر الزبيدى الأندلسى (ت٣٧٩هـ) ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم ط: ٢، مصر : دار المعارف١٩٧٣م.

٤٤- علل التثنية، لأبى الفتح عثمان بن جنى (ت٣٩٢هـ) ، تحقيق:د. محمد أبو المكارم قنديل، ١٤١٣هـ.

٤٥- غاية النهاية فى طبقات القراء، لشمس الدين بن الجزرى (ت٨٣٣هـ) عنى بنشره: ج برجستر اسر، ط:٣ ، بيروت: دار الكتب العلمية ١٤٠٢ هـ/ ١٩٨٢م.

٤٦- الفريد فى إعراب القرآن المجيد، للمنتجب الهمدانى (ت٦٤٣هـ)، تحقيق: د. محمد حسن النمر. قطر : دار الثقافة ١٤١١ هـ/١٩٩١م.

٤٧- فوات الوفيات والذيل عليها، لمحمد بن شاكر الكتبى، تحقيق: د. إحسان عباس، بيروت: دار صادر.

٤٨- فضائل القرآن لابن كثير القرشي (ت٧٧٤هـ) بيروت: دار الأندلس، ١٩٧٩م٤٨- القراءات وعلل النحويين فيها المسمى (علل القراءات) ، لأبى منصور الأزهرى (ت٣٧٠هـ) تحقيق: د. نوال الحلوة، ط:١ ، ١٤١٢ هـ/ ١٩٩١م.

٤٩- الكتاب، لسيبويه (ت١٨٠ هـ)، تحقيق، عبد السلام هارون ط: الهيئة المصرى للتأليف ١٣٩١ هـ.

٥٠- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل، لجار الله الزمخشرى (ت٥٣٨هـ) ط: طهران (بلا تاريخ).

٥١- لسان العرب المحيط، لابن منظور الأفريقى المصرى (ت٧١١هـ) بيروت : دار لسان العرب.

٥٢- مجاز القرآن لأبى عبيدة معمر بن المثنى (ت٢١٠) تحقيق فؤاد شركين ط الخانجى، سنة ١٣٧٤ هـ.

٥٣- المحبّر، لمحمد بن حبيب (ت ٢٤٥ هـ) رواية أبي سعيد السكري . حققه د. إيلزه ليختن شتير، بيروت، دار الآفاق الجديدة (بلا تاريخ).

٥٤- مرآة الجنان وعبرةاليقظان فى معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، لأبى حمد اليافعى (ت٧٦٨هـ) بيروت: مؤسسة الأعلمى ١٣٩٠ هـ/١٩٧٠م.

٥٥- مراتب النحويين، لأبى الطيب اللغوى (ت٣٥١ هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٢، القاهرة: دار نهضة مصر. ١٣٩٤هـ.

٥٦- المساعد على تسهيل القوائد، لبهاء الدين بن عقيل (ت٧٦٩هـ)، تحقيق: د.محمد كامل بركات ط:١، جامعة أم القرى: مركز البحث العلمى وإحياء التراث الإسلامى ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

٥٧- مشكل إعراب القرآن، لمكى القيسى (ت٤٣٨هـ)، تحقيق ياسين السواس، ط:٢، دمشق: دار المأمون للتراث (بلا تاريخ).

٥٨- معانى القرآن، لسعيد بن مسعده الأخفش (ت٢١٥هـ) ، تحقيق د. فائز فارس.ط:٢، الكويت ١٤٠١ هـ.

٥٩- معانى القرآن، ليحيى بن زياد الفراء تحقيق: أحمد يوسف نجاتى وآخرون، الدار المصرية للتأليف ١٩٧٢ م (ت٢٠٧هـ).

٦٠- معانى القرآن وإعرابه، لأبى إسحاق الزجاج (ت٣١١هـ)، تحقيق: د. عبد الجليل عبده شلبى، بيروت: عالم الكتب ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

٦١- معجم البلدان، لياقوت الحموى (ت٦٢٦هـ)، بيروت: دار صادر ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م.

٦٢- المعجم الجغرافى للبلاد العربية السعودية، للشيخ حمد الجاسر، الرياض: منشورات دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر.

٦٣- معجم قبائل العرب القديمة والحديثة لعمر رضا كحاله، ط:٢، بيروت : مؤسسة الرسالة ١٣٩٨ هـ/ ١٩٧٨م.

٦٤- معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، لشمس الدين الذهبى

(ت٧٤٨هـ) ، تحقيق: محمد سيد جاد الحق، ط:١ ، بيروت: دار الكتب الحديثة.

٦٥- المفردات فى غريب القرآن، للراغب الأصفهانى (ت٥٠٢ هـ) أشرف عليه محمد أحمد خلف الله، مصر: الأنجلو ١٩٧٠م.

٦٦- المقتصد فى شرح الإيضاح، لعبد القاهر الجرجانى (ت٤٧١هـ) ، تحقيق: كاظم بحر المرجان، الجمهورية العراقية، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد للنشر ١٩٨٢م.

٦٧ - المقتضب، لأبى البعاس المبرد (ت٢٨٥هـ)، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، بيروت: عالم الكتب.

٦٨- المقنع فى رسم مصاحف الأمصار مع كتاَب النقط، لأبى عمرو الدانى (ت٤٤٤هـ)، تحقيق: محمد أحمد دهمان، ليبيا: النجاح (بلا تاريخ).

٦٩- نزهة الألباء فى طبقات الأدباء، لكمال الدين الأنبارى (ت٥٧٧هـ)، تحقيق: د. إبراهيم السامرائى. الأردن: مكتبة المنار ١٤٠٥ هـ/١٩٨٥م.

٧٠- النشر فى القراءات العشر، لابن الجزرى (ت٨٣٣هـ) إشراف : على محمد الضباع، بيروت: دار الكتب العلمية.

٧١- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لأحمد بن محمد بن خلكان (ت ٦٨١ هـ) تحقيق: د. إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة ١٣٩٧هـ.



القسم الرابع

قسم البلاغة

التضمين فى الأفعال
بين النحاة وأهل البيان

تأليف
دكتور/ محمد محمد عبد العليم
المدرس بقسم البلاغة والنقد

مقدمة

الحمد لله عدد خلقه، ورضاء نفسه، وزنة عرشه، ومداد كلماته، كلما ذكره الذاكرون، وغفل عن ذكره الغافلون، والصلاة والسلام على من أرسله ربه بين يدى الساعة بشيراً ونذيرا، وداعيا إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً ، فهدى بنوره من الضلالة، وبصّر به من العمى وأرشد به من الغىّ، وفتح به أعينا عميا، وآذانا صمّا وقلوبا غلفاً. وبعد.

فتضمين الأفعال المذكورة معانى أفعال مقدرة، نتيجة تعدى الأولى بأحرف تتعدى بها الثانية هى «طريقة إمام لصناعة سيبويه - رحمه الله تعالى - وطريقة حذاق أصحابه، يضمنون الفعل معنى الفعل، لا يقيمون الحرف مقام الحرف، وهذه قاعدة شريفة جليلة المقدار تستدعى فطنة ولطافة فى الذهن، وهذا نحو قوله تعالى: ﴿عينا يشرب بها عباد الله . . . . الإنسان/٦﴾ فإنهم يضمنون (يشرب)معنى (يروى)، فيعدّونه بالباء التى تطلبها فيكون فى ذلك دليل على الفعلين، أحدهما بالتصريح به، والثانى بالتضمن والإشارة إليه بالحرف الذى يقتضيه مع غاية الاختصار، وهذا من بديع اللغة ومحاسنها وكمالها»[(١)] كما أنه كذلك «من أسدّ وأدمث مذاهب العربية، وذلك أنه موضع يملك فيه المعنى عنان الكلام، فيأخذه اليه ويصرّفه بحسب ما يؤثره عليه»[(٢)]، وقد وجد فى اللغة من هذا الفن الكثير الذى «لا يكاد يحاط به، ولعله لو جمع أكثره - لا جميعه - لجاء كتاباً ضخماً، وقد عرفت طريقه، فإذا مر بك شئ منه فتقبله وأنس به، فإنه فصل من العربية لطيف حسن، يدعو إلى الأنس بها، والفقاهة فيها»[(٣)].

بهذه الكلمات انطلقت أفواه أهل العلم تستكنه مذهبا فى الكلام تحادث به العرب، وتسترعى انتباه التوّاقين للوقوف على بعض مظاهر الإعجاز القرآنى، لتوقفهم على ما لهذا الضرب من فنون الكلام من أهمية قصوى، تستوجب

(١) بدائع الفوائد لابن القيم ٢٤/٢.
(٢) المحتسب لابن جنى ٥٢/١.
(٣) الخصائص لابن جنى ٣١٢/٢.

لفت انتباه المعنيين بالبحث فى مجال الدرس البلاغى، وتستميل مواهبهم العقلية وملكاتهم الذهنية، للتحدث عنه وللخوض فى أغواره، والبحث عن أسراره . . . لا أن يغضو الطرف عنه معتبرينه- كما يحلو للبعض أن يصوره- «مطية للهروب من القول بالشذوذ فى التعدى» أو يقللوا من شأنه لكونه على حد قولهم مجرد «محاولة لإيجاد وجه يصح معه وقوع الحرف فى غير موضعه» أو ينفضوا أيديهم منه بحجة أنه «عاجز عن الوفاء بأغراض النظم ودواعيه، وليس فيه أكثر من محاولة تصحيح التعدى بحرف ليس من شأن الفعل أو الاسم - القائم مقامه - التعدى به»، أو ينقصوا من قدره متذرعين بأن القول به يقتضى «حجب الكثير من أسرار الحروف، وصرف همم العلماء عن استجلائها»، بل يؤدى - على حد قولهم - إلى «صرف الاهتمام عن تدبر أسرار - تيك- الحروف»[(١)]

ذلك أن مثل هذه العبارات - على نحو ما هو مسلّم به - إن صح التفوه بها فى حق القول بتناوب الحروف أبدا - أعنى دون مراعاة للأحوال الداعية إليه، والمسوغة له - بغرض الحد من غلوء المتشبثين بهذا الرأي والرد على دعاواهم، فإنه لا يقبل - بحال - أن يقال عن التضمين فى الأفعال أو ما يقوم مقامها من الأسماء، وذلك حين يستعمل اللفظ المذكور فى معنى المتروك مدلولا عليه بالحرف الذى من شأنه أن يتعدى به، فتؤدى كلمة - حينئذ - مؤدى كلمتين فيتحقق من ثمّ- بناء على ذلك- إعطاء مجموع المعنيين، بأوجز لفظ وأخصر عبارة، إذ إن هذا - بالطبع - أقوى من إعطاء معنى فذّ كما شهد بذلك أهل العلم[(٢)]

ولما كان ثمة اختلاط لدى الكثير ممن تناولوا هذه القضية، بين موجبات التأويل فى الحروف وموجباته فى الأفعال، وعدم تحرى الدقة فى التفريق بينهما، وكان جل ما كتب عن التضمين محض دراسات نحوية، تكتفى بمجرد البحث عن إيجاد مخرج عندما يتعدى الفعل إلى ما لا ينبغى التعدى به، فتتبنى القول

(١) من أسرار حروف الجر د. محمد الأمين ص ٢٧، ٢٩، ٥٢.
(٢) ينظر المغنى لابن هشام١٩٣/٢، والكشاف للزمخشرى ٤٨١/٢.

بنيابة الحروف، أو تقتصر على تقدير فعل يتعدى بهذا الحرف الذى لا يتعدى إليه الفعل المذكور، ولا تستجيب فى الأغلب الأعم لخصائص النظم ولا تعنى بإبراز مقاصد الكلام وميزاته، ولا تتفهم مراميه وأغراضه . . .وكانت الدراسات البيانية هى التى تنادى بكل ذلك، كى يتسنى لها البحث عن أسرار ما جاء فى سياقات الجمل، ودلالات التراكيب، ومقامات الأحوال، غير قانعة بأن يكون هناك تغيير فى نظم الكلام تستبدل فيه كلمة بأخرى دون مانظر إلى ما توحى به هذه الكلمات، وما تفيض به فى نظم التراكيب من إيحاءات، كان الحديث عن التضمين من الوجهة البيانية - باعتباره مسلكا متميزا من مسالك التعبير اللغوى «لايدل على المرونة فى استعمال الألفاظ فحسب، انما أيضا يبرز الصورة ويوضحها كل الوضوح ويبين أثرها فى المعنى»[1] . . . ذا أهمية قصوى، ومن ثم جاءت هذه الدراسة محاولة تبني هذا الأمر مبتدئة فى تناوله بالجانب النظرى منه، منتهجة لنفسها خطة اقتضت أن تأتى بعد هذه المقدمة فى عدة مباحث:

استأثر أولها بالحديث عن ماهية التضمين على نحو ما ورد على ألسنة أهل اللغة وحذاق علومها، كما عني برصد الأطوار التى مرت بها هذه الظاهرة ومراحل تطورها، وذلك بقصد التعرف على حقيقة الخلاف الذى نشأ قديما بين أهل الصناعة النحوية فيما يتعلق بأمر التضمين فى الحرف، ثم تناول ثانى هذه المباحث موجبات كل من التأويل فى الحرف والتأويل فى الفعل، لينتقل من خلال الحديث عما دار بين الكوفيين الذاهبين إلى اطلاق القول بنيابة حروف الجر بعضها عن بعض، والبصريين الذين رفضوا القول به . . . إلى المبحث الثالث للتعرف على نوعى التضمين البيانى والنحوى، والوقوف على منشأ الخلاف بين جمهور البصريين وأهل البيان، لتوضيح أنه انحصر فى أمرين يكمن أولهما فى طريقة التأويل، كما يتمثل ثانيهما فى كيفية تحقق الغرض من التضمين عند كلٍّ، ونظرا لرفض البيانيين لمبدأ الجمع فى الكلمة المضمنة بين المعنى الحقيقى والمجازى، ولجوئهم من أجل ذلك إلى تقدير حال محذوفة

---

(١) أثر النحاة فى البحث البلاغى، د. عبد القادر حسين، ص ١١٧ .

من الفعل الملحوظ أو الملفوظ بمعونة القرينة اللفظية . . . فقد استدعى الحديث عن الأفعال المضمنة من حيث الحقيقة والمجاز لأن نفيض القول في المبحث الرابع عن الآراء التي قيلت في هذا الشأن، والتي تمثل أهمها في أقوال (ابن جني)، و(الزمخشري) و (ابن هشام) باعتبارها الآراء التي حوت وانبنى عليها جل ما قيل عن مجازية الأفعال المضمنة وحقيقتها، وذلك لنخص كلا منها بمزيد من الشرح والتحليل.

والله نسأل أن يجعل هذا العمل خالصا لوجهه الكريم، إنه على ما يشاء قدير، وبالإجابة جدير، وهو نعم المولى ونعم النصير.

المبحث الأول

التضمين .. دلالته، ومراحل تطوره

التضمين في لسان العرب ولغتهم، فيما تعني، إيداع الشيء، واحتواؤه، وجعله في ضمن آخر، يقال: «ضَمَّن الشيء الشيءَ، إذا أودعه إياه، كما تودع الوعاء المتاع، والميت القبر، وقد تضمنه هو»[1]، و«تضمن الوعاء ونحوه الشيء: احتواه واشتمل عليه. والعبارة، معنى: أفادته بطريق الإشارة أو الاستنباط»[2] و«كل شيء أحرز فيه شيء فقد ضمنه»[3].

ومن شدا من العربية طرفا، يلحظ أن التضمين في اصطلاح علمائها مستمد من هذا المعنى، كما يلحظ أن جل علوم العربية، قد اشتملت على هذا المصطلح بعد أن تجاذبته فنونها، الأمر الذي أدى إلى تعدد مفهومه لدى فقهائها، فقد عني به العرضيون وأهل القوافي في اصطلاحهم: أن تتعلق قافية البيت بما بعده على وجه لا يستقل بالإفادة، وهو حينئذ يورث الكلام عيباً، وإن لم يكن كذلك عند الأخفش. «قال ابن جني: هذا الذي رواه الحسن من أن التضمين ليس بعيب، مذهب تراه العرب وتستجيزه، ولم يعب فيه مذهبهم من

(١) تاج العروس ٢٦٥/٩، وينظر لسان العرب ٢٦١١/٤.
(٢) المعجم الوسيط لمجمع اللغة ٥٤٤/١.
(٣) تاج العروس ٢٦٥/٩، وينظر لسان العرب ٢٦١١/٤.

وجهيين: أحدهما: السماع، والآخر: القياس»[1]، وأطلقه غيرهم «على إدراج كلام الغير، فى أثناء الكلام لتأكيد المعنى، أو لترتيب النظم، ويسمى الإبداع، كإبداع الله تعالى فى حكايات أقوال المخلوقين، كقوله تعالى حكاية عن قول الملائكة: ﴿قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء . . . البقرة: ٣٠﴾»[2]
وقريب منه ماذهب إليه بعض أهل البديع من «أن يضمن المتكلم كلامه كلمة من بيت أو من آية، أو معنى مجرداً من كلام، أو مثلا سائراً أو جملة مفيدة، أو فقرة من حكمة»[3]، وخصه أكثرهم بما ورد فى الشعر فقط دون غيره، فذكروا فى تعريفه: أن يضمن الشعر شيئا من شعر الغير، بيتاً كان أو ما فوقه، أو مصراعا أو مادونه، مع التنبيه على ذلك[4]، إن لم يكن مشهوراً عند البلغاء[5]، وإلا فإن شهرته تغنى عن التنبيه عليه، وجعلوا ما يتعلق بالأخذ من آى الذكر الحكيم، أو من كلام سيد المرسلين -ﷺ- لا على أنه منه، اقتباساً.وعنوا بقولهم «لا على أنه منه» أن يكون الكلام المضمن، خاليا من الإشعار بذلك، كأن يقال : قال الله كذا ونحوه.

وعلى نحو ما ولج التضمين مباحث العروض، وانخرط فى أصباغ البديع، فقد حدث الشيء ذاته بالنسبة لعلم البيان، فأضحى على ما تردد لدى البيانيين، واشتهر عنهم: أن يقصد بالفعل معناه الحقيقى مع فعل آخر يناسبه، على أن يجعل وصف الفعل المتروك، حالاً من فاعل المذكور[6]، كما كان للتضمين فى أبواب النحو إطلاقان: أولهما: فى باب المبنيات، وهو أن يدل الاسم بالوضع

---

(١) انظر المصدرين السابقين
(٢) البرهان فى علوم القرآن للزركشى ٣٤٣/٣، ٣٤٤، وينظر بديع القرآن لابن أبى الإصبع ص ٣٤٠ ومعترك الأقران للسيوطى ٣٩٨/١
(٣) تحرير التحبير ١٤٠/١، وينظر بديع القرآن ص ٥٣، وكلاهما لابن أبي الإصبع.
(٤) كما فى بيت الحريرى: على أنى سأنشد عند بيعى   أضاعونى وأى فتى أضاعوا
فالمصراع الأخير للعرجى، وقيل لأمية بن الصلت، وقوله : أضاعونى . . . الخ مقول (سأنشد)
(٥) ينظر المطول للسعد ٤٧٢، والبغية مع الإيضاح ١٣٤/٤، والعمدة لابن رشيق تحقيق محيى الدين عبد الحميد ٨٤/٢.
(٦) وسيأتى تحقيق القول فى ذلك وتفصيله لبيان عدم دقته.

على معنى حقه أن يؤدى بالحرف[1]، وثانيهما: فى باب التعدى واللزوم، ولهم فيه عبارات منها «إشراب اللفظ معنى آخر ليعطى حكمه»، ومنها «إجراء اللفظ على آخر ليدل على معناه»، إلى غير ذلك مما سيأتى القول فيه.

هذا وقد نتج عن دخول التضمين فى بابى حروف الجر والأفعال المتعدية واللازمة، أن عرض لبحثه علماء كثير من أصحاب الصناعة النحوية وأهل اللغة، منهم على سبيل المثال: ابن جنى فى (الخصائص)، و(المحتسب)، والزجاجى فى (حروف المعانى)، والهروى فى (الأزهية)، والرمانى فى (معانى الحروف)، والزمخشرى فى (الأنموذج) و(المفصل)، والمالقى فى (رصف المبانى فى شرح حروف المعانى) والمرادى فى (الجنى الدانى فى حروف المعانى) وابن هشام فى (مغنى اللبيب) وابن السيد البطليموسى فى (الاقتضاب)، والسيوطى فى (الأشباه والنظائر)، وأبو البقاء الكفوى فى (الكليات)، والصبان فى حاشيته على شرح الأشمونى، والشيخ الأمير فى حاشيته على المغنى، ويس فى التصريح، وابن كمال باشا فى (تحقيق التوسعات)، كما قامت على بحثه كذلك بعض الدراسات الحديثة، أهمها مابذله المجمع اللغوى القاهرى حيث أعد بحثا مطولاً، وأصدر بصدده قراراً يقول بقياسيته.

ولتوضيح المراحل التى مر بها التضمين فى أطواره المختلفة نقول: إن التضمين فى بداية أمره كان علة لبناء بعض الأسماء المشبهة للحروف فى معناها، ذلك أن قدماء النحويين استخدموا لفظ التضمين ابتداءً، فى معنى دلالة الاسم بالوضع على معنى حقه أن يدل عليه بالحرف، كأسماء الشرط والاستفهام، وفى توضيح ذلك يذكر ابن عقيل فى تعليقه على قول ابن مالك:

كالشبه الوضعى فى اسمَى (جئتنا) والمعنوى فى (متى) وفى(هنا)

أن من وجوه شبه الاسم بالحرف: «شبه الاسم له فى المعنى، وهو قسمان: أحدهما ما أشبه حرفاً موجوداً، والثانى ما أشبه حرفا غير موجود، فمثال الأول

(١) ينظر حاشية الصبان على شرح الأشمونى ١/٥٢،٥٣

(متى)، فإنها مبنية لشبهها بالحرف فى المعنى، فإنها تستعمل للاستفهام نحو (متى تقوم؟)، وللشرط نحو: (متى تقم أقم)، وفى الحالتين هى مُشْبهة لحرف موجود، لأنها فى الاستفهام كالهمزة، وفى الشرط كـ (إن)»[1]، ومفاد كلامه أن (متى) الاستفهامية والشرطية - وهى اسم - إنما تم ابتناؤها لتضمنها معنى حرفى (الهمزة) الاستفهامية، و(إن) الشرطية، وفى بيان ذلك وتوضيحه يذكر ابن يعيش أن «الظرف - فى نحو كلمة (اليوم) - منتصب على تقدير (فِي)، وليس متضمنا معناها حتى يجب بناؤه لذلك، كما وجب بناء نحو (مَنْ) و(كَمْ) فى الاستفهام، وإنما (فى) محذوفة من اللفظ لضرب من التخفيف فهى فى حكم المنطوق، ألا ترى أنه يجوز ظهور (فِي) معه، نحو (قمت اليوم) و(قمت فى اليوم) ولا يجوز ظهور الهمزة مع (مَنْ) و (كَمْ) فى الاستفهام، فلا يقال: (أمَنْ) ولا (أكَمْ)»[2] فى إشارة إلى أن (مَنْ) و (كَمْ) لما تضمنتا معنى الهمزة، لم تظهر الأخيرة فى الاستفهام معهما، ومن ثم أخذتا حكم الهمزة فى البناء، بخلاف الظرف الذى لم يضمن معنى حرف الوعاء، فجاء لذلك معربا ولم يأخذ حكمه فى البناء.

كما ظهرت بواكير الحديث عن التضمين حين عرض النحويون لما لا يصلح أن يكون معطوفا على ماقبله، عطف مفرد على مفرد، من نحو ما جاء فى قول الشاعر:

علفتها تبنا وماءا بــــاردا   حتى بدت جمالة عينـاها

وقول آخر:

إذا ما الغانيات برزن يومـا   وزجّجن الحواجب والعيونا

فقد ذهب جماعة من النحويين منهم الجرمى والمازنى والمبرد وأبو عبيدة والأصمعى واليزيدى إلى جواز العطف، لكن بعد تضمين الفعل

---

(١) شرح ابن عقيل ص٢٢ و ينظر الجنى الدانى للمرادى ص٢١.
(٢) المفصل لابن يعيش ٤١/٢ بتصرف، والأشباه والنظائر للسيوطى ٢٢٠/١.

(علفتها)و(زجّجن) معنى، يتسلط على المعطوف والمعطوف عليه جميعا، وبه يكون تقدير الكلام في البيت الأول (أنلتها) أو (قدمت لها) تبنا وماء، وفى الثانى (جمّلن) و(حسّن) ونحوهما[١].

ثم إن قدامى أهل العلم من المفسرين والمعنيين بشرح أشعار العرب، عندما عمدوا إلى تفسير آيات الذكر الحكيم، وما خلفه العرب من شعر قديم، تدبروا اللغة وطرائق تعبيرها من المعاني، فوجدوا أن كثيرا من الصيغ خرج عن أصول لغتهم التى تعارفوا عليها، واستخدم مرادا به معانى آخر، وفطنوا إلى أن بعض الأفعال والمشتقات، يؤدى معنى غير معناه الوضعى، أى غير المعنى المتبادر منه لأول وهلة، و «خشى الكوفيون أن يسموا ذلك تضمينا، لئلا يلتبس بالتضمين الذى هو علة البناء فسماه الكسائي حمل الشئ على ضده أو على نظيره فيكون قول القُحيف العُقيلىّ:-

إذا رضيت على بنـــو قشيـــر   لعمر اللــــه أعجبنى رضاهـــا

محمولا فيه (رضى) على (سخط) ضده، والمتعدى بـ (على)، وأن قول زيد الخيل:

وتركب يوم الروع فيها فوارس   بصيرون فى طعن الأباهر والكلى

محمول على نظيره، وأن البصير بمنزلة الحكيم الحسن التصرف في الأمر»[٢] وعد غير الكسائى ذلك من باب (تداخل المعانى)، على نحو ما عنّون له ابن قتيبة فى باب (دخول بعض حروف الصفات مكان بعض) وذلك فى كتابيه (أدب الكاتب) و(تأويل مشكل القرآن)، وقد عنى بالصفات هنا حروف

---

(١) وأجاز آخرون منهم الفارسى والفراء جعله مفعولا لفعل محذوف يناسبه، من نحو (سقيتها) فى الأول و(كحلن) فى الثانى، كما خرجه آخرون على أنه مفعول معه، لعدم صحة العطف فى الاسم الذى بعد الواو، وقد ذكر هذا الوجه ابن عقيل وأنكره ابن هشام ورده لأن الواو التى قبله ليست بمعنى (مع) (ينظر شرح شذور الذهب، لابن هشام تحقيق محيى الدين عبد الحميد، ص٢٩٩ ومابعدها، ومغنى اللبيب ١٦٩/٢).

(٢) مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة ص ١٨٣ المجلد الأول.

الجر، ذاهبا إلى أن بعضها ينوب عن بعض فى أداء معانيها المشهورة بها، وليس معنى الحمل على النظير أو الضد عند ابن جنى، أن يحمّل اللفظ استعارة أو مجازا مرسلا، بل هو من قبيل المشاكلة فى اللفظ، ولقد فتح الحديث عن هذا الأمر، الباب واسعا أمام فقهاء العربية الذين عنوا بحروف المعانى، وزاد اهتمامهم بهذه القضية إلى الحد الذى جعلهم يعكفون على إقامة دراسات مستقلة تتعمق فى دراسة هذا اللون من الكلام، وتستأنس من خلال سوق شواهده بما ورد عن العرب فى أشعارهم ومنثور كلامهم، على نحو ما فعل الزجاجى والهروى والمالقى والمرادى وغير هؤلاء ممن عدوا لكل حرف من حروف المعانى ما يتداخل به مع غيره من الحروف.

لكن سرعان ما نحى البصريون بمصطلح التضمين منحى جديدا، وذلك بعد أن برزت معالم تضمين الأفعال معانى أفعال أخرى تتعدى بما تعدت به الأفعال المذكورة، فبدا مفاد هذا المصطلح عند جمهورهم مرادا به معنى آخر غير الذى أراده الكوفيون، ومن ثم عد هذا الباب من الأبواب المهمة فى الدراسات النحوية، وإنما كان الدافع من وراء الاهتمام بهذا اللون من الكلام لدى النحويين جميعاً ، سواء القائلين منهم بنيابة الحروف أو القائلين بالتضمين فى الأفعال، هو البحث عما يصحح طرائق التعدية واللزوم، والكشف عن صحة استعمالات معانى الحروف، ونادراً ما كانت هذه الدراسات تستكنه دلالات الحروف أو الأفعال المتعدية بها، أو تبحث عن سر إيثار بعضها فى جيد الكلام - الذى يأتى على قمته بالطبع كلام الله تعالى - مما جعل التفكير فى هذا مبعث اهتمام أصحاب البيان فيما بعد، فكان أن عرض له الزمخشرى فى مواضع جمة من الكشاف إبان تناوله لبعض آيات القرآن التى اشتملت على هذا اللون من الصياغة بالشرح والتحليل، ثم تبعه فى ذلك غيره ممن سار على دربه ولف لفه، خاصة من الذين تناولوا الكشاف فى حواشيهم وتحقيقاتهم من أمثال السعد والسيد، أو تأثروا به من المفسرين.

وهذا يعنى أن الشأن فى التضمين هو الشأن فى أية ظاهرة فى نمائها وتطورها، وأن التضمين لم يكن يحمل منذ أن نشأ، معنى (إشراب الفعل معنى

غيره، لتعدية الفعل المذكور بما يتعدى به الفعل المحذوف)، وإنما جاء هذا المعنى فى مراحل متأخرة وتالية لمراحله الأولى التى أشرنا إليها.

خروج الحروف عن أصل وضعها بين الكوفيين والبصريين

لما كان الأمر فى التضمين متعلقا بالأفعال المتعدية بحروف الجر التى لا تتعدى بها، إنما يتعدى بها غيرها من الأفعال المضمنة، كان طرفا الحديث عنه متمثلاً فى:

١- نيابة حروف الجر بعضها عن بعض أو التجوز فيها، أو بتعبير آخر، فى التضمين فى الحرف.

٢- التضمين فى الأفعال الذى يعنى: إشراب الفعل معنى فعل آخر.

ومن الجدير بالذكر أن النحويين فى التعامل مع حروف الجر التى جاءت على هذا النمط، لم يتفقوا على رأى واحد، بل كان للكوفيين رأيهم وللبصريين رأيهم المغاير، مع اعتراف كلا الفريقين أن فى التراكيب التى يكون فيها حروف تتعدى إلى غير ما ينبغى أن تتعدى إليه، خروجاً عن أصل وضعها، فقد أقر الكوفيون بنيابة حروف الجر بعضها عن بعض، وبنوا رأيهم على قاعدة لديهم تقضى بأن الحرف وضع لمعنى واحد، فإذا استعمل فى غير هذا المعنى كان نائبا عن غيره، لأنه فى هذه الحالة يؤدى معنى حرف آخر، وعليه فإن ما جاء من الحروف خارجاً عن مقتضى الظاهر إنما هو - من وجهة نظرهم - من باب تداخل الحروف، وتعاور معانيها وتبادل مواضعها، ونيابة بعضها عن بعض، وقد عبر عن هذا ابن مالك فى ألفيته حين قال:

وقد تجى موضع (بعد) و (على) كما (على) موضع (عن) قد جعلا

فى إشارة منه إلى أن (عن) تستعمل «للمجاوزة كثيرا نحو: (رميت السهم عن القوس)، وبمعنى (بعد) نحو قوله تعالى: ﴿لتركبن طبقا عن طبق.. . الانشقاق /١٩﴾... وبمعنى (على) نحو قوله:

لاه ابن عمك لا أفضلت فى حسب عنى ولا أنت ديانى فتخزونى

أى لا أفضلت فى حسب عليّ، كما استعملت (على) بمعنى (عن) فى قوله:

إذا رضيت عليّ بنو قشير لعمر الله أعجبنى رضاها

أى إذا رضيت عنى»[1] ، واستشف السيوطى من هذا أن لكل حرف معنى يقتصر عليه، وقد ينوب عنه غيره على جهة الحقيقة لا على سبيل المجاز، حيث قال: «وهذا تصريح بأن لكل حرف معنى مختصا به، واستعماله فى غيره، على وجه النيابة»[2]، ذلك أن قصر حرف الجر على معنى حقيقى واحد فى نظر الكوفيين، تعسف وتحكم ماله من مبرر، فما الحرف فيما يرون إلا كلمة، كسائر الكلمات الاسمية والفعلية التى تؤدى الواحدة منها عدة معان حقيقية لا مجازية، ولا يتوقف العقل فى فهم دلالتها الحقيقية، فما الداعى إذن لإخراج الحرف من أمر يدخل فيه غيره من الكلمات الأخرى، ولإبعاده عما يجرى على نظائره من باقى الأقسام[3]، وقد انبنى على هذا الرأى انتفاء القول بالمجاز، أو التضمين فى الحرف، اعتمادا على استكناه المعنى المراد من الحرف وشهرة هذا المعنى، لأنه «إذا كان المعنى المراد هو من الشيوع والوضوح وسرعة الورود على الخاطر، ففيم المجاز أو التضمين أو غيرهما؟»[4]

وحينما عقد ابن قتيبة فى كتابيه (أدب الكاتب) و(تأويل مشكل القرآن)، باباً بعنوان (دخول بعض حروف الصفات مكان بعض)، إنما كان يعبر عن وجهة النظر هذه، وقد جاء فى مجلة مجمع اللغة تعلقياً على صنيعه هذا ما نصه: «ويريد بالصفات حروف الجر، لأنها تنوب عن متعلقاتها إذا حذفت مثل كائن أو مستقر، وهو بهذه التسمية يعبر عن رأى الكوفيين الذاهبين فى هذه

---

(١) شرح ابن عقيل ص ١٩٢.
(٢) البهجة المرضية للسيوطى.
(٣) ينظر النحو الوافى للأستاذ عباس حسن ٢/٥٤٠.
(٤) السابق ٢/٥٤١.

المسألة إلى أن المعنى الملحوظ غير الوضعى ، غير مستفاد من توسع فى الفعل، بل مستفاد من أن بعض حروف الجر ينوب عن بعض بطريق الوضع، أى أن الحرف موضوع لأكثر من معنى»[1]

خروج الحرف عن مقتضي الظاهر بين النحاة واهل البيان:

ولئن كان المجمع بنقله عبارة ابن قتيبة التى تقضى بـ «أن بعض حروف الجر ينوب بعضها عن بعض» قد صحح رأيا استشرى للكوفيين، مؤداه أن استساغة نيابة الحروف عن بعض إنما يكون أبدا، يعنى هكذا على الإطلاق، فقد بقى فيما يتعلق بموقف كل من الكوفيين والبيانيين من رأى الآخر فيما يخص ظاهرة التضمين فى الأفعال، أن نقول: إن الأصل فى هذا الرأى أن لا يكون للبيانيين ثمة تداخل مع ماقال به الكوفيون، ذلك لأن الكوفيين حملوا الباب كله على الإنابة دون ما شذوذ، وليس على التأويل الذى يقبله اللفظ، ولا على تضمين الفعل معنى فعل آخر يتعدى بذلك الحرف، وفى ذلك يقول ابن هشام فى المغنى: «وهذا الأخير – يعنى قول البصريين بشذوذ إنابة كلمة من أخرى – هو محمل الباب كله عند أكثر الكوفيين وبعض المتأخرين، ولا يجعلون ذلك شاذا»[2] ، هذا وقد صبت للقول بهذا الرأى اهتمامات الزجاجى والهروى والمرادى والمالقى ومن لف لفهم ممن عقدوا أبوابا وفصولاً لهذا الغرض، كما أشاد به من أهل العلم ابن هشام فى المغنى، ويس فى التصريح والصبان والخضرى، وقيل عنه أنه أقل تعسفا من مذهب البصريين الذى يتمثل خلاصة ما ارتأوه فى هذه القضية فى:

أن لحرف الجر معنى واحداً يؤديه على سبيل الحقيقة، يقول السيوطى فى الهمع: «علم مما حكى عن البصريين فى هذه الأحرف من الاقتصار على معنى واحد لكل حرف، أن مذهبهم: أن أحرف الجر لا ينوب بعضها عن بعض بقياس، كما أن أحرف الجزم كذلك، وما أوهم ذلك فإما مؤول تأويلا يقبله

(١) مجلة المجمع اللغوى القاهرى ص ١٨٣ ، ١٨٤ المجلد الأول.
(٢) مغنى اللبيب لابن هشام ١٠٣/١ .

اللفظ، أو على تضمين الفعل معنى فعل يتعدى بذلك الحرف، أو على النيابة شذوذ»[1]، وهذا هو السبيل الذى انتجهه سيبويه من قبل، كما صرح بذلك ابن القيم فيما سبق أن نقلناه عنه، وسارت المدرسة البصرية على هداه، يقول المرادى: «رد كثير من المحققين سائر معانى الباء إلى معنى الإلصاق كما ذكر سيبويه، وجعلوه معنى لا يفارقها، وقد ينجر معه معانٍ أخر»[2]، أى أن الحرف يكون له معنى أصلى، ثم يتسع فيه، فينضم إلى معناه الأصلى معانٍ أخر، يقول سيبويه: «باء الجر إنما هى للإلزاق والاختلاط، وذلك قولك: (خرجت بزيد، ودخلت به، وضربته بالسوط) ألزمت ضربك إياه بالسوط - فما اتسع من هذا فهذا أصله»[3]، ويعلق المرادى على هذا بقوله: «فإن قيل فإن الحرف الواحد قد يرد لمعانٍ كثيرة، فالجواب أن الأصل فى الحرف أن يوضع لمعنى واحد، وقد يتوسع فيه فيستعمل فى غيره»[4].

فالبصريون على هذا يجعلون لكل حرف معنى أصليا يؤديه، ولايقرون نيابة حروف الجر بعضها مكان بعض، وذلك على عكس ما يراه الكوفيون، وإذا خرج الحرف عن معناه الأصلى المشهور له عند الاستعمال، حمل إما على التأويل فى الحرف ذاته، وذلك بإخراجه على حد الاستعارة، وإما على التأول فى الفعل أو الاسم الذى تعدى به، وذلك بتضمين الفعل معنى فعل آخر يتعدى بهذا الحرف، وفى هذا يقول ابن هشام: «مذهب البصريين أن أحرف الجر لا ينوب بعضها عن بعض بقياس، كما أن أحرف الجزم وأحرف النصب كذلك، وما أوهم خلاف ذلك، فهو عندهم إما مؤول تأويلا يقبله اللفظ كما قيل فى ﴿ولأصلبنكم فى جذوع النخل . . . طه/ ٧١﴾، إن (فى) ليست بمعنى (على)

(١) الهمع ٢١٥/٤ وينظرالمغنى لابن هشام ١٠٣/١.
(٢) الجنى الدانى فى حروف المعانى ص ٤٦.
(٣) ينظر الكتاب ٣٠٤/٢ والأصول لابن السراج ٤١٣/١.
(٤) الجنى الدانى للمرداوى ص ٢٤.

ولكن شبه المصلوب، لتمكنه من الجذوع، بالحالّ فى الشئ، وإما على تضمين الفعل معنى فعل يتعدى بذلك الحرف، كما ضمن بعضهم (شربن) فى قوله (شربن بماء البحر) معنى (روين)، و(أحسن) فى ﴿وقد أحسن بى . . . يوسف/١٠٠﴾ معنى (لطف)، وإما على شذوذ إنابة كلمة عن أخرى، وهذا الأخير هو محمل الباب كله عند أكثر الكوفيين، وبعض المتأخرين، ولا يجعلون ذلك شاذا ومذهبهم أقل تعسفا»[١]

على أن ابن هشام وإن بدا ميله فى عبارته المجملة – سالفة الذكر – إلى رأى الكوفيين، إلا أن المتأمل لحجج الفريقين يتضح له أن رأى البصريين هو الأظهر، بل هو الواجب على ما نص عليه أهل العلم، إذ الأفضل فى الحرف – فيما توصلوا إليه – أن يبقى على معناه الموضوع له ما أمكن ذلك، لأن التضمين فى الأفعال يبرز المعانى الأسلوبية الكامنة فيها بواسطة حروف الجر، لذا كان أولى من التضمين فى الحرف، ومن ثم ارتضاه كثير من العلماء، لأنفسهم بل وجعلوه أجود المذاهب، فقد ذكر أبو حيان فى قول الله تعالى ﴿وإذا خلوا إلى شياطينهم . . البقرة/١٤﴾ أن «(إلى) قيل بمعنى (مع) . . . والأجود أن يضمن (خلا) معنى فعل يتعدى بـ (إلى)، أى (انضوى إلى بعض)، أو (استكان)، أو ماأشبهه، لأن تضمين الأفعال أولى من تضمين الحروف»[٢]، وفى عبارته ما يشير إلى ضعف رأى الكوفيين القائل بنيابة الحروف، وترجيح رأى البصريين سيما وقد نص فى موضع آخر على أن «تضمين الحروف ليس بجيد»[٣]، ذلك أن الأفضل فى الحرف– كما سبق الإشارة إلى ذلك – أن يبقى على معناه ما أمكن ذلك[٤]، ويرسخ الرضى هذه القاعدة مؤكدا عليها، فيقول: «واعلم أنه إذا أمكن فى كل حرف يتوهم خروجه عن أصله وكونه بمعنى كلمة أخرى، أو زيادته، أو يبقى على أصل

---

(١) معنى اللبيب لابن هشام ١٠٢/١، ١٠٣.
(٢) البحر المحيط لأبى حيان ٢٧٣/١.
(٣) السابق ٣١٨/٤.
(٤) ينظر الرضى شرح الكافية ٣٢٧/٢–٣٤٢.

معناه الموضوع هو له، ويضمن فعله المعدى به معنى من المعانى يستقيم به الكلام، فهو الأولى بل الواجب»[1].

وإن مما يرجح كفة ما ارتآه البصريون، ما صرح به ابن هشام نفسه فى المغنى على الرغم من أنه أحد الذاهبين إلى أن رأى الكوفيين أقل تعسفا[2]، حيث ذكر ضمن الأمور التى اشتهرت بين المعربين، ويجب التحذير منها لأن الصواب يكمن فى خلافها، وعدم القول بها: «قولهم (ينوب بعض الحروف عن بعض)، وهذا . . . مما يتداولونه ويستدلون به، وتصحيحه بإدخال (قد) على قولهم (ينوب)».[3]

يضاف إلى ماسبق ذكره، أن القول بالتضمين فى الحِروف يشوبه التعميم وعدم الدقة، لأنه يحتاج إلى تحديد ما يسوغ فيه تعاور الحروف فى لغة العرب وما لا يسوغ فيه؛ وهذا أمر من الصعوبة بمكان، وقد تنبه لهذا ابن جنى ورفض إطلاق القول بنيابة حروف الجر بعضها عن بعض، دون أن يرتبط ذلك بالمقامات والمقاصد التى تحتم العدول عن الحرف المستعمل فى أصل معناه إلى حرف آخر يفصح عن مقاصد الكلام، ويفى بالغرض المروم منه[4]، كما فطن له الزجاج حين قال فيما نقله عنه الآلوسى: «أنه لا يجوز أن يقال: أن بعض الحروف من حروف المعانى بمعنى الآخر، لكن الحرفين قد يتقاربان، فيظن الضعيف العلم باللغة أن معناهما واحد وليس بذلك»[5].

وأرى أن ماقاله ابن هشام والزجاجي – وهما من المرجحين لمذهب الكوفيين – يعكس ما يحمله مذهب أهل الكوفة من تناقض بيِّن، لأن أصحابه يجعلون للحرف معانى كثيرة، وكلها حقيقية، ثم يقولون بعد ذلك بنيابة بعض

(١) السابق ٣٤٥/٢.
(٢) ينظر مغنى اللبيب ١٠٣/١.
(٣) مغنى اللبيب: لابن هشام ١٨٠/٢.
(٤) ينظر الخصائص لابن جنى ٣٠٦/٢، ومابعدها وسيأتى نص كلامه.
(٥) روح المعانى للآلوسى ٢٨٠/٣.

هذه الحروف مكان بعض، ذلك أن موجب قولهم: إن الحرف موضوع لأكثر من معنى، أنه يكون أصيلا فى بعض المعانى ونائبا – فى الوقت ذاته – عن غيره فى بعضها الآخر، ويستلزم ذلك أن معانى الحروف أحيانا تتفق، فيأتى حرف بمعنى حرف آخر، وأحيانا كثيرة تتعارض معانيها.

من جملة ما سبق يتضح لنا مدى ضعف القول بإطلاق التضمين فى الحروف، ومدى تناقض القائلين به، وحسبنا رفض أئمة اللغة وجهابذتها له، إلا فى حدود ما استدعاه المقام، وأوفى بالغرض، وأفصح عن مقاصد الكلام.

وقد أطنبت فى سرد ما ارتضاه النحويون لأصل من خلال ماذكرته إلى عدة حقائق تفيدنا فى التأصيل لقضية التضمين البيانى، أهمها:

١- أن التضمين بمعنى إشراب لفظ معنى آخر ليعطى حكمه أو إجراؤه مجراه، ليدل على معناه، وهو ما ذهب إليه المتأخرون من النحاة، لم يكن محل اهتمام المتقدمين منهم، ولا كان مرتكز كلامهم، وإنما الذى دفع هؤلاء المتقدمين للاهتمام بكل هذا هو تصحيح طرائق التعدى واللزوم، وإيجاد مخرج لما جاء معدى من الأفعال بحروف ليس من شأنها أن تتعدى بها.

٢- أن أمر الجمع فى الأفعال المضمنة بين الحقيقة والمجاز والذى تمخض عن تعريفات المتأخرين، واستحال معه – على نحو ما تراءى لدى البيانيين – الجمع بين ما يستعمل فيه اللفظ، وما أفاده بطريق اللزوم وذكر القرينة. . . فى الكلمة الواحدة، وتأكيد المتأخرين على أن التضمين يهدف إلى أداء كلمة – هى الفعل أو مايقوم مقامه – مؤدى كلمتين. . . هو الذى أسفر عن وجود ما يسمى بالتضمين البيانى والتضمين النحوى، كما دلنا على أن هذا التقسيم جاء بمثابة رد فعل لما ارتضاه متأخرو النحاة، وأن متقدميهم لا ذنب لهم فى هذا النزاع.

٣- أن ماذكره جمهورهم من البصريين على كثرته لم يمثل الإطار الصحيح لما سمى بالتضمين النحوى، نظرا لما أفاده كلامهم من أنه لا يلجأ إلى

التضمين فى الأفعال إلا حيث يتعذر استعارة الحرف، وسيأتى ما يدل على أن الذى عدّل من هذا التصور هو ابن جنى، وذلك حين فرق بين ما يوجب التأويل فى الفعل، وما يوجبه فى الحرف، وأن البطليموسى - هو الآخر - كان محقا حين قال: «ولم أر فيه للبصريين تأويلا أحسن من قول ذكره ابن جنى فى كتاب الخصائص»(١).

المبحث الثاني

موجبات التأويل في الفعل وموجباته في الحرف

بدأ التعرف على نوعى التأويل الذى يوجبه الفعل أو ما يؤدى مؤداه، والذى يوجبه الحرف باعتبارهما أمرين لكل منهما علاقة بالآخر. . . مذ أن بدأ الحديث عن ظاهرة التضمين نفسها؛ ذلك أن ارتباط موجبات كلٍّ بالآخر قديم قدم اللغة ذاتها، والخيط الذى يربط بينهما، والذى استظهر أهل العلم قديما وحديثا معالمه جدُّ دقيق، وإلى استكناه ما يختص بكل، وما يأتى فيه من مواقع فى الكلام، جاءت الإشارة من ابن جنى فى قوله: «يقولون : إن (إلى) تكون بمعنى (مع)، ويحتجون لذلك بقوله تعالى ﴿من أنصارى إلى الله . . . الصف/١٤﴾، أى (مع الله)، ويقولون: إن (فى) تكون بمعنى (على)، ويحتجون بقوله عزّ اسمه ﴿ولأصلبنكم فى جذوع النخل . . . طه:/٧١﴾ أى (عليها)، ويقولون: تكون الباء بمعنى (عن) و(على) ويحتجون بقولهم (رميت بالقوس) أى (عنها) و(عليها)، ولسنا ندفع أن يكون ذلك كما قالوا، لكنا نقول: إنه يكون بمعناه فى موضع دون موضع، على حسب الأحوال الداعية إليه والمسوغة له، فأما فى كل موضع، وعلى كل حال فلا»(٢)

ويقول تعليقا على قول عنترة:

---

(١) الاقتضاب ٢٦٤/٢.

(٢) الخصائص ٣٠٩/٢، ٣١٠.

بطل كأن ثيابه فى سرحـــة   يحذى نعال السِّبت ليس بتوءم[1]

«أى على سرحة، وجاز ذلك من حيث كان معلوما أن ثيابه لا تكون فى داخل سرحة، لأن السرحة لا تنشق فتستودع الثياب ولا غيرها، وهى بحالها سرحة، فهذا من طريق المعنى بمنزلة كون الفعلين أحدهما فى معنى صاحبه . . . وليس كذلك قول الناس: (فلان فى الجبل)، لأنه قد يمكن أن يكون فى غار من أغواره أو لِصب[2] من لصابه، فلا يلزم أن يكون عليه أى عاليا فيه... ومثل قوله (كان ثيابه فى سرحة) قول امرأة من العرب:

هم صلبوا العبدى فى جذع نخلة   فلا عطست شيبان إلا بأجدعا[3]

لأنه معلوم أنه لا يصلب فى داخل جذع النخلة، وقلبها»[4]

ويدل توقف ابن جنى وتحفظه على القول بنيابة حرف الوعاء، فى قوله تعالى: ﴿ولأصلبنكم فى جذوع النخل. . . طه /٧١﴾ مناب حرف الاستعلاء، وهو ما ارتضاه الكوفيون، وكذا عدم تأوله لنفس الفعل (صلب) بما يفيد انتفاء تضمنه لمعنى فعل آخر فى قول شاعرة العرب: (هم صلبوا العبدى فى جذع نخلة). . . على سداد رأيه، ووقوفه على الفروق الدقيقة لموجبات التأويل فى الحرف، وموجباته فى الفعل، ذلك أن الفعل فيما مثل له ابن جنى من نحو قوله تعالى ﴿ولأصلبنكم فى جذوع النحل . . ﴾ الأصل فيه أن يكون متعديا بنفسه، جاء فى اللسان «الصلب: هذه القتلة المعروفة، وقد صلبه يصلبه صلبا وصلّبه شدد للتكثير»[5]، وفى التنزيل ﴿وماقتلوه وما صلبوه. . . النساء/١٥٧﴾، ﴿ولأصلبنكم أجمعين . . . الشعراء/ ٤٩﴾، وهذا يعنى أن حرف الجر فى قوله تعالى: ﴿ولأصلبنكم فى جذوع النخل . . . طه/٧١﴾ ليس واصلا للفعل، وإنما

---

(١) السرحة: شجرة يضرب بها المثل فى الطول، والسِّبت إشارة إلى النعال السبتية، وهى أجود النعال، وقوله ليس بتوءم : أى هو قوى لم يزاحمه أخ فى بطن أمه فيكون ضعيفا.

(٢) لصب (بكسر اللام) : شق.

(٣) العبدى : أى المنسوب إلى عبد القيس، وقوله (بأجدعا) أى بأنف أجدع

(٤) الخصائص ٣١٤/٢، ٣١٥.

(٥) لسان العرب لابن منظور ٢٤٧٧/٤.

جاء تعدى الفعل بحرف الوعاء فى هذه الآية، إلى ماليس من شأنه التعدى إليه، بدليل استغنائه عنه فى آية النساء والشعراء، ومن هنا كان الجار والمجرور، واقعا موقع الحال والمعنى: ولأصلبنكم حال كونكم فى جذوع النخل، وقد عضد ابن جنى قوله بما جاء على لسان شاعرة العرب: (هم صلبوا العبدى فى جذع نخلة)، حيث لم يتم التأويل فى الفعل، وعلل ذلك ببيان أنه من الـ «معلوم أنه لا يصلب فى داخل جذع النخلة وقلبها»[1]، وفى ذلك إشارة إلى وجه الاستعارة فى الحرف، وإلى القرينة العقلية المانعة من إرادة المعنى الحقيقى فيه.

ويدلنا ذلك على أنه إنما تأول فى الحرف لأنه نظر إلى أن موجب التأويل ليس عدم إمكان تعدى الفعل بحرف الجر (فى)، إذ لو قيل (صلبوا العبدى فى مكان فسيح) مثلا، لما كان هناك حاجة تدعو إلى التأويل فى الحرف، أو حمله على الاستعارة، وإنما أوجب التأويل فى الحرف فى الآية والبيت، صحة التجوز فيه، وأن حرف الوعاء لا يتعدى فى الظاهر إلى ما تعدى إليه لكون مدخوله لا يصلح للظرفية، وتلك هى قرينة الاستعارة فى الحرف، فكأنه شبه المصلوب لتمكنه من الجذع بالحالّ فى الشئ الموعى فى وعائه، وإلى ذلك جاءت الإشارة من ابن جنى بقوله: «وليس كذلك قول الناس: (فلان فى الجبل) لأنه قد يمكن أن يكون فى غار من أغواره أو لِصب من لِصابه، فلا يلزم أن يكون عليه أى عاليا فيه»[2]

ونظرة تأمل إلى إلحاقه بيت عنترة الذى جاء فيه (بطل كأن ثيابه فى سرحة) ببيت شاعرة العرب، نلحظ توصل ابن جنى لموجب ثان من موجبات التأويل فى الحرف، وذلك حين لا يكون هناك فعل أصلاً يتعدى بالحرف المذكور، فيقدر المعنى حينئذ بما يفيد التجوز فى الحرف، وذلك قوله : «أى على سرحة، وجاز ذلك من حيث كان معلوماً أن ثيابه لا تكون فى داخل سرحة، لأن السرحة – وهى نوع من الشجر–لا تشق فتستودع الثياب ولا

(١) الخصائص لابن جنى ٣١٥/٢.
(٢) السابق.

غيرها، وهى بحالها»[1].

وفرق بين هذا كله وبين ما جاء فى قول الله سبحانه: ﴿أُحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم . . . البقرة/١٨٧﴾، إذ التأويل هذه المرة – على نحو ما أفاده كلام ابن جنى فى موضع آخر – إنما كان فى الفعل أو ماقام مقام الفعل، وهو الرفث لكون ما تعدى به – وهو حرف الانتهاء – يتعدى به لفظ آخر فى معناه، يقول رحمه الله: «اعلم أن الفعل إذا كان بمعنى فعل آخر، وكان أحدهما يتعدى بحرف، والآخر بآخر، فإن العرب قد تتسع فتوقع أحد الحرفين موقع صاحبه إيذانا بأن هذا الفعل فى معنى ذلك الآخر، فلذلك جئ معه بالحرف المعتاد مع ماهو فى معناه، وذلك كقول الله – عز اسمه –: ﴿أُحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم. . . البقرة/١٨٧﴾، وأنت لا تقول رفثت إلى المرأة، وإنما تقول رفثت بها أو معها، لكنه لما كان الرفث هنا فى معنى الإفضاء، وكنت تعدى أفضيت بـ (إلى)، كقولك: أفضيت إلى المرأة، جئت بـ (إلى) مع الرفث، إيذانا وإشعارا أنه بمعناه»[2].

وفرق كذلك بينه وبين حرف لم يذكر متعلقه لكن دُل عليه من خلال المعنى الذى استدعاه المقام، وأشار إليه السياق، يقول رحمه الله: «وكذلك – أى ومثل ماقدر فيه فعل ليس من لفظ الفعل الظاهر ودل أول الكلام عليه – قول الله تعالى: ﴿من أنصارى إلى الله . . . آل عمران/٥، الصف/١٤﴾، أى (مع الله) . . . لما كان معناه: من ينضاف فى نصرتى إلى الله، فجاز لذلك أن تأتى هنا (إلى)، وكذلك قوله – عز اسمه – ﴿هل لك إلى أن تزكى . . . النازعات/١٨﴾، وأنت إنما تقول : هل لك فى كذا، لكنه لما كان على هذا، دعاء منه – ﷺ – صار تقديره: أدعوك وأرشدك إلى أن تزكى»[3]، إلى أن قال: «ألا ترى أنه لما كان (رفث بالمرأة) فى معنى (أفضى إليها) جاز أن يتبع الرفثَ الحرفُ الذى بابه الإفضاء وهو (إلى)، وكذلك لما كان (هل لك فى كذا)

---

(١) الخصائص ، لابن جنى: ٣١٤/٢.
(٢) الخصائص لابن جنى ٣١٠/٢.
(٣) الخصائص لابن جنى ٣١١/٢، ٣١٢.

بمعنى (أدعوك إليه) جاز أن يقال: ﴿هل لك إلى أن تزكى . . . النازعات/١٨﴾[(١)] يعنى كما يقال (أدعوك إلى أن تزكى).

فقد دل كلامه هنا عن إساغة تقدير أفعال استدعتها مقامات الأحوال، وتطلبتها سياقات الكلام، ودلت عليها الحروف المذكورة التى تصلح الأفعال المقدرة أن تكون متعدية بها . . . وكذا كلامه السابق عن تعدى الفعل الظاهر أو مايقوم مقامه، كالرفث فى آية البقرة بحرف يتعدى به الفعل المقدر الذى هو بمعناه والذى صح تعديته بحرف الجر المذكور . . . على ضرورة أن توجد قرينة تسوغ التجوز فى الفعل أو مايقوم مقامه، وتدل كذلك على أنه بمعناه، وهذا ما تمخضت عنه جهود من وليه من أهل العلم، وعرف فيما بعد بتضمين الفعل أو ما يؤدى مؤداه معنى فعل آخر يصح معه تعديته بالحَرف الذى يتعدى مع ذلك الفعل، وذلك – ولا شك – مما يشهد لابن جنى بالسبق وبدقة المنحى، وبعد النظر وصواب التوجه، ويُعدِّل – وذاك هو الأهم – من وجهة نظر البصريين، ويصوب من الآراء المنسوبة إليهم من أنه لا يلجأ إلى التضمين إلا إذا تعذر إجراء الاستعارة فى الحرف بأن كان الفعل متعديا بحرف جر خاص، فاستعمل لذلك استعمال اللازم أو كان متعديا بحرف جر آخر لم يعهد بلاغة إجراء الاستعارة فيه، الأمر الذى ارتضاه المجمع اللغوى بالقاهرة رأيا للبصريين، وذلك حين قرر ضمن الاحتمالات التى يتخرج عليها وضع الحرف فى غير معناه الذى وضع له فى اصطلاح التخاطب: «التوسع فى استعمال الفعل أو مايقوم مقامه فى معنى لا يتبادر منه لأول وهلة، إذا لم يكن ثمة حرف يستعار، بأن استعمل الفعل المتعدى بحرف جر خاص، استعمال اللازم، فلم يتعد إلى مفعول أصلا، أو تعدى بحرف، ولكن بحرف جر آخر لا يستساغ بلاغة إجراء الاستعارة فيه، وسموا هذا التوسع تضمينا»[(٢)]

---

(١) الخصائص لابن جنى: ٣١٢/٢، ٣١٤، وينظر (المحتسب) له، ٥٢/١.
(٢) مجلة المجمع العدد الأول ص ١٨١.

وبما يشهد لعدم دقة هذا الضابط فى حسم استعارة الحروف، أو القول فى الأفعال التى تعدت بها بالتضمين . . . أن ثمة حروفا استسيغ بلاغة – بل واشتهر – إجراء الاستعارة فيها كاستعارة حرف الوعاء (فى) لحرف الاستعلاء (على) على نحو ما جاء فى قوله سبحانه ﴿ولأصلبنكم فى جذوع النخل . . . طه/٧١﴾ لكون مدخولها لا يصلح للظرفية . . . ومع ذلك لم يقل فيها باستعارة (فى) لـ (علي) أو العكس، بل ولا حتى بالتضمين فى الفعل الذى تعدى به، ومثاله قوله – جل ذكره – ﴿ولا تمش فى الأرض مرحا . . . الإسراء/٣٧، لقمان/١٨﴾، وإنما آثرت الآية التعبير بـ (فى) دون التعبير بحرف الاستعلاء الذى جاء فى قوله تعالى: ﴿وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا . . . الفرقان/٦٣﴾، رغم شهرة القول باستعارة أحد الحرفين للآخر . . . لصحة المعنى مع الحرفين، ودلالة كلٍّ على ما يقتضيه السياق ذلك أنه سبحانه فى آية الفرقان «لما وصف العباد، بيّن أنهم لم يوطنوا أنفسهم فى الدنيا وإنما هم مستوقرون، ولما أرشده ونهاه عن فعل التبختر قال: ولا تمش فى الأرض مرحا، بل امش عليها هونا»[1] . . . أو قيل فيها بالتضمين دون استعارة (على) لـ (فى) أو العكس، ومثاله قوله – جل ذكره – ﴿واتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمان . . . البقرة/١٠٢﴾ فقد أوضح أبو حيان فى دحض الرأى القائل بالاستعارة فى الحرف وترجيح التضمين فى الفعل أن «(تلا) يتعدى بـ (على) إذا كان متعلقها يتلى عليه كقوله: (يتلى على زيد القرآن)، وليس الملك هنا بهذا المعنى، لأنه ليس شخصا يتلى عليه، فلذلك زعم بعض النحويين أن (على) تكون بمعنى (فى) أى: تتلو فى ملك سليمان»، ثم أردف – رحمه الله – يقول: «وقال أصحابنا: لا تكون (على) فى معنى (فى)، بل هذا من التضمين في الفعل، ضمن (تتقوّل) فعديت بـ (على) لأن (تقوّل) تعدى بها، قال تعالى: ﴿ولو تقوّل علينا . . . الحاقة/٤٤﴾»[2].

وحاصل كلامه أن الذى دفع البصريين إلى عدم التأويل فى الحرف، واللجوء إلى التضمين فى الفعل، على الرغم من أن كلا الحرفين (على)

(١) البرهان للزركشى ١٧٦/٤.

(٢) البحر المحيط لأبى حيان ٣٢٦/١.

و(فى) يستعار للآخر . . . هو أنهم رأوا الفعل صالحاً للتعدى بحرف الاستعلاء كما فى قوله تعالى: ﴿وإذا تتلى عليه آياتنا . . . لقمان/٧﴾ ولكنه لم يصل بهذا الحرف فى آية البقرة إلى المجرور (الملك)، إنما وصل إليه عن طريق فعل آخر تضمنه هذا الفعل المذكور، ومن ثم لم يكن الحرف قرينة التجوز فى الفعل، وإنما أضحى قرينة التجوز فيه هو مدخول الحرف.

لكن مع ذلك يبقى السؤال: إذا كان الأمر كذلك، فلماذا آثر البصريون إذاً النظر إلى تعدية الحرف – فى آية البقرة – إلى ما من شأنه أن يتعدى إليه ما هو فى معنى الفعل المذكور؟ ولماذا جعلوا ذلك قرينة التجوز فى الفعل وقالوا: إن الفعل الملفوظ، لذلك، ضمن معنى الفعل الملحوظ فعُدى بتعديته، الأمر الذى نتج عنه القول بتضمين الفعل معنى فعل آخر، مستهدينَ بقول الله سبحانه: ﴿ولو تقوَّل علينا بعض الأقاويل . . . الحاقة/٤٤﴾؟ ولماذا لم ينظروا إلى مدخول الحرف الذى لم يصلح للاستعلاء فيجعلونه قرينة التجوز فى الفعل (تتلو) الذى صح تعديته بنفس الحرف، أو يجعلونه قرينة التجوز فى الحرف ليتم حمل المعنى حينذاك على الاستعارة فيه كما هو الشأن فى قول الله سبحانه: ﴿ولأصلبنكم فى جذوع النخل . . . طه/٧١﴾؟

وللإجابة عن ذلك أقول: إنه وباستقراء ماذهب إليه البصريون فى مثل ذلك الموضع رُئى أن الأمر حين يتردد بين التضمين فى الفعل والتضمين فى الحرف، أو يكتنفه نوعا التجوز، فإن جمهور البصريين يرجحون كفة التضمين فى الفعل وذلك لسببين:

أولهما: أنهم يرون أن التضمين فى الفعل من الكثرة بمكان لذا كان حمل المعنى عليه أولى، خلافاً للتجوز فى الحرف، ويورد الإمام بدر الدين الزركشى خلاف أهل العلم على الأحق بالأعمال فيقول: «واختلفوا أيُّهما أولى؟ فذهب أهل اللغة وجماعة من النحويين إلى جعل التوسع فى الحرف ليكون واقعا موقع غيره من الحروف . . . أولى، وذهب المحققون إلى أن التوسع فى الفعل وتعديته بما لا يتعدى لتضمنه معنى ما يتعدى بذلك الحرف، أولى

لأن التوسع فى الأفعال أكثر»[1]، ومما يؤكد بأن التضمين فى الفعل – عندما يتأرجح الأمر بينه وبين غيره – أولى، إجماع القدامى والمتأخرين على صدق ما ذهب إليه المحققون فى ذلك، يقول ابن جنى: «ووجدت فى اللغة من هذا الفن شيئا كثيرا لا يكاد يحاط به ولعله لو جمع أكثره – لا جميعه – لجاء كتاباً ضخماً، وقد عرفت طريقه فإذا مر بك شئ منه فتقبله وأنس به، فإنه فصل من العربية لطيف حسن يدعو إلى الأنس بها، والفقاهة فيها»[2]، وقد جاء من متأخرى أهل العربية من ينقل عن ابن جنى فى كتابه (التمام) – دون أن يحر فى الأمر خلافا – قوله : «أحسب لو جمع ما جاء منه لجاء منه كتاب يكون مئين أوراقا»[3].

ثانيهما: أنهم يعدون التضمين فى الفعل – الأمر الذى يعنى حمل المعنى على تأدية اللفظة الواحدة فيه مؤدى لفظتين – هو الأرسخ فى تأكيد الكلام وتثبيته؛ لكونه هو الأسدّ والأدمث، على حد قول صاحب (المحتسب) «وذلك أنه موضع يملك فيه المعنى عنان الكلام فيأخذه إليه ويصرِّفه بحسب ما يؤثره عليه»[4]، وإنما يتحدد ذلك – بالطبع – ويتحقق عن طريق القرينة، ودلالة السياق الذى يقتضيه المقام، وتفيده اللغة وتشير إليه، ولو أننا أجرينا ذلك على ما نحن بصدد الحديث عنه، لرأينا أن المعنى هنا فى آية البقرة يرقى – كما هو بيِّن من فحوى الآية الكريمة – عن مجرد الأخبار إلى الإشارة إلى بطلان ما تفعله الشياطين من كذب واحتيال وادعاء بالباطل، وهو ما يلفت إليه التضمين فى الفعل دون التجوز فيه أو فى الحرف، ذلك أن من المتعارف عليه والمتعالم لدى أهل البصيرة دون غيرهم من الناس، أن السحر قائم على التمويه والتخييل والخداع[5]، والتقول على الله بغير علم، وقد أخرج فى ذلك سفيان بن عيينة

(١) البرهان فى علوم القرآن، للزركشى ٣٣٨/٣، وينظر، الزواجر عن اقتراف الكبائر، لابن حجر الهيتمى، ٩٩/٢ ومعترك الأقران فى إعجاز القرآن للسيوطى ٢٦٣/١.
(٢) الخصائص لابن جنى ٣١٢/٢.
(٣) المغنى لابن هشام ١٩٤/٢.
(٤) المحتسب لابن جنى ٥٢/١.
(٥) بدليل قوله تعالى ﴿فلما ألقوا سحروا أعين الناس . . . الأعراف/١١٦﴾، وقوله ﴿يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى. . . طه/٦٦﴾

وابن جرير والحاكم وصححه عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قوله: إن الشياطين كانوا يسترقون السمع من السماء، فإذا سمع أحدهم بكلمة، كذب عليها ألف كذبة، فأشربتها قلوب الناس واتخذوها دواوين، فأطلع الله تعالى على ذلك سليمان بن داود فأخذها وقذفها تحت الكرسى، فلما مات سليمان قام شيطان بالطريق فقال: ألا أدلكم على كنز سليمان الذى لا كنز لأحد مثل كنزه الممنع؟ قالوا: نعم، فأخرجوه فإذا هو سحر فتناسختها الأمم، فأنزل الله تعالى عذر سليمان فيما قالوا من السحر ا.هـ [1] وقد «أحوج إلى ذلك – كما ألمحنا – أن (تلا) إذا تعدى بـ (على) يكون المجرور بها متلواً عليه، و(الملك) ليس كذلك»[2].

هذا ولقد أحسن المجمع صنعا حين عول فى أمر التَضمين – وذلك فى ختام تقريره –على القرينة، فأوضح فى أثناء الحديث عن الشرط الثانى من شروط التضمين . . . أنه لابد من «وجود قرينة تدل على ملاحظة الفعل الآخر ويؤمن معها اللبس»[3]، ورأى أن هذا أحرى فى الوقوف على مواطن التضمين وأسدّ فى الإشارة إلى مواضعه، وأفصح فى التعرف من خلاله على رأى البصريين من جعل الفيصل فى موجب التأويل كامنا أو منحصرا فى الحرف، إن أمكن تطبيق التأويل فيه كانت الاستعارة فى الحرف وإلا كان التضمين فى الفعل . . . ومن كون التأويل فى الفعل يلجأ إليه حين يكون هناك حرف لا يستساغ بلاغة إجراء الاستعارة فيه.

وفى تقديرى أن عدم الأخذ فى الاعتبار هذه الدقائق. . يمثل أحد الأسباب القوية فى التهوين من شأن التضمين، والذهاب إلى أن اللجوء إلى تأدية الفعل المذكور معنى فعل آخر مقدر نتيجة تعدى الأول بحرف يتعدى به الثانى «لايعدو أن يكون ضربا من البحث عن معنى يصح معه التركب لا كشفا

(١) والروايات فى ذلك كثيرة وتنظر فى تفسير ابن كثير ١٣٥/١ ومابعدها، وغيره.
(٢) الزواجر عن اقتراف الكبائر لابن حجر الهيتمى ٩٩/٢.
(٣) مجلة مجمع اللغة العربية الملكى ص ١٩٧ من المجلد الأول.

عن أسرار الحرف»[1]، كما أنه «إغفال لدلالة الحرف التى يشيعها على الفعل قبله، وانصراف عن الغرض من إيثاره على ماهو الأصل فى موقعه»[2]، يقول بعض هؤلاء فى تعليقه على آية البقرة: «ولا أحسب أن بنا حاجة إلى القول بتضمين الفعل معنى (تقوّل)، ولا إلى القول بأن (على) بمعنى الظرفية لأنه حينئذٍ يكون الحرف الموضوع لهذا المعنى أساسا أولى بموضعه، مالم يكن فى العدول إليه مايدل على معنى زائد، وهو الدلالة على ما ألحقه الشياطين من ضرر بسمعة سليمان، والافتراء على ملكه، وتشويه حقائق التاريخ، وما ألصقوه بهذا النبى من زيف وأباطيل فى محاولة لطمس معالم الإعجاز الإلهى بتسخير الجن والإنس لسليمان، وخلط خوارق القدرة الإلهية بأباطيل السحر وفتن المشعوذين»[3]، مريدا بذلك أن يصل إلى سر التعبير بـ (على) وأنها «تدل بطبيعة الاستعلاء فيها على الضرر، وتحميل مجرورها أثقالا حسية ومعنوية كما فى قوله تعالى: ﴿لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت. . . البقرة/٢٨٦﴾»[4].

وما أظن أن هذه المعانى جميعا ما كانت لتطرأ على ذهن قائلها ليعرض من خلالها ما تفيده الآية وما تدل عليه من خلال السياق، إلا بعد بحث عن الأفعال التى يسوغ لها أن تتعدى بحرف الجر المذكور، وذلك فى مثل قوله «والافتراء على ملكه . . . وما ألصقوه بهذا النبى من زيف وأباطيل. . . إلخ»، وما كانت هذه المعانى كذلك مبتناة إلا على هذا الأساس، وإنما كان يسوغ القول بما ذهب إليه الباحث من أحقية البحث عن سر التعبير بحرف الجر المذكور، لو أن ثمة تعارض بين ما يضفيه البحث عن سر التضمين فى الآية، ومايلقيه التعبير بحرف الجر من ظلال، والذى أراه - وأحسب أن النفس تطمئن إليه - أن لا مشاحة فى إطلاق هذا المصطلح الذى ارتضاه أهل العلم مع الإعتناء والبحث - فى الوقت ذاته - عن سر التعبير بالحرف الذى تعدى إلى مجرور يصل إليه فعل آخر، وإلا فمن أين أتت هذه الدلالات على المعنى الزائد

(١) من أسرار حروف الجر، د. محمد الأمين ص ٣٠٣.
(٢) السابق ص ص٣٢٦.
(٣) السابق ص ٦٧.
(٤) السابق.

المشار إليه فى النص سالف الذكر، وفى حاشية الجمل تلت الشياطين : «أى قرأت، أو افترت وكذبت»[1].

على أن القول بعدم أهمية التضمين والعدول عنه إلى مجرد البحث عن أسرار حروف الجر، والاكتفاء بذلك، لتوهم أنهما يتعارضان، أو على حد قول البعض، لأن التضمين «لا يعدو أن يكون ضربا من البحث عن معنى يصح معه التركيب، لا كشفا عن أسرار الحرف»[2] يكتنفه كثير من الغموض، كما يلزم منه الوقوع فى التناقض، الأمر الذى نستشعره من هذا البعض فى أثناء كشفه عن أن «الاستعلاء هنا – يعنى فى آية البقرة – جار على سبيل التجوز باعتبار أن مانسب إلى سليمان وعهده، بمثابة تحميله أوزارا تسئ إلى ملكه، وتضر به وتشوه معالمه»[3]، ومقتضى كلامه هذا هو استعارة (على) لـ (فى)، بينما توحى عبارته فى موضع آخر وذلك إبان رده على ما جاء فى تقرير المجمع اللغوى القاضى« بأن التأويل فى الفعل يلجأ إليه حين لا يكون هناك حرف يستعار، أو يكون الحرف مما لا يستساغ بلاغة إجراء الاستعارة فيه»[4] بما هو على العكس من ذلك، فقد صرح بأن ما جاء فى قرار المجمع «منقوض بكثير من الشواهد التى قال البصريون فيها بالتضمين مع وجود حرف، إجراء الاستعارة فيه مستساغ ومعهود، من ذلك قوله تعالى: ﴿واتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمان . . . البقرة/ ١٠٢﴾»[5]، كما استأنس فى ذلك وعضد رأيه بما جاء فى البحر المحيط، فقد ساق عبارة أبي حيان التى عبر فيها عن رأى البصريين، والتى نص فيها على ذهابهم إلى أن «هذا من التضمين فى الفعل، ضُمِّنَ (تتقوَّل) فعديت بـ (على) لأن (تقوَّل) تعدى بها قال تعالى: ﴿ولو

---

(١) حاشية الجمل ٨٥/١.

(٢) من أسرار حروف الجر ص ٣٠٣.

(٣) السابق، ص ٦٨.

(٤) من أسرار حروف الجر ص ١٩، وينظر مجلة المجمع اللغوى القاهرى، ص ١٨٥. المجلد الأول.

(٥) من أسرار حروف الجر، ص ١٩.

تقول علينا . . . الحاقة/٤٤﴾»[1]، وبذا يكون الباحث قد ذكر في موضع واحد وفي آية واحدة لم يرَ فيها «ثمة حاجة إلى القول بتضمين الفعل معنى (تقوَّل)، ولا إلى القول بأن (على) بمعنى الظرفية»[2] . . . الاستعارة في الحرف تارة والتضمين في الفعل تارة أخرى، وعدم القول بهما اكتفاء بالبحث عن سر التعبير بحرف الاستعارة تارة ثالثة مما يوحي بالاضطراب، ويبعث على عدم الاطمئنان إلى ما توصل إليه من نتائج تغض الطرف عن لون تميزت به لغة البيان، وتفتقت عن الحديث به شقاشق البلغاء.

المواطن التي يجمل فيها التضمين في الفعل:

وعود إلى بدء نقول: إن ابن جنى وإن كان قد وقف على طريقتين يعدان – وبحق – من أهم طرق التضمين في الفعل ألا وهما:

(١) إذا كان الفعل الملفوظ في معنى آخر ملحوظ، وكان أحدهما يتعدى بحرف والآخر بآخر فيجاء مع الفعل المذكور بالحرف المعتاد مع ماهو في معناه «وذلك كقول الله – عز اسمه – ﴿أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم. . . البقرة/١٨٧﴾ وأنت لا تقول (رفثت إلى المرأة)، وإنما تقول (رفثت بها) أو (معها)، لكنه لما كان الرفث هنا بمعنى الإفضاء، وكنت تعدى أفضيت بـ (إلى) كقولك : (أفضيت إلى المرأة) جئت بـ (إلى) مع الرفث إيذانا وإشعاراً أنه بمعناه»[3]

(٢) عند الاكتفاء بذكر متعلق الفعل المحذوف، والمدلول عليه من خلال المعنى الذى طلبه السياق، واستدعاه المقام، ودلت عليه الحروف المذكورة التى تصلح الأفعال المقدرة أن تكون متعدية بها، كما في «قول الله سبحانه ﴿من أنصاري إلى الله . . . آل عمران/٥٢، الصف/١٤﴾، أى مع الله. . .لما كان معناه: من ينضاف في نصرتى إلى الله . . جاز لذلك أن تأتى (إلى)، وكذلك قوله

(١) السابق، ص ٢٠، عن البحر المحيط، لأبى حيان، ٣٢٦/١.
(٢) السابق ص ٦٧.
(٣) الخصائص لابن جنى ٣١٠/٢.

﴿هل لك إلى أن تزكى . . . النازعات/١٨﴾ . . . لما كان على هذا دعاء منه -ﷺ- صار تقديره : ادعوك وأرشدك إلى أن تزكى»[1]، وفى ذلك إشارة إلى أن فعل الإنهاء المفاد من (إلى) لما كان بمعنى المصاحبة، وإضافة أحد المشاركين إلى الآخر فى آية آل عمران والصف، وبمعنى الدعاء والإرشاد فى آية النازعات، تضمن معناهما، فصار المعنى فى الأول: من ينضاف فى نصرتى إلى الله، لأن الجار والمجرور «(إلى الله) من صلة أنصارى مضمنا معنى الإضافة كأنه قيل: من الذين يضيفون أنفسهم إلى الله ينصروننى كما ينصرنى»[2]، أو «مَن الذين يضيفون أنفسهم إلىّ فى نصرتى»[3]، كما صار المعنى فى الثانى: أدعوك[4]، وفيه يقول صاحب اللسان: «وأنت تقول هل لك فى كذا، لكن لما كان هذا دعاء منه -ﷺ- صار تقديره: أدعوك وأرشدك إلى أن تزكى»[5]، وفى الإملاء: «لما كان المعنى: أدعوك جاء بـ (إلى)»[6]، ولعله جعل الظرف متعلقا بمعنى الكلام، أو بمقدر يدل عليه.

(٣) وأوقفنا أهل العلم من خلال استعراضهم لحرف الاستعلاء فى قوله تعالى: ﴿واتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمان. . . البقرة/١٠٢﴾ على أن الأرسخ لدى جمهور البصريين فى تأدية المعنى، عندما يكون الفعل صالحا للتعدى بحرف الجر، ولكنه لا يصل بهذا الحرف فى الظاهر إلى ماوصل إليه. .

---

(١) السابق ٣١١/٢.
(٢) وذلك إذا تعلق الجار والمجرور بـ (أنصارى) أما إذا تعلق بمحذوف حال من الياء وهو مفعول به معنى فيكون المعنى حينئذ «من ينصرنى حال كونى ملتجئا إلى الله تعالى أو ذاهباً إلى الله» (ينظر الكشاف ، ٤٣٢/١، وروح المعانى ، ٢٧٩/٣).
(٣) روح المعانى ٢٧٩/٣.
(٤) وهذا أحد أوجه ثلاثة قيلت فى حمل معنى الآية عليها. الثانى: أنها بمعنى (فى) كما فى قوله تعالى: ﴿ليجمعنكم إلى يوم القيامة . . . النساء/ ٨٧ والأنعام/ ١٢﴾ (ينظر الإتقان للسيوطى ٥٣/١)، والثالث: على حذف القيد الذى تعلق بـ (إلى) أى هل لك رغبة أو حاجة إلى كذا. . (ينظر البحر المحيط ٤٢١/٨، وروح المعانى ٥١/٣٠ المجلد ١٦).
(٥) لسان العرب ١٢٠/١.
(٦) إملاء ما من به الرحمن لأبى البقاء العكبرى، ص ٥٧٦.

حمله على التضمين فى الفعل ما أمكن، حتى لو استسيغ بسبب ذلك بلاغة إجراء الاستعارة فى الحرف – على نحو ما أفضنا فيه القول – لكون ذلك أولى من حمله على التجوز فى الحرف أو التضمين فيه حسبما يرى المحققون، وعلى حد مانص على ذلك الإمام الزركشى وغيره.

أقول أن ابن جنى وغيره ممن تبنوا رأى البصريين فى التضمين، وإن كانوا قد وقفوا على بعضٍ من طرائق التضمين فى الفعل، فإن مجمع اللغة العربية بحديثه عن ضرورة أن توجد قرينة تدل على ملاحظة الفعل الأخر – المحذوف – يُؤمن معها اللبس، قد وضع – هو الآخر – أيدينا على كثير من الضوابط التى يمكن لنا من خلالها أن نتعرف على مواطن التضمين فى العربية بل وأن نتوسع فيها، وذلك بطريقة منضبطة، تكشف لنا عن حقيقة ماذهب إليه أهل البصرة من النحاة، وتحول فى نفس الوقت دون القول بالتضمين فى الحرف، أو أن ندخل فى الباب ماليس منه، ومن الصور التى عرض لها المجمع فى أثناء حديثه المستفيض عن التضمين ويمكن بالتالى إضافتها إلى ماسبق الإشارة إليه:

(٤) استعمال الفعل المتعدى بنفسه استعمال اللازم، أو بمعنى آخر دخول حرف الجر على ما أصله متعلق الفعل المذكور، ومثاله:

أ- دخول اللام على ما أصله المفعول: كقولنا فى الصلاة (سمع الله لمن حمده)، فالفعل فى الأصل متعد بنفسه ولكن تعدى بحرف (اللام) ليتضمن معنى فعل آخر، جاء فى قرار المجمع «أشهر القرائن وأكثرها ورودا، حرف الجر الذى يتعدى به الفعل، ولم يك من حقه أن يتعدى به، كاللام الداخلة على (من) فى قول المصلى (سمع الله لمن حمده)، فـ (سمع) ينصب ما فى معنى الكلام والصوت، بنفسه فضمن معنى (استجاب) فعدّى بـ (اللام).

ب – وكـ (عن) الداخلة على (أمره) فى قوله تعالى ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره . . . النور/٦٣﴾، لأن (يخالف) يصح أن يتعدى إلى الأمر بنفسه، فيقال (خالف أمر رئيسه)، ولكن لما ضمن فى الآية معنى (يخرجون)

و(ينفصلون) عدى بـ (عن)»[1]، والحق أن الفعل (خالف) كما يتعدى بنفسه فتقول (خالفت زيدا)، و(خالفت أمره) من غير احتياج إلى تعديته بالجار، فإنه كذلك يتعدى بـ (إلى) تقول (خالفت إلى كذا)، «وقولهم (هو يخالف إلى امرأة فلان): أى يأتيها إذا غاب عنها»[2]، لكن لأنه لايتعدى بـ (عن)، فقد جاء مضمنا لفعل آخر ذهب المجمع إلى تقديره بـ (يخرجون) أو(ينفصلون)، والزمخشرى إلى تقديره بـ (يصدرون)، والمعنى: «فليحذر الذين يصدرون عن أمره . . . عن طاعته ودينه»[3]، وغيرهما إلى تضمينه «معنى يميلون أو يعرضون أو يعدلون»[4]، أو (ينحرفون) أو (يزيغون)[5]، وكلها أفعال تتعدى بـ (عن)، ولا يستبعدها السياق، بل يحتملها ويشير إليها[6].

جـ - وقريب من هذا حرف الإلصاق فى مثل قول الله تعالى ﴿وتلك عاد جحدوا بآيات ربهم . . . هود/٥٩﴾، ذلك أن الأصل فى (جحد) أن يتعدى بنفسه، لكنه لما أجرى مجرى (كفر) عدّى بـ (الباء)، كما عدى (كفر) بنفسه فى قوله ﴿ألا أن عاد كفروا ربهم . . . هود/ ٦٠﴾ إجراء له مجرى (جحد)[7]، ولا يبعد أن يضمن فعل (جحد) معنى (كذب) لتعديه أيضا بالباء وبذا يكون هو الآخر قد عدى تعديته[8].

---

(١) مجلة المجمع الملكى ص ١٩٧، ١٩٨ المجلد الأول.
(٢) لسان العرب، لابن منظور، ١٢٣٩/٢.
(٣) الكشاف، للزمخشرى، ٧٩/٣.
(٤) الإشارة إلى الإيجاز، للعز بن عبد السلام ، ص ١٠٣.
(٥) البرهان، للزركشى، ٣٤٢/٣، وينظر، دراسات لأسلوب القرآن الكريم، د. عضمية، ٢٥٤/٢.
(٦) ونظيره ما اشتهر من قوله تعالى: ﴿ولا تعد عيناك عنهم. . . الكهف/١٢٨﴾ قال أبو عبيدة والأخفش : ولاتعدهم عيناك، لكن لما تضمن معنى (تنب) عدى بحرف الجر.
(٧) وقيل: (كفر) كـ (شكر) يعدى تارة بنفسه وتارة بحرف الجر (ينظر دراسات . . . لعضمية ٢٥٠/٢).
(٨) ينظر الإشارة للعز ١٠١، والعكبرى ٣٣٧، والجمل ٤٠٦/٢، ٥٧٧، والبحر المحيط ٢٣٥/٥.

د- وحرف الوعاء مثل قوله ﴿وأصلح لى فى ذريتى . . . الأحقاف/١٥﴾ فقد ضمن (أصلح) معنى (بارك) لأنه سأل أن يجعل ذريته موقعا للصلاح، ومظنة له، كأنه قال: هب لى الصلاح فى ذريتى فأوقعه أو اجعله فيهم، لأن أصلح يتعدى بنفسه بدليل قوله: ﴿وأصلحنا له زوجه. . . الأنبياء/٩٠﴾، وقوله : ﴿إن الله لا يصلح عمل المفسدين . . . يونس/٨١﴾[1].

هـ - وحرف الاستعلاء فى مثل قوله تعالى ﴿وأمطرنا عليهم مطرا . . . الأعراف/٨٤﴾ فقد «ضمن (أمطرنا) معنى (أرسلنا) فلذا عداه بـ (على) كقوله: ﴿فأمطرنا عليهم حجارة . . .الأنفال /٣٢﴾»[2]

و- وحرف الانتهاء فى مثل قوله سبحانه فى خطاب الله للوط عليه السلام ﴿وقضينا إليه ذلك الأمر . . . الحجر/٦٦﴾ وقوله : ﴿وقضينا إلى بنى إسرائيل فى الكتاب لتفسدن فى الأرض مرتين . . . الإسراء/٤﴾ لأن (قضى) التى تدور مادتها فى الأصل - على ما تحدثت به معاجم اللغة - حول معانى الحكم والفصل والإيجاب وبلوغ الشيء، تتعدى بنفسها إلى المفعول وذلك فى نحو قوله: ﴿وإذا قضى أمراً . . . البقرة/١١٧﴾ وقوله: ﴿هو الذى خلقكم من طين ثم قضى أجلا. . . الأنعام/٢﴾، وقوله ﴿ولكن ليقضى الله أمرا كان مفعولا . . . الأنفال/٤٢﴾، وقوله : ﴿ثم ليقضوا تفثهم . . . الحج/٢٩﴾، وقوله ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا . . . الأحزاب/٣٦﴾، وقوله: ﴿فلما قضى زيد منها وطرا. . . الأحزاب/٣٧﴾، وقوله: ﴿فيمسك التى قضى عليها الموت. . . الزمر/٤٢﴾، وقوله: ﴿فقضاهن سبع سموات . . . فصلت/١٢﴾، يعنى أحكم خلقهن . . . الخ.

لكن لما ضمن الفعل فى آيتى الإسراء والحجر معنى الإيحاء والإنفاذ تعدى بـ (إلى)[3] والمعنى فى ﴿وقضينا إلى بنى إسرائيل . . .﴾ «وأوحينا إليهم

---

(١) ينظر دراسات .. . لعضمية ٢٦٠/٢، والبحر المحيط ٦١/٨، والكشاف ٥٢١/٣.
(٢) البحر المحيط لأبى حيان ٣٣٥/٤.
(٣) ينظر السابق ٤٦١/٥، ٨/٦.

وحيا مقتضيا، أى مقطوعا مبتوتا بأنهم يفسدون فى الأرض لا محالة» هكذا نص عليه العلامة الزمخشرى[1]، وفى معناه يشير الرازى إلى أن «(وقضينا) أى أعلمناهم وأخبرناهم بذلك، وأوحينا إليهم، ولفظ (إلى) صلة للإيحاء، لأن معنى (قضينا) أوحينا إليهم بذلك»[2]، ونظيره فى آية الحجر، وفيها يقول صاحب الكشاف: «عدى (قضينا) بـ (إلى) لأنه ضمن معنى أوحينا كأنه قيل: أوحينا إليه مقضيا مبتوتا ﴿أن دابر هؤلاء مقطوع مصبحين﴾»[3].

ز- وحرف الابتداء فى قوله ﴿وما جعل أزواجكم اللائى تظاهرون منهن أمهاتكم . . . الأحزاب/٤﴾، ونظيره فى آيتى المجادلة الثانية والثالثة، فقد عدى الفعل (تظاهرون)، و(يظاهرون) «بـ (من) مع أنه يتعدى بنفسه، لتضمنه معنى التباعد ونحوه مما فيه معنى المجانبة، ويتعدى بـ (من)»[4]، ذلك أن العرب «كانوا إذا ظاهروا المرأة تجنبوها كما يتجنبون المطلقة ويحترزون منها، فكان قوله (ظاهر من امرأته) أى بعد واحترز منها، كما قيل (آلى من امرأته)، لما ضمن معنى التباعد عدى بـ(من)»[5]، وفى إجمال هذه الصور التى استعمل الفعل المتعدى بنفسه فيها استعمال اللازم، يذكر ابن هشام ضمن الأمور التى لا يكون الفعل معها إلا قاصرا «أن يضمن معنى فعل قاصر نحو قوله تعالى ﴿ولا تعد عيناك عنهم . . . الكهف/٢٨﴾، ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره.. . . النور/٦٣﴾، ﴿أذاعوا به .. . . النساء/٨٣﴾، و﴿أصلح لى فى ذريتى. . . الأحقاف/١٥﴾، ﴿لا يسَّمَّعون إلى الملأ الأعلى . . . الصافات/٨﴾، وقولهم (سمع الله لمن حمده) وقوله: (يجرح فى عراقيبها نصلى)، فإنها ضمنت معنى (ولا تنبُ)، و(يخرجون)، و(تحدثوا) (وبارك)، (ولايصغون)، و(استجاب)، و(يعث أو يفسد)»[6].

---

(١) الكشاف ٤٣٨/٢.

(٢) التفسير الكبير للفخر الرازى ١٥٥/٢٠.

(٣) الكشاف ٣٩٥/٢.

(٤) روح المعانى ٢٢١/٢١ المجلد ١٢.

(٥) لسان العرب، لابن منظور ٢٧٧٠/٤.

(٦) مغنى اللبيب لابن هشام بحاشية الأمير ١١٦/٢، وينظر المغنى بحاشية الدسوقى ٢١٠/٢.

(٥) وقريب من هذه الصورة وصول الفعل الرافع المتصل، إلى الضمير المجرور، وهما لشخص واحد، كما فى قوله سبحانه على لسان رسوله فى خطاب زيد بن حارثة، وقد أذاه استعلاء امرأته زينب بنت جحش، وهم بطلاقها: ﴿وإذ تقول للذى أنعم الله عليه وأنعمت عليه أمسك عليك زوجك. . . الأحزاب/٣٧﴾، ذلك أن الأصل فى الفعل (أمسك) أن يتعدى بنفسه، وفى التنزيل ﴿ويمسك السماء أن تقع على الأرض إلا بإذنه. . . الحج/٦٥﴾. ﴿إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا . . . فاطر/٤١﴾، ﴿أمّن هذا الذى يرزقكم إن أمسك رزقه . . . الملك/٢١﴾، وهى فى مجموعها تعنى الحفظ والمنع، وتعديها فى آية الأحزاب بحرف الاستعلاء لتضمنها معنى الحبس، وإنما يكمن سر التعبير به، فى الإعلان والإفصاح عما يعانيه زيد ويحس به من وطأة تعاليها عليه، «فهو كقوله: (هون عليك ودع عنك نهباً صيح فى حجراته)، وذكروا فى مثل هذا التركيب أن (على)، و(عن) اسمان ولا يجوز أن يكونا حرفين لامتناع (فكّر فيك) و (أعين بك)، بل هذا مما تكون فيه النفس، أى فكر فى نفسك وأعْين بنفسك، والحق - على نحو ما ذكر الآلوسى - جواز ذلك التركيب مع حرفية (على)، و(عن)»[1]

(٦) ومن صور التضمين التى أقرها المجمع مراعيا فيها وجود القرينة الدالة على ملاحظة الفعل الآخر، والتى معها وبها يؤمن اللبس. . .«المفعول لفعل أصله أن يتعدى بحرف جر، فعدى بنفسه، لتضمنه معنى فعل آخر يتعدى بنفسه، كقوله تعالى: ﴿فحملته فانتبذت به مكانا قصيا . . . مريم/٢٢﴾، فإن (انتبذت) ضمن معنى (أتت) فنصب (مكانا)»[2] فى إشارة منه إلى ماهو على العكس من الصورة السابقة، وهذه الصورة يتم فيها هذه المرة تعدى الفعل الذى الأصل فيه أن يصل إلى المفعول بنفسه. . بحرف مناسب لفعل آخر تضمنه الفعل المذكور.

(٧) و«المفعول لفعل قاصر لا يتعدى مطلقا، فضمن معنى فعل متعدٍ

(١) روح المعانى للألوسى ٣٦/٢٢، ٣٧ المجلد ١٢.
(٢) مجلة المجمع الملكى ص ١٩٧، ١٩٨ المجلد الأول

بنفسه، نحو ﴿سفه نفسه . . . البقرة/١٣٠﴾ ضمن (سفه) معنى (أهلك)»[١]، هكذا نص عليه قرار المجمع، والحق أن ذلك إنما يتأتى على رأى أبى عبيدة والقائلين معه بلزوم الفعل (سفه)، كالزجاج وغيره، قال أبو عبيدة: «معنى (سفه نفسه) أهلك نفسه وأوبقها»[٢]، وقال الزجاج: «القول الجيد عندى فى هذا أن (سفه) فى موضع (جهل)»[٣]، وفى الحديث (إنما البغى من سفه الحق) : أى من جهله، ويقال: (سفه فلان رأيه) إذا جهله، وكان رأيه مضطربا لا استقامة له، وهذا يعنى أن الفعل (سفه) قد ضمن معنى (جهل) لينضاف إلى معنى الاستخفاف والامتهان، معنى الجهل، فتؤدى الكلمة بسبب التضمين مؤدى كلمتين، وعليه يكون معنى الآية الكريمة: ومن يرغب عن ملة إبراهيم ويعدل عنها إلا من جهل نفسه لخفةعقله، وعدم تفكيره، فعدى كما عدى، هكذا أفاده الزجاج والزمخشرى[٤]، ومما يقوى من قولهما. . . «الحديث الثابت المرفوع حين سئل النبى -ﷺ- عن الكبر، فقال: (الكبر أن تسفه الحق، وتغمط الناس) فجعل (سفه) واقعا معناه: أن تجهل الحق فلا تراه حقا)[٥]»[٦].

---

(١) مجلة المجمع الملكى ص ١٩٨ المجلد الأول. (٢) لسان العرب ٢٠٣٣/٣.

(٣) السابق، ومعانى القرآن للزجاج ١٩٠/١.

(٤) ومفاد كلامهما: أن الفعل (سفه) ضمن معنى الامتهان والاستخفاف بالحق، وألا يراه على ماهو عليه من الرجحان والرزانة، والمعنى فى الآية: إلا من (امتهنها واستخف بها) (ينظر الكشاف ٣١٢/١، وينظر معانى القرآن للزجاج ١٩٠/١).

(٥) لسان العرب ٢٠٣٣/٣.

(٦) وفى توجيه النصب فى مثل هذا الفعل من الأفعال القاصرة، على غير التضمين:-

أ- يذكر الكسائى والفراء أن (نفسه) منصوب على التفسير، أى التمييز، وحجتهما فى ذلك أن التفسير فى النكرات أكثر نحو: (طبت به نفسا)، و(قررت به عينا) أراد أن قولهم . . .(طبت به نفسا) معناه طابت نفسى به، فلما حول الفعل إلى صاحب النفس خرجت النفس مفسرة (لسان العرب ٢٠٣٣/٣ بتصرف)، ليدل - على نحو ما ذكر الفراء فى توجيه آية البقرة - على أن السفه فيه، وكان حكمه أن يقول (سفه زيد نفسا) لأن المفسر لا يكون إلا نكرة، ولكنه ترك على إضافته (سفهت نفس زيد) ونصب كنصب النكرة تشبيها بها، ولا يجوز عنده تقديمه، لأن المفسر لا يتقدم، ومثله قولهم: (ضقت به ذرعا) و(طبت به نفسا) والمعنى : ضاق ذرعى به، وطابت نفسى به (السابق بتصرف).

ب- بيد أن البصريين أنكروا هذا الرأى وقالوا أن المفسرات نكرات، ولا يجوز أن تجعل المعارف نكرات، وذكروا أن قولهم: (سفه نفسه وحلمه) و(غبن رأيه) و(بطر عيشه) و(ألم بطنه) و(وفق أو رشد أمره) الأصل فيه (سفهت نفس زيد) و (سفه حلمه)

(٨) ويلحق بتعدية الفعل الذى الأصل فيه ألا يتعدى مطلقا لا بنفسه ولا بغيره، إلى المفعول به، لتضمنه معنى فعل آخر يتعدى إلى المفعول: (رحُب) و(طلع) بضم عين الكلمة فى مثل قولهم: (رحبتكم الطاعة)[١]، و(إن بشرا طلع اليمن) أى قصدها من (نجد) هكذا ورد فى الحديث ونص عليه السيوطى فى مزهره[٢]، فإن الفعلين هنا لازمان، لا يصلان فى الأصل بنفسيهما، ولابغيرههما إلى المفعول به، ولكنهما لما تضمنا معنى (وسع) و(بلغ) نصبا مفعولا به، هو فى الأول كاف الخطاب، ومعناه على ذلك (وسعتكم الطاعة) ونظيره (وسعتكم الدار) أى اتسعت لكم، وفى الثانى (اليمن)[٣].

وفى كشف ابن هشام عن الأمور التى يتعدى بها الفعل القاصر يشير - رحمه الله - فى كتابه (المغنى) إلى أن من بين هذه الأمور: (التضمين)، ويقول معللا: «فلذلك عدى (رحب) و(طلع) إلى مفعول، لما تضمنا معنى(وسع) و(بلغ)»[٤]، والحق أن هذا الأمر ليس على إطلاقه «لأن (فعُل) المضموم العين ليس متعديا عند النحويين، إلا أن أبا على الفارسى حكى أن هذيلا تعديه بها، إذا كان قابلا للتعدى بمعناه، كقول الشاعر: (ولم تبصُر العين إلا كلابا) بفتح تاء (تبصر)، وضم صادها، مع أن (بَصُر) لا يتعدى إلا

= و(رشد ووفق أمره) فلما حول الفعل إلى الرجل انتصب مابعده بوقوع الفعل عليه، لأنه صار فى معنى (سفّه نفسه) بالتشديد، وعليه فإن قوله-ﷻ- : (إلا من سفه الحق) معناه: إلا من سفّه الحق.

ج- ووجه بعضهم الآية على نزع الخافض، والمعنى (إلا من سفه فى نفسه)، أى صار سفيها، إلا أن (فى) حذفت (السابق بتصرف). . ..واعترض الجميع أبو حيان قائلا: «إن التضمين والنصب بنزع الخافض لا ينقاسان. وإن التشبيه بالمفعول به مخصوص عند الجمهور بالصفة . . .وإن البصريين منعوا مجئ التمييز معرفة، فالحق الذى لاينبغى أن يتعدى، القول بالتعدى»(روح المعانى ٦١٠/١، والبحر المحيط ٣٩٤/١).

(١) والأصل فيه قول بعضهم - هو نصر بن سيار عامل بنى أمية على خراسان-: (أرحبكم الدخول فى طاعة ابن الكرمانى؟) أى أوسعكم، فعدى (فعل) على الرغم من أنها ليست متعدية عند جمهور النحويين.

(٢) ينظر المزهر فى علوم اللغة لجلال الدين السيوطى ٣٧/٢.

(٣) ينظر مغنى اللبيب لابن هشام بحاشية الأمير ١١٦/٢، وحاشية السيد عليه ٢١٣/٢، والنحو الوافى ١٧٠/٢، ١٧١.

(٤) ينظر مغنى اللبيب لابن هشام ١١٨/٢.

بالباء نحو ﴿فبصرت به عن جنب . . . القصص/١١﴾، ومعنى كلامه أن هذيلا تضمن (رحُب) معنى (وسع) فتعديه بنفسه، ولكن جمهرة العرب لا تعديها[١]»[٢].

(٩) ومن الصور القريبة مما سبق، وصول الفعل الذى لا يتعدى فى الأصل إلا بحرف الجر . . . إلى المفعول به، بنفسه، كما فى قوله الله - جل وعلا-: ﴿وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم. . . البقرة /٢٢٧﴾، وقوله: ﴿ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله . . . البقرة /٢٣٥﴾، فقد عدى الفعل (عزم) إلى مفعوله بصورة مباشرة، والأصل فيه أن يعدى بحرف الاستعلاء، يقال: «(عزم على الأمر) . . . أراد فعله، . . . و(عزم عليه ليفعلن) : أقسم، و(عزمت عليك) أى أمرتك أمرا جدا»[٣] حتى يتضمن الفعل المذكور فى الآيات الكريمة من سورة البقرة معنى الفعل (نوى)، وذلك لتعلق المواضع التى وردت فيها هذه الكلمة ببواطن النفوس ونواياها، وها نحن أولاء واجدون أن المعنى فى الآية الأولى حديثا عن الذين يؤلون من نسائهم . . . «﴿وإن عزموا الطلاق﴾ أى صمموا قصده بأن لم يفيئوا واستمروا على الإيلاء ﴿فإن الله سميع﴾ لإيلائهم الذى صار منهم طلاقا بائنا بمضى العدة ﴿عليم﴾ بغرضهم من هذا الإيلاء، فيجازيهم على وفق نياتهم»[٤] . . . ، وفى الثانية حديثا عن التعريض بنكاح المتوفى عنه زوجها قبل انقضاء عدتها: ﴿ولا تعزموا عقدة النكاح . . . البقرة/٢٣٥﴾، «أى لا تقصدوا قصدا جازما عقد (عقدة النكاح)، وفى النهى عن مقدمة الشئ نهى عن الشئ على وجه أبلغ، وصح تعلق النهى به لأنه من الأفعال الباطنة الداخلة تحت الاختيار، ولذا يثاب

(١) مجلة المجمع اللغوى ، ص ١٩٧ المجلد الأول.
(٢) وبناء على ما سبق فإنه لا صحة لما ذكره صاحب المغنى من أنه لم يرد على هذه الصيغة متعديا إلا (رحب) و(طلع) (المغنى ١١٦/٢)، ولا لما جاء فى الصحاح من أنه لم يجئ فى الصحيح (فعل) بضم العين متعديا غير هذا - يعنى (رحب) (ينظر اللسان ١٦٠٦/٣)، إذ ذاك الحصر والتحديد مدفوعان بمثل (بصر) على ما مر بنا.
(٣) لسان العرب لابن منظور ٢٩٣٢/٤.
(٤) روح المعانى للآلوسى ١٩٥/٢.

على النية»[1].

(١٠) وتضمين الفعل الذى يتعدى فى الأصل بحرف جر، معنى فعل آخر يصل إلى ما بعده بحرف جر مغاير، من نحو ما جاء فى قوله تعالى ﴿وقد أحسن بى . . . يوسف/١٠٠﴾، حيث ضمن الفعل (أحسن) الذى الأصل فيه – كما جاء فى البحر – أن يتعدى بـ (إلى) أو (اللام) كما فى قوله تعالى: ﴿وأحسن كما أحسن الله إليك . . . القصص/٧٧﴾[2] . . .معنى (لطف) التى تتعدى بها ففى الأساس «لطفت بفلان: رفقت به، وأنا ألطف به: إذا أريته مودة ورفقاً فى المعاملة، وهو لطيف بهذا الأمر: رفيق بمداراته، والله لطيف بعباده. . . وقد لطف بهم، صار لطيفا، وألطفه بكذا: أتحفه وبره . . . وتلطفت بفلان: احتلت له حتى اطلعت على أسراره»[3]، وعليه المعول، ولا صحة لما ذكره بعضهم من عدم تعدية (لطف) بالباء زعما منه أنه لا يتعدى إلا باللام، كما لا صحة لما ذهب إليه آخرون[4] إلى أن معنى (لطف) وأحسن واحد، ذلك أن «المعجمات مجمعة على اختلاف المعنيين، وإن تقاربا، ولم يصرح معجم منها فى مادة الإحسان بمعنى اللطف ولا العكس، حتى الأساس المميز بين الحقيقة والمجاز، بل صرحوا بأن معنى اللطف الوضعى هو صغر الجسم ودقته، وعدم الجفاء والضخامة، وإنه قد يخرج إلى معنى مجازى هو الرفق، وغاية ما فى زعمهم أن صاحب القاموس عند شرح اسم الله (اللطيف) وقعت له عرضا كلمة (المحسن) حيث يقول: (واللطيف: البر بعباده، المحسن إلى خلقه، بإيصال المنافع إليهم برفق ولطف، أو العالم بخفايا الأمور ودقائقها) فظاهر من كلامه أن الشرح يدور حول معنى الرفق فى الإحسان، واللطف فيه. والحق أن المناسبة اشتدت بينهما حتى أشبها المتماثلين، وأنهما يجمعهما جنس قريب هو (عُنى به)»[5].

---

(١) السابق ٢٢٨/٢.

(٢) ينظر البحر ٣٤٨/٥، وروح المعانى للآلوسى ٨٥/١٣ المجلد الثامن.

(٣) أساس البلاغة ٣٤٢/٢.

(٤) منهم الدسوقى والأمير فى حاشيتيهما على المغنى.

(٥) مجلة المجمع الملكى ص ١٩٦، ١٧٩ المجلد الأول.

(١١) ومن صوره تعلق الجار والمجرور بالفعل الوصفى المدلول عليه بالاسم، وقد أشار إلى هذه النوع من التضمين كثير من أهل العلم منهم السعد التفتازانى وصاحب الكليات تعليقا على قول الله تعالى: ﴿وهو الله فى السموات وفى الأرض . . . الأنعام/٣﴾ حيث ذكروا أن الجار والمجرور لا يجوز تعلقه بلفظ الجلالة لكونه اسما لاصفة، فشبه الجملة على ذلك متعلق بالمعنى الوضعى الذى تضمنه الاسم الجليل كما فى قوله: (هو حاتم فى طئ) على تضمين معنى الجواد[١] ، وعليه، فإن المعنى المعتبر فى الآية الكريمة يمكن أن يكون هو المأخوذ من أصل اشتقاق الاسم الكريم أى (المعبود) أو ما اشتهر به الاسم من صفات الكمال مع ملاحظة المقام الذى يقتضيه منها أو مايدل عليه التركيب الحصرى لتعريف طرفى الإسناد فيه من التوحد والتفرد بالألوهية، أو ما تقرر لدى الكل من إطلاق هذا الاسم عليه تعالى خاصة. فكأنه قيل: وهو المعبود فيهما، أو هو المالك والمتصرف والمدبر فيهما، أو وهو المتوحد بالألوهية فيهما، أو وهو الذى يقال له (الله) فيهما لا يشرك به أحد فى هذا الإسم، والتضمين هنا يعنى ملاحظة أحد هذه المعانى المذكورة فى ضمن ذلك الاسم الجليل، ونظيره ما جاء فى قوله سبحانه :﴿وهو الذى فى السماء إله وفى الأرض إله . . . الزخرف/٨٤﴾[٢].

(١٢) وعن بعض صور التضمين من غير ماذكرنا يقول ابن هشام: «ويختص التضمين عن غيره من المعديات بأنه قد ينقل الفعل إلى أكثر من درجة فلذلك عدى (ألوت) بقصر الهمزة بمعنى (قصرت) إلى مفعولين بعد ما كان قاصرا، وذلك فى قولهم (لا آلوك نصحا) و(لا آلوك جهدا) لما ضمن معنى : لا أمنعك . . . ومنه قوله تعالى: ﴿لا يألونكم خبالا . . . آل عمران/١١٨﴾»[٣] فى إشارة منه إلى بعض استعمالات الكلمة المضمنة فى اللغة،

---

(١) ينظر السعد على الكشاف، والكليات لأبى البقاء الكفوى ص ١٠٨، وروح المعانى ١٢٩/٧ المجلد الخامس.

(٢) ينظر روح المعانى ١٢٩/٧ المجلد الخامس، ١٦٣/٢٥ المجلد الرابع عشر.

(٣) المغنى لابن هشام ١١٨/٢.

يقول جار الله فى أصل هذا الفعل، ومعناه قبل التضمين وبعده: «يقال : ألا فى الأمر يألو: إذا قصر فيه، ثم استعمل معدى إلى مفعولين فى قولهم: لا ألوك نصحا ولا ألوك جهدا، على التضمين، والمعنى: لا أمنعك نصحا ولا أنقصكه»[1]، وفى اللسان «ألا، يألو، ألْوا، وألوًّا . . . قصر وأبطأ . . . قال الأصمعى: يقال ما ألْوت جَهْداً أى لم أدع جَهْدا، قال: والعامة تقول: (ما آلوك جهدا) وهو خطأ . . . ابن الأعرابى فى قوله - عز وجل -: ﴿لا يألونكم خبالا . . . آل عمران/١١٨﴾ أى لا يقصرون فى فسادكم، وفى الحديث : (ما من والٍ إلا له بطانتان: بطانة تأمره بالمعروف وتناه عن المنكر، وبطانة لا تألوه خبالا) أى لاتقصر فى إفساد حاله، وفى حديث زواج على - عليه السلام - قال النبى ﷺ لفاطمة عليها السلام: ما يبكيك فما ألوتك ونفْسى، وقد أصبت لك خير أهلى، أى ما قصرت فى أمرك وأمرى، حيث اخترت لك عليا زوجا»[2]، وفيه أيضا ما أفاده الزمخشرى من تضمين الفعل (ألا) معنى (أدع) و(أمنع) و(أنقص) وهى وما جاء على شاكلتها من معان مما تتعدى إلى مفعولين. . . خلافا للفعل ذاته قبل التضمين فإنه لايتعدى بنفسه إلى غير فاعله.

(١٣) وقد يصل الفعل المضمن إلى المفعول الثانى بعد أن كان قاصرا على مفعول واحد، كما فى قوله سبحانه: ﴿ووصينا الإنسان بوالديه إحسانا . . . الأحقاف/١٥﴾، فقد قيل : ضمن ﴿وصينا﴾ معنى (ألزمنا)، فتعدى لاثنين، الثانى ﴿إحسانا﴾، وقيل منصوب على المصدر على تضمين ﴿وصينا﴾ معنى (أحسنا) أى (أحسنا بالوصية للإنسان بوالديه إحسانا) وقيل غير ذلك[3]، ونظيره الفعل فى قوله - عز اسمه - ﴿وتركهم فى ظلمات لا يبصرون . . . البقرة/١٧﴾، فقد ذكر العكبرى أن «﴿تركهم﴾ ها هنا يتعدى إلى مفعولين، لأن المعنى: (صيرهم) وليس المراد به الترك الذى هو الإهمال، فعلى هذا يجوز أن يكون

---

(١) الكشاف للزمخشرى ٤٥٨/١، وينظر البحر المحيط ٣٨/٣، ٣٩، والعكبرى ١٥٤ .

(٢) لسان العرب لابن منظور ١١٧/١ .

(٣)ينظر دراسات لأسلوب القرآن الكريم، دكتور عضيمة ٣١٩/٢، وينظر البحر المحيط ٦٠/٨، والعكبرى ص ٥٣٠، وروح المعانى ٢٧/٢٦ المجلد الرابع عشر.

المفعول الثانى ﴿فى ظلمات﴾ . . . ، ويكون ﴿لا يبصرون﴾ حالا ، ويجوز أن يكون ﴿لا يبصرون﴾ هو المفعول الثانى، و﴿فى ظلمات﴾ ظرف يتعلق بـ ﴿تركهم﴾ أو بـ ﴿يبصرون﴾»[1] ، يريد أنه فى حال عدم حمل المعنى على الصيرورة التى تضمنها الفعل (ترك) لا يكون ثمة تعدية إلى غير الفاعل.

وأوضح منهما ما جاء فى قوله جل وعلا ﴿وما يفعلوا من خير فلن يكفروه . . . آل عمران/١١٥﴾، وفى استكناه ما فى الفعل ﴿يكفروه﴾ من تضمين، يقول جار الله «إن قلت: لم عدى إلى مفعولين و(شكر) و(كفر) لا يتعديان إلا إلى واحد، تقول: (شكر النعمة وكفرها) ؟ قلت: ضمن معنى (الحرمان) فكأنه قيل: فلن تحرموه، بمعنى فلن تحرموا جزاءه»[2] ، ذلك أن معناه قبل البناء للمجهول: فلن يحرمكم الله ثوابه، فكاف الخطاب فى مِوقع المفعول الأول، وثوابه مفعول ثانٍ.

(١٤) واستكمالا للحديث عن نقل الفعل إلى أكثر من درجة بسبب تضمينه فعلا آخر، يفيد ابن هشام أنه لذلك «عدى (أخبر) و(خبّر) و(حدّث) و(أنبأ) و(نبّأ) إلى ثلاثة لما ضمنت معنى (أعلم) و(أرى)، بعدما كانت متعدية إلى واحد بنفسها، وإلى آخر بالجار نحو ﴿أنبئهم بأسمائهم، فلما أنبأهم بأسمائهم . . . البقرة/٣٣﴾، ﴿نبئونى بعلم . . . الأنعام/١٤٣﴾»[3] ومن شواهد ذلك فى العربية قول الشاعر:

نُبِّئت زرعةَ والسفاهةُ كاسْمِها ... يُهدى إلىَّ غرائبَ الأشعارِ

وقوله: وما عليكِ إذا أخبرتنى دَنِفا ... وغاب بعلُك يوما أن تَعُودِينى

وقوله: أو منَعتم ما تُسْألون فَمَن ... حُدِّثتُموه علَينا والولاءُ؟

وقوله: وأنبئتُ قيسا ولم أبْلُهُ ... كما زعموا خيرَ أهلِ اليمن

وقوله: وخُبِّرتُ سوداءَ الغميم مريضة ... فأقبلتُ من أهلى بمصر أعودُها

---

(١) العكبرى ص٢٨ ، وينظر دراسات لأسلوب القرآن الكريم، د/ عضيمة ٣٦٣/٢ .

(٢) الكشاف ٤٥٦/١ ، وينظر البحر المحيط ٣٦/٣ ، وحاشية الجمل ٣٠٦/١ ، والمغنى ١٩٣/٢ .

(٣) المغنى ١١٨/٢ ، وينظر البحر المحيط ٢٩٠/٨ .

فقد تعدت الأفعال (نبّأ)و (أخبر) و(حدّث) و(أنبأ) و(خبّر) على الترتيب إلى ثلاثة مفاعيل لتضمنها معنى (أعلم) و(أرى) اللتان دخلت عليهما وتقدمتهما همزة النقل، وفى هذا يقول ابن مالك:

وكـ (أرى) السابق (نبّأ) (أخبرا)   (حدّث) (أنبأ)، كذا (خبّرا)(١)

(١٥) ومما هو على العكس مما سبق، وصول الفعل إلى الثانى بحرف جر، بعد أن كان متعديا بنفسه إلى مفعولين، كقول الله تعالى – فيما اشتهر القول فيه بالتضمين–: ﴿وزوجناهم بحور عين . . . الدخان/٥٤، والطور/٢٠﴾، فـ (زوج) يتعدى بنفسه إلى المفعولين بدليل ما جاء فى قول الله سبحانه: ﴿فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها . . . الأحزاب /٣٧﴾ لكنه عدى إلى الثانى فى آية الدخان والطور بالباء لتضمنه معنى (قرناهم)(٢).

وتمثل هذه الصور جميعها أهم صور التضمين التى عرفت بالعربية، وقد جئ بها هنا على سبيل التمثيل وإنما لم نقصد من سردها الحصر، أولا: لأن طرق التضمين فى الفعل أكثر من أن تحصى(٣)، وثانيا: لأن الغرض من ذكر هذه الصور – فيما نحن بصدد الحديث عنه – هو الوقوف وحسب، على الفروق الدقيقة التى يمكن من خلالها أن نميز بين موجبات التأويل فى الفعل وموجباته فى الحرف، وما أشرنا إليه هنا كافٍ فى تحقيق ذاك الغرض.

---

(١) ينظر شرح ابن عقيل ص ١٢٤، ١٢٥.

(٢) ينظر حاشية الجمل ٤/٢١٥.

(٣) وقد ذكر الإنبابى نقلا عن الشهاب فى حاشيته على البيضاوى بعد أن أوضح أن من الطرق ما يجعل فيه المذكور أصلا والمحذوف حالا، وما يجعل المحذوف أصلا والمذكور مفعولا أو حالا . . . أن طرق التضمين لا تنحصر فيما ذكر ثم راح ينقل عنه قوله: «ألا ترى إلى جعلهم التضمين فى قوله تعالى: ﴿الرفث إلى نسائكم . . . البقرة/١٨٧﴾ الرفث والإفضاء إلى نسائكم بعطف المحذوف على المذكور، ومن تتبع موارد الاستعمال وجد له طرقا كثيرة وقد ذكرنا طرفا منها فى كتابنا طراز المجالس أ.هـ منها أن يكون المذكور فاعلا للمحذوف كما فى قوله: (ينهون عن أكل وعن شرب) أى يصدر تناهيهم كما فى شروح الكشاف، ومنها أن تكون متعلقا به بواسطة حرف جر كما فى قوله تعالى: ﴿إذا اكتالوا على الناس . . . المطففين/٢﴾ أى تحكموا فى الاكتيال، كما قدره الرضى، ومنها أن يقدر المحذوف صفة للمذكور كما فى قوله تعالى: ﴿ورسولا إلى بنى إسرائل أنى قد جئتكم . . . آل عمران/ ٤٩﴾ أى رسولا ناطقاً بأنى قد جئتكم .كذا ذكره الشهاب فى كتابه المذكور (ينظر حاشية الإنبابى على رسالة الصبان فى علم البيان ص ٢٠٥).

المبحث الثالث

التضمين البياني والنحوي

تبدو وجهة نظر البيانيين فى الوقوف على ماهية التضمين والتعرف على حقيقة أمره، فيما عرض له السيد الشريف فى حاشيته على الكشاف وذلك أثناء تفسيره لقول الله تعالى: ﴿ الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون . . . البقرة /٣﴾ حيث قال: «والتضمين: أن يقصد بلفظ معناه الحقيقى، ويلاحظ معه معنى فعل آخر يناسبه ويدل عليه بذكر شئ من متعلقاته، كقولك: أحمد إليك فلاناً، لاحظت فيه مع الحمد معنى الانتهاء، ودللت عليه بذكر صلته أعنى (إلى) ؛ أى أنهى حمده إليك، وفائدة التضمين: إعطاء مجموع المعنيين، فالفعلان مقصودان معاً قصداً وتبعاً، قال المصنف: من شأنهم أنهم يضمنون الفعل معنى فعل آخر فيجرونه مجراه، فيقولون: هيجنى شوقاً، معدى إلى مفعولين بنفسه، وإن كان هو يتعدى إلى الثانى بـ (إلى) يقال: هيجه إلى كذا لتضمنه معنى ذكر»[1] . . . وبمقارنة ما ذكره السيد فيما يمثل وجهة نظر البيانيين ملاحظ معه معنى فعل آخر مدلول عليه بالمخالفة فى التعدى أو اللزوم، وأنه مستعمل فى معناه الحقيقى، وفى معنى ما تضمنه، وأن الغرض من التضمين لدى الكافة هو إفادة كلا المعنيين مع ماذكره ابن هشام حين أوضح أنهم «قد يشربون لفظا معنى لفظ فيعطونه حكمه، ويسمى ذلك تضميناً، وفائدته أن تؤدى كلمة مؤدى كلمتين»[2] . . . نرمق من خلال عبارتيهما أن الفعل عند كل من النحاة والبيانيين فى الفعل – المذكور والمتروك – لكن إذا كان الأمر كذلك فما حقيقة ما أثير من أن اللفظ إذا كان متضمناً المعنيين معاً كان جمعاً بين الحقيقة والمجاز، وفى ذلك – بالطبع – ما يعكر على البيانيين قبوله جملة وتفصيلاً لرفضهم أن تكون الكلمة حقيقة ومجازا فى آن واحد، لما هو معلوم لديهم وفى أعرافهم من أن قرينة المجاز مانعة من إرادة المعنى الحقيقى، خلافاً للمعربين الذين يبررون لمذهبهم ويرون أن «الجمع المذكور إنما يتأتى

---

(١) حاشية السيد على الكشاف ١٢٦/١ .

(٢) مغنى اللبيب لابن هشام، ١٩٣/٢ .

على قول الأصوليين: إن قرينة المجاز لا يشترط أن تكون مانعة»[1] مما يعنى أن ثمة تضميناً بيانياً لا يتفق والتضمين النحوى؟

إن الإجابة على هذا الإشكال تستوجب أن نلم برأى كل من النحويين والبيانيين، ونعرض لهما بشئ من التفصيل حتى نطّلع على حقيقة ومدى الخلاف الذى وقع بين جمهور النحاة من البصريين وبين البيانيين لنقف على إثر ذلك على منشأ هذا الخلاف والسبب فيه، وذلك بعد أن وضح لنا أن ما قال به الكوفيون فيما يتعلق بأمر التضمين فى الحروف وجعله على إطلاقه، يصيبه كثير من العلل التى تزيد من ضعفه، وأن الأفضل فى الحروف أن تبقى على معانيها التى وضعت لها فى الأصل ما أمكن ذلك.

والذى يجب أن ننوه إليه هنا هو أن التضمين فى الأفعال وكذا ما يقوم مقامها، يعطى من الدلائل- فضلا عن بعده عن التكلف - ما لايعطيه التضمين فى الحرف لذا كان لدى جمهرة البصريين هو الأيسر والأولى بالقبول، ذلك أن الحروف مبان فارغة من المعانى المحددة، لذا فإن الغموض يكتنفها ويحيط بها من كل جانب . . . بينا الأفعال تدل على معانيها بصيغتها فى كثير من الأحيان، لأجل ذلك كان من السهل لحظ التضمين فيها إذا خرجت عن معانيها الأصلية، أو بدا الاتساع فى معانيها، إذ إنها بذلك تبرز المعانى الأسلوبية المستكنة بداخل هذه الأفعال بواسطة حروف الجر التى تشكل بدورها عاملا مساعدا لإبراز هذه المعانى الكامنة فى تيك الأفعال المتعدية بها، وفى هذا يشرع السيوطى فى نقل ماذكره أبو نزار، فيشير إلى «أن الفعل قد يتعدى بعدة من حروف الجر، على مقدار المعنى المراد من وقوع الفعل، لأن هذه المعانى كائنة فى الفعل، وإنما يثيرها ويظهرها حروف الجر . . . وذلك أنك إذا قلت: (خرجت) فأردت أن تبين ابتداء خروجك قلت: (خرجت من الدار)، فإذا أردت أن تبين أن خروجك مقارن لاستعلائك قلت (خرجت على الدابة)، فإن أردت المجاوزة للمكان قلت: (خرجت عن الدار)، فإن أردت الصحبة قلت: (خرجت بسلاحى) . . . فقد وضح بهذا أنه ليس يلزم فى كل فعل أن لا يتعدى إلا بحرف واحد»[2].

---

(١) حاشية الدسوقى على المغني، ٢/٤٠٠.

(٢) الأشباه والنظائر للسيوطى، ٣/٤٢٢، ٤٢٣.

وحاصل هذا كله أن الفعل مع كل حرف من حروف الجر له معنى يختلف عن معناه مع الحرف الآخر، وهذا يتفق ورأى البيانيين، لكونه حسب طبيعة منهجهم أفضل الطرق للكشف عن أسرار الكتاب العزيز، وأقدرها على إبراز معانى الكلام ومراميه، ولكونه قبل ذلك وبعده فى منأى عن سطحية القول بنيابة الحروف، يقول ابن القيم : «ظاهرية النحاة يجعلون أحد الحرفين بمعنى الآخر، وأما فقهاء أهل العربية فلا يرتضون هذه الطريقة، بل يجعلون للفعل معنى مع الحرف ومعنى مع غيره، فينظرون إلى الحرف وما يستدعى من الأفعال، فيشربون الفعل المتعدى به معناه، هذه طريقة إمام الصناعة سيبويه- رحمه الله تعالى - وطريقة حذّاق أصحابه يضمنون الفعل معنى الفعل، لا يقيمون الحرف مقام الحرف، وهذه قاعدة شريفة - جليلة المقدار - تستدعى فطنة ولطافة فى الذهن»[1] ، وقد جاء فى كلام الزمخشرى - رائد مدرسة البيان - ما يؤيد ما ارتضاه فقهاء العربية من القول بالتضمين، ويدعم كذلك ما أفاده كلام السيوطى الذى سبق ذكره من كون الفعل مع كل حرف من حروف الجر له معنى يختلف عن معناه مع الحرف الآخر، ودونك ما ذكره فى الكشاف فى تفسيره لقول الله تعالى: ﴿قل أذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين . . التوبة/٦١﴾، يقول : «فإن قلت: لم عدى فعل الإيمان بالباء إلى الله تعالى، وإلى المؤمنين باللام؟ قلت: لأنه قصد التصديق بالله الذى هو نقيض الكفر به، فعدى بالباء، وقصد السماع من المؤمنين، وأن يسلم لهم ما يقولونه، ويصدقه لكونهم صادقين عنده، فعدى باللام»[2]

وفى الوقوف على الفروق الدقيقة بين حرفى (اللام) ، (إلى) مع الفعل (يجرى) يتساءل: «فإن قلت (يجرى لأجل مسمى) و(يجرى إلى أجل مسمى)أهو من تعاقب الحرفين؟» ، ويجيب بقوله: «كلا ، ولا يسلك هذه الطريقة إلا بليد الطبع ضيق العطن»[3] ، وفى إشارة منه لما يترتب على هذه

---

(١) بدائع الفوائد لابن القيم ٢/٢٤ .
(٢) الكشاف للزمخشرى ٢/١٩٩ ، وينظر البحر المحيط ٥/٦٣ .
(٣) الكشاف ٣/٢٣٧ .

الفروق من اختلاف فى دلالة الأول على الانتهاء، والثانى على الاختصاص يعلل ذلك بـ «أن قولك (يجرى إلى أجل مسمى) معناه يبلغه وينتهى إليه، وقولك (يجرى لأجل مسمى) تريد: يجرى لإدراك أجل مسمى تجعل الجرى مختصا بإدراك أجل مسمى»[1].

ومن خير ما يشهد أن للتعبير بحرف مع الفعل الواحد دون غيره مما يمكن للفعل ذاته أن يتعدى به . . . دواعيه ومسالكه التى يكون فيها دون سواه ، ما رواه الخطابى عن مالك بن دينار حين قال: «جمعنا الحسن لعرض المصاحف أنا وأبا العالية الرياحى، ونصر بن عاصم الليثى، وعاصما الجحدرى ، فقال رجل: يا أبا العالية قول الله تعالى فى كتابه ﴿فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون . . . الماعون/٤،٥﴾ ماهذا السهو؟ قال: الذى لايدرى عن كم ينصرف، عن شفع أو عن وتر، فقال الحسن: مه يا أبا العالية، ليس هذا، بل الذين سهوا عن ميقاتهم حتى تفوتهم، قال الحسن: ألا ترى قوله عز وجل ﴿عن صلاتهم﴾»، يقول الخطابى معلقا: «قلت: وإنما أُتى أبو العالية فى هذا حيث لم يفرق بين حرف (عن) و(فى) فتنبه له الحسن، فقال ألا ترى إلى قوله تعالى ﴿عن صلاتهم﴾ يؤيد أن السهو الذى هو الغلط إنما هو الغلط فى العدد، إنما هو يعرض فى الصلاة بعد ملابستها، فلو كان هو المراد لقيل: (فى صلاتهم ساهون)، فلما قال: ﴿عن صلاتهم﴾ دل على أن المراد به الذهاب عن الوقت»[2]

هكذا استدرك الحسن على أبى العالية وأزال ما علق بذهنه وخلده من استحقاق الويل لمن أخطأ فى عدد ركعات صلاته، إذ ذلك فيه من الحرج والمشقة ما فيه، بل هو أمر قلما يسلم منه أحد، فضلا عن وقوعه من سيد الأولين والآخرين صلوات الله وسلامه عليه، ناهيك عن تناقضه مع الآيات الأخرى والأحاديث القاضية برفع الخطأ والنسيان عن الأمة، وإن فى ذلك ما يشهد أيضا بدقة اللغة، وفى معنى ودقة ما أورده الخطابى يقول ابن منظور:

---

(١) السابق .
(٢) بيان إعجاز القرآن للخطابى من ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن ص٣٢، ٣٣.

«السهو في الصلاة: الغفلة عن شئ منها، قال ابن الأثير: السهو في الشئ : تركه من غير علم، والسهو عنه: تركه مع العلم»[1].

إلى غير ذلك مما يشعر بأن فكرة أن «المعانى كائنة فى الفعل، وإنما يثيرها ويظهرها حروف الجر» - التى أثارها السيوطى، وعبر بها عن وجهة نظر البصريين . . . بقدر ما عمقت الفجوة، ووسعت الهوة بين القائلين بموجبها وبين الذاهبين إلى فكرة التضمين فى الحرف من الكوفيين، بقدر ما رتقت الخرق، وضيقت الخلاف فيما بينهم وبين القائلين بفكرة التضمين فى الفعل من البيانيين، والفكرة وإن أظهرت أن كلا من التعبير بأكثر من حرف مع الفعل الواحد - يعنى تعدى الفعل الواحد بأكثر من حرف - وتضمين الفعل الواحد أكثر من معنى، مكمل للآخر، فى كون كل منهما وسيلة من وسائل التوسع فى اللغة، إلا أن ذلك لا يمنع من القول إن لكلٍّ موجباته ودواعيه ومسالكه التى يكون فيها دون سواه، كما هو الشأن فيما سبقت الإشارة إليه من موجبات التأويل فى الفعل حين يتعدى بما ليس له من الحروف، وموجباته فى الحرف حين يصل إلى ماليس من شأنه الوصول إليه، وهذا ما تقتضيه دقة اللغة وبراعتها.

منشأ الخلاف بين البصريين والبيانيين:

بعد أن استبان لنا تعلق البيانيين برأى البصريين باعتباره الأسهل فى لحظ التضمين، والأقدر على إبراز المعانى الأسلوبية المستكنة فى الفعل المضمن، والأقوى على إبراز الكلام والوقوف على مقاصده، والأقرب إلى التعرف على بعض مظاهر الاتساع فى اللغة، والأعلق بالاستجابة لخصائص النظم فيها، والأجدر فى فهم ما بين الحروف من فروق دقيقة . . . يبقى السؤال: إذا كان الأمر كذلك فما سبب الخلاف الناشب فيما بينهم، والذى ذاع صيته وشاع أمره، حتى أضحينا نرى بعضا ممن يُعتد به من أهل العلم من هؤلاء وأولئك يطلق عبارة التضمين النحوى والتضمين البيانى؟

(١) لسان العرب لابن منظور ٢١٣٧/٣ .

وإجابة عن ذلك أقول: إنه وباستقراء ما جاء فى كلام أهل العلم فى هذا الصدد أمكن الوقوف على منشأ الخلاف وأنه يرجع إلى سببين لا ثالث لهما.

أولهما: طريقة التأويل: فقد حسب السعد أن لجوء عمدة القائلين بالتضمين من البيانين وهو العلامة الزمخشرى فى غالب أحواله إلى تقدير حال لعامل الفعل المتروك، على نحو ما فعل فى قول الله تعالى: ﴿ولتكبروا الله على ماهداكم . . . البقرة/١٨٥﴾ حين قال «وإنما عدى فعل التكبير بحرف الاستعلاء لكونه مضمنا معنى الحرف كأنه قيل: (ولتكبروا له حامدين على ماهداكم به . . .)»[(١)] . . . أمرا لازما ومن ثم بنى على ذلك أن صنيع صاحب الكشاف فى تأويل الفعل المضمن على هذا النحو أمر يختلف عما ذهب إليه أهل الصناعة النحوية، وأن التضمين لدى أهل البيان هو الذى يقضى بتقدير حال محذوفة موضعها قبل الجار والمجرور، مناسبة فى معناها لهما ويتعلق بها الجار والمجرور، من غير حاجة إلى إعطاء كلمة معنى كلمة أخرى لتؤدى المعنيين، كما توهم أن هذا التصور صار علما على مذهب رائد التضمين البيانى الذى يخالف فى اعتقاده مذهب النحاة.

والحق أن فهم ذلك عن الزمخشرى واعتبار مذهبه فى التضمين مختلفا عما ارتآه النحويون أمر يستبعده من خبروا طريقته فى تفسير آى الذكر الحكيم، ذلك أن المتتبع لتقديرات الأفعال المضمنة فى كشاف الزمخشرى، لا يجد مايدل على مخالفته للنحاة، ولا مايفيد التزامه بتقدير حال من عامل الفعل المتروك أبدا، كما ظنه البعض وحسبوه مذهبا خاصا لرائد مدرسة البيان، ثم شرعوا يقيمون خلافا بينه وبين النحويين فى تقدير الفعل المضمن حالا محذوفا مدلولا عليه بما هو من متعلقاته، ففى تفسير الزمخشرى لقول الله تعالى: ﴿ولاتعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا .. . الكهف/٢٨﴾ يقول: «يقال عداه، إذا جاوزه، ومنه قولهم: (عدا طوره)، و(جاءنى القوم عدا زيدا)، وإنما عدّى بـ (عن) لتضمين (عدا) معنى (نبا وعلا) فى قولك : (نبت عنه عينه)، و(علت

---

(١) الكشاف للزمخشرى ٣٧٧/١.

عنه عينه) إذا اقتحمته ولم تعلق به، فإن قلت: أى غرض من هذا التضمين؟ وهلا قيل: (ولاتعدهم عيناك، أو ولا تعد عيناك عنهم)؟ قلت: الغرض منه إعطاء مجموع معنيين، وذلك أقوى من إعطاء معنى فذّ، ألا ترى كيف رجع المعنى إلى قولك: ولاتقتحمهم عيناك مجاوزتين إلى غيرهم، ونحوه قوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم . . . النساء/٢﴾ أى ولا تضموها إليها آكلين لها»[١].

فقد دل قوله: «ألا ترى كيف رجع المعنى إلى . . . إلخ» على أن تقدير وصف الفعل المذكور حالا، وجعل المعنى المضمن أصلا، إنما هو تقدير للمعنى ليس إلا . . . وإذا كان جار الله قد عمد إلى قوله تعالى: ﴿ولتكبروا الله على ماهداكم . . . البقرة/١٨٥﴾، فقدر حالا من وصف الفعل المتروك قائلا: «وإنما عدى فعل التكبير بحرف الاستعلاء لكونه مضمنا معنى الحمد كأنه قيل: (ولتكبروا الله حامدين على ماهداكم . . .)»[٢] على نحو ما صنع فى آية النور[٣] . . . فإنه عمد فى آية النساء – على نحو ما رأينا – ودون ما حرج إلى تقدير حال من وصف الفعل المذكور . . . مما يعنى أنه لايلزم تقديرا معينا وأن تفسيره للأفعال المضمنة فى نحو ما نص عليه فى آية البقرة حين قدر المعنى: (ولتكبروا الله حامدين على ما هداكم)[٤] إنما هو تفسير للمعنى، وليس تفسيرا للإعراب، وقد فطن لذلك أبو حيان حين أوضح أن «قوله : كأنه قيل: ولتكبروا الله على ماهداكم هو تفسير معنى لا تفسير إعراب، إذ لو كان تفسير إعراب لم تكن (على) متعلقا بـ (تكبروا) المضمنة معنى الحمد، إنما كانت تكون متعلقة بحامدين التى قدرها، والتقدير الإعرابى هو أن تقول: كأنه قيل، ولتحمدوا الله بالتكبير على ماهداكم كما قدر الناس فى قولهم: (قتل الله زيادا

---

(١) الكشاف للزمخشرى ٤٨١/٢.
(٢) السابق ٣٣٧/١.
(٣) يعنى فى تفسير قوله تعالى: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره . . . النور/٦٣﴾ على نحو ما أوهم السعد حيث قدر خارجين عن أمر ربهم (ينظر حاشية الصبان على شرح الأشمونى)٦٥/٢.
(٤) وكذا آية الكهف حين قدره (ولا تقتحمهم عيناك مجاوزتين إلى غيرهم).

عنى) أى صرف الله زيادا عنى بالقتل»[1].

وقد أصاب ابن كمال باشا حين لخص موضع الخلاف فقال فيما نقله عنه الصبان: «والحق أن التضمين البيانى هو التضمين النحوى، وإنما جاء الوهم للسعد من عبارة الكشاف، حين قدر (خارجين عن أمر ربهم) – يعنى فى آية النور التى فيها يقول المولى عز وجل: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره . . الآية، النور/٦٣﴾ – فتوهم أنه تقدير لعامل آخر وليس كذلك، بل هو تفسير للفعل المضمن»[2]، وهذا نص صريح فى أن تقدير الزمخشرى للفعل المحذوف حالا ليس عنده بالأمر المطرد، إنما يجئ ذلك منه تفسيرا للفعل المضمن، وهو حجة فى محل الخلاف.

بل والأبلغ فى الرد على ماتوهمه السعد من أن تقدير الزمخشرى لحال من وصف الفعل المتروك ليس بالأمر اللازم، كما يشهد على عدم صحة ماذهب إليه. . . أن الزمخشرى يسير فى كثير من الأحيان على طريقة النحاة فى التقدير الإعرابى الذى أشار إليه أبو حيان. . . ففى تفسيره لقول الله تعالى: ﴿ قل ياعبادى الذين أسرفوا على أنفسهم . . الزمر/٥٣﴾، وكشفه عن وصف الفعل المتروك فى الآية يقول: «جنوا عليها بالإسراف فى المعاصى والغلو فيها»[3] وفى وفى قوله تعالى: ﴿أفتونى فى رؤياى إن كنتم للرؤيا تعبرون . . . يوسف/٤٣﴾، يقول: «يجوز أن يضمن (تعبرون) معنى فعل يتعدى باللام، كأنه قيل: إن كنتم تنتدبون لعبارة الرؤيا»[4]، وهو صريح فى تضمين الفعل (أسرفوا) و(تعبرون) معنى (جنوا) و(تنتدبون) دون ماذكر للحال لا من وصفه ولا من وصف الفعل المتروك كما أنه صريح فى موافقة الزمخشرى للنحاة وسيره على طريقتهم فى التقديرات الإعرابية.

وليس هناك أدل من أن صاحب الكشاف يجرى فى طريقة التأويل

---

(١) البحر المحيط لأبى حيان ٤٤/٢.
(٢) حاشية الصبان على الأشمونى ٩٥/٢.
(٣) الكشاف للزمخشرى ٤٠٣/٣.
(٤) الكشاف للزمخشرى ٣٢٣/٢ وينظر من أسرار حروف الجر د. محمد الأمين ص٣٩.

للأفعال المضمنة مجرى أهل الصناعة النحوية، ولايخالفهم . . . من إدخاله فى التضمين ما جاء من مصادر بعض الأفعال على غير قياس حملا للفعل على ما هو بمعناه، فقد صرح أن معنى المصدر فى قول الله تعالى: ﴿والله أنبتكم من الأرض نباتا . . .نوح/١٧﴾ «أنبتكم فنبتم نباتا، أو نصب بـ (أنبتكم) لتضمنه معنى (نبتم)»[١] وفى ذلك ما يشير إلى أنه جعل التضمين هنا جار على طريقة النحويين فى حمل الفعل على ماهو بمعناه والإتيان بمصدر الفعل المحمول عليه.

ومما يدعو إلى العجب أن يعلق أبو حيان على ماذكره صاحب الكشاف فيقول: «ولا أعقل معنى هذا الوجه الثانى الذى ذكره»[٢]، مع أن هذه طريقة معروفة عند النحاة ولا يخفى مثلها عليه، وقد اتخذها ابن جنى والبطليموسى دليلا على صحة حمل الفعل على ماهو بمعناه، قال ابن جنى: «وقد سلك سيبويه هذه الطريقة فى المصادر كثيرا»[٣]، وقال البطليموسى: «وكما جاءوا بمصادر بعض الأفعال على غير ما يقتضيه القياس حملا لذلك الفعل على فعل هو فى معناه، كقوله: (وإن شئتم تعاوذنا عواذا)، وكان القياس (تعاوذا) فجاء به على (عاوذ) إذ كان (تعاوذ) راجعا إلى معنى (عاوذ)، وكذلك قول القطامى: (وليس بأن تتبعه اتباعا) والقياس (تتبعا) ولكن لما كان (تتبع) يؤول إلى معنى (اتبع) حمله عليه، وكذلك وجدناهم يحملون الشىء على الشئ إذا كان بينهما علاقة لفظية أو معنوية»[٤].

ويتكشف لنا من خلال ماسبق أن من أوهم بأن صاحب الكشاف يعمد فى التضمين إلى تقدير الحال من وصف الفعل المتروك، سواء وقع ذلك من السعد أم من المتأخرين، مردود عليه بنماذج أخرى جرى فيها على طريقة النحاة. . .وكل ما هنالك أن الزمخشرى حينما فسر العامل فى غالب أحواله،

(١) الكشاف للزمخشرى ١٦٣/٤ وينظر من أسرار حروف الجر ص ٤١..
(٢) البحر المحيط لأبى حيان ٣٤٠/٨.
(٣) الخصائص لابن جنى ٣١١/٢.
(٤) الاقتضاب للبطليموسى ٢٦٥/٢، وينظر من أسرار حروف الجر ص٤٢.

وأوله على تقدير حال من الفعل المذكور. . . أخذ بعض من تأثر به من أهل البيان هذا التفسير على أنه قاعدة يجب اتباعها، وقد سقنا من الأدلة ما يقطع بأن تقديره الفعل فى بعض المواقع حالا من الفعل المتروك ليس بالضرورة، وأن تقديره إياه على هذا النحو ليس إلا كشفا عن المعنى وتفسيرا للفعل المضمن بعبارات تتنوع بحسب مايراه أقرب إلى الإشارة إلى مقاصد الكلام وأغراض النظم. . . وما يدفع كذلك حجج المتقولين عليه بأن تقدير حال من الفعل المحذوف مذهب خاص به فى تعامله مع الأفعال المضمنة يختلف فيه عما ارتآه النحويون . . . وما به يسلم ماذكره الدسوقى فى حاشيته على المغنى حين قال: «وزعم بعضهم أن التضمين بالمعنى الذى ذكره السعد، وهو جعل الفعل المتروك حالا من فاعل المذكور يسمى تضمينا بيانيا، وأنه مقابل للنحوى»[(١)] فى إشارة منه إلى أن ما تردد على ألسنة المتأخرين من أن السعد قد فهم عن الزمخشرى أنه يقدر فى الفعل المتضمن حالا من وصف الفعل المتروك، وأنه يخالف بذلك مذهب النحاة . . . أمر لا يسلم من الطعن ولا يرقى إلى درجة اليقين، كما أنه لا يستأهل أن تقام بسببه هذه المعارك الوهمية التى تدعو إلى التفرقة بين التضمين النحوى والتضمين البيانى.

ثانيهما: ماهية الفعل المضمن وكيفية إعطائه مجموع المعنيين: أما ثانى هذه الأسباب التى يعزى إليها مادار بين النحاة والبيانيين من خلاف أسفر عن وجود تضمين نحوى وآخر بيانى، فإنه يرجع إلى تحديد هوية اللفظ المضمن فى تحقيق الفائدة المرجوة والغرض المروم من التضمين وهو إعطاء مجموع المعنيين قصداً وتبعا، فعلى الرغم من الاتفاق على أن فائدة التضمين على نحو ما ذكر ابن هشام «أن تؤدى كلمة مؤدى كلمتين»[(٢)] وأن الغرض منه على حد قول الزمخشرى هو «إعطاء مجموع معنيين» لأن «ذلك - كما جاء فى نص عبارته - أقوى من إعطاء معنى فذ»[(٣)] مما يعنى أن كلا المعنيين

---

(١) حاشية الدسوقى على المغنى ٤٠١/٢.
(٢) المغنى لابن هشام ١٩٣/٢ وينظر الأشباه والنظائر للسيوطى ٢٢٥/١.
(٣) الكشاف للزمخشرى ٤٨١/٢ وينظر الأشباه والنظائر للسيوطى ٢٩١/١.

عندهما مراد من اللفظ المذكور. . . إلا أن عدم الدقة فى عبارة ابن هشام لم تساعد - فيما يتراءى لى - على التسليم بهذه الحقيقة، ذلك أن كلامه فى توضيح المراد من التضمين عند النحاة والذى يشير إلى أن «فائدته أن تؤدى كلمة مؤدى كلمتين»[1] وإن دل فى ظاهره على إفادة الفعل المضمن لمجموع المعنيين المتروك والمذكور، أو الملفوظ والملحوظ لدلالة المذكور على معناه بنفسه وعلى معنى المحذوف بالقرينة، إلا أنه لم يحقق - فى واقع الأمر- الهدف الذى أشار صاحبه إليه . . . ذلك أن إشراب اللفظ معنى لفظ آخر بلفظ صلته الخاصة به ليعطى حكمه فى التعدية واللزوم والذى جاء فى نص عبارته[2] يدل على أن المعنى المضمن فى الفعل من قبيل المجاز لكونه - على ما يفيده معنى الإشراب- مدلولا عليه بغير لفظه الموضوع له، الأمر الذى يصعب معه الجمع بينه - والحال هكذا - وبين حمل الفعل على معناه الحقيقى، وهذا يعنى أن ظاهر تعريفه الدال على استعمال اللفظ فى معنى الآخر مجازا مخالف لما ذكره من فائدته، وهذا مادعا الأمير فى حاشيته على المغنى لأن يستدرك على ابن هشام قائلا: «قوله: يشربون لفظا معنى لفظ، ظاهر فى تغاير المعنيين فلا يشمل نحو ﴿وقد أحسن بى . . .يوسف/١٠٠﴾ أى لطف، فإن اللطف والإحسان واحد؛ فالأولى أن التضمين إلحاق مادة أخرى لتضمنها معناها ولو فى الجملة، أعنى باتحاد أو تناسب»[3]، على أن عبارة الأمير نفسها لم تخلُ - هي الأخرى- من مناداة بالتجوز فى التضمين إذ إلحاق لفظ بآخر لمناسبة . . . يدل كذلك على أن المعنى المضمن من قبيل المجاز، وما المناسبة المشار إليها فى كلامه، إلا قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقى..

وقد بدا إصرار جمهور النحاة من المتأخرين على تأدية الكلمة المضمنة لمعنييها الحقيقي والمجازى، سواء بإشراب اللفظ معنى لفظ آخر، أو إلحاقه به لمناسبة -على نحو ما أفاده كلام ابن هشام ومن تبعه - بدا ذلك فيما صرح

(١) مغنى اللبيب لابن هشام ١٩٣/٢.
(٢) التى يشير فيها إلى (أنهم قد يشربون لفظا معنى لفظ آخر فيعطونه حكمه ويسمى ذلك تضمينا) مغنى اللبيب لابن هشام ١٩٣/٢.
(٣) حاشية الأمير على المغنى ١٩٣/٢.

به الدسوقى فى أثناء تناوله لما قاله ابن هشام حيث أوضح أن «قوله: (أن تؤدى كلمة مؤدى كلمتين) ظاهر فى أن الكلمة تستعمل فى حقيقتها ومجازها» ثم أردف يقول: «ألا ترى أن الفعل من قوله تعالى :﴿للذين يؤلون من نسائهم . . البقرة /٢٢٦﴾ ضمن معنى يمتنعون من نسائهم بالحلف، وليس حقيقة الإيلاء إلا الحلف فاستعماله فى الامتناع من وطء المرأة إنما هو بطريق المجاز من باب إطلاق السبب على المسبب، فقد أطلق فعل الإيلاء مرادا به ذانك المعنيان جميعا، وذلك جمع بين الحقيقة والمجاز بلاشك، وهو - أى الجمع المذكور - إنما يتأتى على قول الأصوليين: إن قرينة المجاز لا يشترط أن تكون مانعة»[1] وقد أدى هذا الإصرار من قبل المتأخرين من النحاة على القول بتأدية الكلمة المتضمنة لمعنييها: الحقيقى والمجازى، مع ما أفادته كلمة (الإشراب)، إلى احتدام النزاع بين جمهور النحاة من المتأخرين وبين البيانيين، إذ سبب هذا الأمر بالنسبة إلى أهل البيان حرجا بالغا عبر عنه السعد بقوله: «إن قيل: الفعل المذكور إن كان مستعملاً فى معناه الحقيقى فلا دلالة على الفعل الآخر، وإن كان فى معنى الفعل الآخر فلا دلالة على معناه الحقيقى، وإن كان فيهما جميعاً لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز»[2]

فالمتأخرون من النحاة وإن عدوا الجمع بين الحقيقة والمجاز فى الفعل المضمن أو مايقوم مقامه ضرورة لتصحيح طرائق التعدى واللزوم، واتخذوا من ذلك سببا للفرار من القول بالشذوذ فى التعدى أو تناوب الحروف، فإن هذا لا يصح بحال سبيلاً لعلماء البيان، بحكم أنهم يرفضون رفضا قاطعا الجمع فى اللفظة الواحدة بين الحقيقة والمجاز، فضلا عن أنه لا يصلح كذلك لأن يكون نهجاً لهم يستكنهون به أسرار كتاب الله تعالى، وهو حافل بما لا يحصى من الشواهد التى لوحظ مع معانى أفعالها معانٍ أخر مدلول عليها بالمخالفة فى التعدى واللزوم.

من هنا كانت وجهة نظر جمهور البلاغيين فى أن الفعل المذكور

---

(١) حاشية الدسوقى على المغنى ٢/٤٠٠.

(٢) الأشباه والنظائر للسيوطى ١/٢٢٠ عن حاشية التفتازانى ق ٢٩ مخطوط فى الظاهرية.

مستعمل فى معناه الحقيقى مع ملاحظة «تقدير حال يناسبها المعمول بعدها، لكونها تتعدى إليه على الوجه الذى وقع عليه ذلك المعمول ولا تناسب العامل قبلها لكونه لا يتعدى إلى ذلك المعمول على الوجه المذكور»[١] . . . وقد استنبط أهل البيان هذا التوجه من صنيع الزمخشرى عند حديثه عن قول الله تعالى: ﴿ولتكبروا الله على ما هداكم.. . . البقرة/١٨٥﴾ وذلك حين قال: «وإنما عدى فعل التكبير بحرف الاستعلاء لكونه مضمنا معنى الحمد، كأنه قيل: (ولتكبروا الله حامدين على ماهداكم . . .)»[٢] فارتضى السعد هذا المذهب حيث قال: «حقيقة التضمين أن يقصد بالفعل - المذكور - معناه الحقيقى مع فعلٍ آخر يناسبه» ثم ذكر أن الفعل المذكور مستعمل «فى معناه الحقيقى مع حذف حال مأخوذ من الفعل الآخر بمعونة القرينة اللفظية، فمعنى (يقلب كفيه على كذا) : نادما على كذا، ولابد من اعتبار حال، وإلا كان مجازا محضا لا تضمينا، وكذا قوله: ﴿يؤمنون بالغيب . . . البقرة/٣﴾ تقديره معترفين بالغيب»[٣].

كذلك وافق السيد على هذا مع قليل من التوسع فى تقدير متعلق الفعل المحذوف أو المتروك، فقد ذكر فى أثناء رده على من زعم أن القول بأن تأدية اللفظ مؤدى معنيين يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز أن اللفظ «مستعمل فى معناه الحقيق فقط، والمعنى الآخر مراد بلفظ محذوف يدل عليه ما هو من متعلقاته، فتارة يجعل المذكور أصلا فى الكلام والمحذوف حالا، كما فى قوله تعالى: ﴿ولتكبروا الله له ماهداكم . . . البقرة/١٨٥﴾ كأنه قيل: ولتكبروا الله حامدين على ماهداكم، وتارة يعكس فيجعل المحذوف أصلا، والمذكور مفعولا، كما مر فى المثال - يعنى قولهم : (أحمد إليك فلانا) - إذ التقدير: أنهى حمده إليك، أو حالا كما يشير إليه قوله:[٤] أى يعترفون به، فإنه لابد حينئذ من تقدير الحال، أى يعترفون به مؤمنين، وإلا لم يكن تضمينا بل مجازا عن

(١) حاشية الصبان ١٩٥/٢. (٢) الكشاف للزمخشرى ٣٣٧/١.

(٣) الأشباه والنظائر للسيوطى ٢٢٠/١ عن حاشية التفتازانى على الكشاف ق ٢٩ مخطوط فى الظاهرية.

(٤) أى قول الزمخشرى فى تفسيره لقول الله تعالى: ﴿يؤمنون بالغيب . . . البقرة/٣﴾.

الاعتراف»، ويمضى قائلا فى التماس العلة فى ذلك: «إن قلت: إذا كان المعنى الآخر مدلولا عليه بلفظ محذوف لم يكن فى ضمن المذكور، فكيف قيل إنه مضمن إياه؟ قلت: لما كانت مناسبة المعنى للمذكور بمعونة ذكر صلته، قرينة على اعتباره، جعل كأنه فى ضمنه»[1]

من جملة هذه النصوص يمكن لنا أن ننتهى إلى أن محصلة مايراه البيانيون فى التضمين أن الفعل المذكور إنما يدل على معناه الموضوع له فى اصطلاح التخاطب، ويدل على المعنى الثانى لفظ متروك كالحال من الفعل المقدر بمعونة قرينة لفظية، وبذا يجتمع معنيان فى الفعل المضمن . . . وذلك يعنى أن إشراب الفعل المذكور معنى الفعل المتروك ليدل على الكلمتين جميعا وإن خالف فيه متأخرو النحويين، البيانيين فى جمع اللفظ المضمن بين الحقيقة والمجاز إلا أن الجميع متفق على أن الفعل المذكور مستعمل فى كلا معنييه.

والذى ينعم النظر فى الأمثلة التى أوردها ابن جنى ومثل بها للتضمين يخرج بالنتيجة ذاتها، ويتأكد له بوضوح أن الفعلين يندرجان تحت معنى عام يشملهما، فابن جنى – وهو خير من يمثل رأى جمهور النحاة – حين مثل لما سبق أن قرره من إيقاع الفعل موقع غيره للإشعار بأن الفعل فى معنى فعل آخر بقول الله تعالى ﴿أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم. . . البقرة/١٨٧﴾ صرح بأنه «لما كان الرفث فى معنى الإفضاء، وكنت تعدى أفضيت بـ (إلى) كقولك: (أفضيت إلى المرأة جئت بـ (إلى) مع الرفث إيذانا وإشعاراً أنه بمعناه»[2] وإلى مثل ذلك من الإقرار بتضمين (رفث) معنى (أفضى) ذهب أكثر المعربين والمفسرين، ففى الكشاف ومادار فى فلكه: «إن قلت لم عدى بـ (إلى)؟ قلت لتضمينه معنى الإفضاء، لما كان الرجل والمرأة يعتنقان، ويشتمل كل منهما على صاحبه فى عناقه، شبه باللباس المشتمل عليه»[3]، ويقضى حسم ذلك الأمر أن نرجع فى عرض المادتين على كتب اللغة والمعاجم للتأكد

(١) حاشية السيد الشريف على الكشاف ١/١٢٦، ١٢٧.
(٢) الخصائص لابن جنى ٢/٢٠٦.
(٣) الكشاف للزمخشرى ١/٣٣٨ وينظر تفسير أبى السعود وغيره.

مما إذا كانا منضويين بسبب التعدية تحت معنى واحد يشملهما، أم أنهما متغايران فى الدلالة على المعنى: يقول ابن منظور عن معنى الرفث الوارد فى آية البقرة: «عداه بـ (إلى) مع الرفث إيذانا، وإشعارا أنه بمعناه»[1]، وفى الأساس: «رفث إلى امرأته: أفضى إليها»، ثم ذكر الآية[2]، وفى المعجم الوسيط: «الرفث: كلمة جامعة لما يريد الرجل من المرأة، فى سبيل الاستمتاع بها من غير كناية، وفى التنزيل العزيز: ﴿أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم . . . البقرة/١٨٧﴾»[3].

يتضح من خلال مامرّ بنا أن الفعلين يلتقيان فى جنس من المعنى، وهذا ما سوغ للمتأخرين القول بإشراب أحدهما لمعنى الآخر، وما حمل القائلين به – حين عمدوا إلى تفسير الفعل المذكور – على أن يسلطوا الضوء على ما أشرب معناه، ويغضوا الطرف عن معنى الفعل المذكَور الذى وضع له فى اصطلاح التخاطب، والسرُّ فى ذلك يرجع إلى أن المعنيين فى أمثلة التضمين . . . قد جاءا متدانيين بحيث يعزوان إلى جنس واحد، فيبدوان وكأنهما قد تعاقبا على دلالة[4].

وخلاصة القول أن مقتضى التضمين – على حد قول بعض الباحثين – إذا كان إكساب الفعل الأول حكم الفعل المقدر من حيث التعدية واللزوم، فليس مؤداه أن يجرد الفعل من معناه ليكسب معنى جديداً، وإنما القصد أن يجمع هذا الفعل بالتضمين بين دلالتين: دلالته الأولى، ودلالة الفعل الذى أشرب معناه، وكل فعل عدى غير تعديته، ولم يستوف هذه الفائدة أو يصب هذا الغرض فى جمع دلالتين وضم معنيين، امتنع حمله على التضمين فى الأصل، وكان التصرف فيه والعدول به عن حاله الأول تحكما لا وجه له، بل خطأً لا يسعه تأويل أو يحتمله تخريج إلا أنه يحمل على وجه من المجاز بقرينة مانعة من إرادة ما وضع له[5].

---

(١) لسان العرب لابن منظور ١٦٨٦/٣.
(٢) أساس البلاغة للزمخشرى ٣٣٨/١.
(٣) المعجم الوسيط ٣٥٨/١.
(٤) ينظر مسالك القول فى النقد اللغوى د. صلاح الدين الزعبلاوى ص ٢٠٧.
(٥) ينظر مسالك القول فى النقد الأدبى د. صلاح الدين الزعبلاوى ص ١٩٢.

وابتناءً على ماسبق، يمكن لنا القول أنه وبتأمل ما ذكرناه لا نلحظ خلافا جوهريا بين النحاة والبيانيين فى تحقيق الفائدة المرجوة من التضمين وهو تأدية الكلمة الواحدة مؤدى كلمتين، ذلك أن الفعل عندهما ملاحظ معه الفعل الآخر المدلول عليه بالمخالفة فى التعدى أو اللزوم، فبين الفريقين اتحاد فى الحكم من حيث التعدية، وبينهما كذلك قصد فى الجمع بين دلالتى المعنى الواحد فى الفعلين الملحوظ والملفوظ، ولو فى جنس المعنى البعيد الذى يجمعهما، وذلك كله ما أكده المجمع اللغوى القاهرى حين خلص إلى أن «التحقيق يسوى بين التضمينين البيانى والنحوى من حيث الإفادة العربية»[1]. . . كما لا نلحظ خلافا جوهريا بينهما فى طريقة التأويل، وقد ثبت لنا فيما سبق سوقه من نماذج ضمنها الزمخشرى كتابه أنه يعمد فى طريقة تأويل الفعل المضمن إلى مايدل على أن الفعل مستعمل فى معنييه، وأنه لم يغاير ما شاع لدى النحويين من جعل ما جاء من مصادر بعض الأفعال على غير قياس حملاً للفعل على ما هو بمعناه . . . من التضمين، وأنّ جعلَه وصف الفعل المتروك حالا من فاعل الفعل المذكور – فى كثير من الأحيان – ليس بلازم بدليل أن ثمة أمثلة أخرى سار فيها على طريقة النحاة، مما يعنى أن تقديره فى بعض المواضع لحال، ليس إلا كشفا عن المعنى بعبارات تختلف بحسب مايراه أقرب إلى الإبانة عن أغراض النظم، وبذا يمكن لنا القول أن التضمين سرى – على حد قول بعض الباحثين[2]– إلى الكشاف والبحث البلاغى تبعا له من حقل الدراسات النحوية.

وأرانى – بعد ذكر هذه الحقائق – مدفوعا إلى القول بأن ماذهب إليه الدكتور عبد الرحمن تاج – أمطر الله قبرة بشآبيب رحمته – من أمر التفرقة فى طريقة التأويل بين التضمين النحوى والتضمين البيانى يعتوره شئ من عدم الدقة ومن عدم الوقوف على حقيقة الخلاف بين النحاة والبيانيين، ذلك أنه – رحمه الله – بعد أن رفض القول بزيادة حرف (لا) فى قول الله تعالى: ﴿ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك . . . الأعراف/١٢﴾ – وهو ما ذهب إليه كثير من المفسرين – خرّج الآية على التضمين، فذكر «أن الفعل (منع) ضمن معنى

---

(١) مجلة المجمع اللغوى ص ٨٢ العدد الأول.

(٢) ينظر من أسرار حروف الجر د. محمد الأمين ص ٣٦.

فعل آخر يفيد معنى (الحمل) و(البعث) وهذا على تقدير التضمين تضمينا نحويا، وإما أن يكون تضمينا بيانيا يصاغ فيه من الفعل الثانى اسم فاعل يكون حالا من فاعل الفعل الأول مع طى مفعول هذا الفعل الأول كما فى التضمين النحوى، ثم يكون المفعول المصرح به مفعولا لاسم الفاعل وتقدير الكلام على ذلك: ما الذى منعك من السجود حاملا لك على ترك هذا السجود[1])»[2].

فتقدير حالٍ، حملاً للفعل المذكور على ماهو بمعناه، وإن كان شائعا لدى جمهور البيانيين إلا أنه ليس بالأمر الملزم، وقد مر بنا ما يشهد لذلك من كلام الزمخشرى وذلك إيان حديثنا عن منشأ الخلاف بين البصريين والبيانيين، لكن ذلك لا يمنعنا من القول أن ثمة فروقا دقيقة حالت وتحول دائما دون تغييب معالم الخلاف بين نوعى التضمين البيانى والنحوى سيأتى الحديث عنها فى نهاية المبحث الرابع بمشيئة الله تعالى.

المبحث الرابع

التضمين بين الحقيقة والمجاز

ما أثاره السعد على لسان بعضهم من أن «الفعل المذكور إن كان مستعملا فى معناه الحقيقى فلا دلالة على الفعل الآخر، وإن كان فى معنى الفعل الآخر فلا دلالة على معناه الحقيقى، وإن كان فيهما جميعاً لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز»[3] يقتضى منا الإفاضة فى الحديث عن موقع الفعل المضمن بين الحقيقة والمجاز، وذلك على ضوء ما ذكره أهل العلم، كى نقف على حقيقة هذا القول ونحسم هذا الاشكال الذى سبق وأن ألمحنا إليه، وحتى

---

(١) وقد جعله السكاكى مجازا عن الحمل ولا قرينة للمجاز، أى ما حملك ودعاك إلى أن لا تسجد (روح المعانى للآلوسى ١٣١/٨ ومفتاح العلوم للسكاكى ص ١٧٤)، وجعله بعضهم «مجازا عن الإلجاء والاضطراب، فالمعنى: ما اضطرك إلى أن لا تسجد . . . وليس بين الجعلين كثير فوق»(روح المعانى ١٣١/٨).

(٢) ينظر مجلة الأزهر عدد مارس سنة ١٩٦٧ ص ٩٠٠.

(٣) الأشباه والنظائر للسيوطى ٢٢٠/١ عن حاشية التفتازانى على الكشاف ق ٢٩ مخطوط فى الظاهرية.

نعرض كذلك لمزيد من البحث عن حقيقة ما قرره الزمخشرى من أن الغرض من التضمين «إعطاء مجموع معنيين»، وابن هشام من أن فائدته أن «تؤدى كلمة مؤدى كلمتين»[1]، وهى حقائق تعنى أن كلا المعنيين مراد من اللفظ المذكور، وأن ما نص عليه السعد هنا محل نظر.

لكن من المناسب وقبل مناقشة ما جاء فى كلام السعد أن نتطرق أولا للحديث عن حقيقية أو مجازية الأفعال المضمنة من خلال وجهات نظر ثلاث هى لجهابذة القائلين بالتضمين حتى نقف على حقيقة الأمر، أولهم ابن جنى باعتباره أول من فتح مجال الحديث عن التضمين، وإن لم يقصد إلى معناه وباعتبار أنه يمثل همزة الوصل بين البصريين من النحاة والبيانيين وثانيهم: ابن هشام باعتباره أكثر المؤثرين فيمن بعده من متأخرى النحاة، بل وممثلا لرأيهم فى قضية التضمين أو بالأحرى فيما عرف بعد بالتضمين النحوى، ثم أخيرا الزمخشرى باعتباره رائد مدرسة البيان وممثلا للقائلين بالتضمين البيانى.

أولا: راي ابن جني والاقدمين:-

فى باب عقده تحت عنوان (استعمال الحروف بعضها مكان بعض) يقول ابن جنى فى كتابه الخصائص: «هذا باب يتلقاه الناس مغسولاً ساذجا من الصنعة، وما أبعد الصواب عنه وأوقفه دونه، وذلك أنهم يقولون إن (إلى) تكون بمعنى (مع) ويحتجون لذلك بقول الله سبحانه: ﴿من أنصارى إلى الله . . . الصف/١٤﴾ أى (مع الله) ويقولون إن (فى) تكون بمعنى (على)، ويحتجون بقوله – عز اسمه –: ﴿ولأصلبنكم فى جذوع النخل . . . طه/٧١﴾ أى عليها، ويقولون : تكون (الباء) بمعنى (عن) و(على) ويحتجون بقولهم: (رميت بالقوس) أى عنها وعليها»، إلى أن قال: «ولسنا ندفع أن يكون ذلك كما قالوا، لكنا نقول إنه يكون بمعناه فى موضع دون موضع على حسب الأحوال الداعية إليه والمسوغة له، فأما فى كل موضع وعلى كل حال فلا، ألا ترى أنك إن أخذت بظاهر هذا القول غفلا هكذا لا مقيداً لزمك عليه أن تقول: (سرت

(١)ينظر الكشاف ٤٨١/٢ والمغنى ١٩٣/٢ والأشباه والنظائر للسيوطى ٢١٩/١، ٢٢٥.

إلى زيد)، وأنت تريد معه، وأن تقول (زيد فى الفرس) وأنت تريد عليه، (وزيد فى عمرو)، وأنت تريد عليه فى العداوة، وأن تقول (رويت الحديث بزيد)، وأنت تريد عنه، ونحو ذلك مما يطول ويتفاحش»، ويمضى فى خصائصه واضعا الضوابط لهذا الباب قائلا: «اعلم أن الفعل إذا كان بمعنى فعل آخر، وكان أحدهما يتعدى بحرف والآخر بآخر، فإن العرب قد تتسع فتوقع أحد الحرفين موقع صاحبه، إيذانا بأن هذا الفعل فى معنى ذلك الآخر، فلذلك جئ معه بالحرف المعتاد مع ماهو فى معناه، وذلك كقول الله - عز اسمه -: ﴿أُحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم . . . البقرة/١٨٧﴾ وأنت لا تقول (رفثت إلى المرأة) وإنما تقول (رفثت بها) أو (معها)، لكنه لما كان الرفث هنا فى معنى الإفضاء وكنت تعدى أفضيت بـ (إلى) كقولك (أفضيت إلى المرأة) جئت بـ (إلى) مع الرفث إيذانا وإشعارا أنه بمعناه»[(١)]

ونلحظ من كلام ابن جنى عن مجئ الفعل فى معنى فعل آخر باعتبار ذلك لونا من ألوان التوسع فى لغة العرب . . . أنه يعد التضمين ضربا من ضروب التجوز، مما يعنى أن رأيه فى التضمين يختلف وما قال به المتأخرون من أن الفعل دال على معناه الأصلى، وعلى معنى ما تضمنه، الأمر الذى يرفضه البيانيون بشدة، لكونه بهذا المعنى الذى ارتآه المتأخرون جامعا بين الحقيقة والمجاز.

كما يفهم من سياق كلامه فى الخصائص عن أن العرب «توقع أحد الحرفين موقع صاحبه إيذانا بأن هذا الفعل فى معنى ذلك الآخر»[(٢)] الإشارة إلى أن التجوز فى الفعل إنما يحدث عندما يكون التعبير فى الدلالة حادث فى الفعل فيكون الحرف ساعتئذ قرينة دالة عليه.

كما تفيد عبارته عن التوسع أن الفعل مستعمل فى المعنى الذى يتعدى به الحرف وحده دون معناه الأصلى، وليس لذلك من معنى إلا أن يكون هذا

---

(١) الخصائص لابن جنى ٣٠٨/٢ ومابعدها.

(٢) السابق.

الاستعمال على طريق التجوز فيه إما بالاستعارة وإما بالمجاز المرسل[1]، وقد تطرق أحد الباحثين إلى إثبات هذه الحقيقة بما لا يحتاج إلى مزيد، وبما يعد الكلام فيه ثانية تحصيل حاصل[2].

ومما يؤكد ذهاب ابن جنى إلى القول بالمجاز فى جعل الفعل فى معنى فعل آخر، ما عمد إليه البطليموسى، حيث نقل فى كتاب (الاقتضاب) نص عبارة ابن جنى التى صرح فيها بلفظ المجاز قائلا: «ولم أرَ فيه للبصريين، أحسن من قول ذكره ابن جنى فى الخصائص وأنا أورده فى هذا الموضع، وأعضد بما شاكله من الاحتجاج المقنع إن شاء الله تعالى: (اعلم أن الفعل إذا كان بمعنى

---

(١) وفى قول ابن جنى فى كتابه «المحتسب» عن الاتساع والتضمين: «أنه متى كان فعل من الأفعال فى معنى فعل آخر، فكثيرا ما يجرى أحدهما مجرى صاحبه فيعدل فى الاستعمال به إليه، ويحتذى فى تصرفه حذو صاحبه، وإن كان طريقة الاستعمال والعرف ضد مأخذه «(المحتسب ٥٢/١) . . . ما يشير إلى أن الفعل إذا كان بمعنى فعل آخر، فإن البليغ يتوسع فى استعماله، ويجعل أحدهما مكان الآخر حتى وإن كان هذا مخالفا للعرف والاستعمال الأصلى، وهذا يعنى أن الفعل الملفوظ الذى يقال أنه تضمن معنى فعل آخر قد اتسع معناه بذاته، ودنا من جنس المعنى الذى يشركه مع فعل آخر، وهذا التوجه فى الوقوف على معنى الاتساع وارد، ويمكن حمل كلام ابن جنى عليه، وهو – على ماذهب إليه بعض الباحثين – يجنب الدرس النحوى تقدير الفعل الآخر الذى ضمن معناه، كما يرفع الحرج عن البيانيين فى مسألة الجمع فى الفعل المضمن بين الحقيقة والمجاز، وفى لجوئهم على إثر ذلك إلى تأويل حال من الفعل المقدر، أو غير ذلك . . . لأن الفعل الملفوظ على هذا التوجه هو الذى اتسعت دلالته حتى أضحى بتعديه بغير حرفه جديرا كذلك بالاتساع فى العمل النحوى الذى طرأ عليه، فمثلا الفعل (رفث) بدل أن كان يدل على مقدمات الجماع فإن معناه قد اتسع وأصبح يدل على مقدمات الجماع والجماع المعبر عنه بالإفضاء ، وهذا الاتساع المعنوى الطارئ لابد أن يشير إليه أثر ملحوظ كى تعلم فائدته وتظهر معالمه، وهذا الأثر بدا واضحا فى القرينة الدالة على الاتساع ألا وهى تعدى الفعل المذكور بما لا ينبغى التعدى به، وهذه الطريقة تعمق معنى الفعل، وتفصح عن دلالته، سيما وأن أغلب الأفعال تتضمن معانى أفعال أعمق منها، مثلما رأينا فى لفظ (رفث)، فإنه ضم إلى دلالته (أفضى) وهى أعمق منها، ولعل هذا ما عناه السيوطى حين نقل عن بعض أهل العلم «أن الفعل قد يتعدى بعدة من حروف الجر على مقدار المعنى من وقوع الفعل، لأن هذه المعانى كائنة فى الفعل، وإنما يثيرها ويظهرها حروف الجر» (الأشباه والنظائر ٤٢٢/٣)، وبذا يغلق الباب تماما أمام التقدير والتأويل الذى أجهد العلماء أنفسهم فيه، وفى تخريجه على الحقيقة أو المجاز، أو الجمع بينهما، وجعلهم يقسمون التضمين على إثره إلى بيانى ونحوى.

(٢) ينظر من أسرار حروف الجر د. محمد الأمين ص ١٥ : ٢٣.

فعل آخر، وكان أحدهما يتعدى بحرف الجر، والثانى بحرف جر آخر، فإن العرب قد تتسع فتوقع أحد الحرفين موقع صاحبه مجازا، وإيذانا بأن هذا الفعل فى معنى فعل آخر»[1].

ولا يبعد أن يكون البطليموسى قد تصرف فى عبارة ابن جنى التى لم ينص فيها صراحة على مجازية الفعل المضمن ليفسر - على ما يبدو - مراده من جعل الفعل فى معنى آخر، وأستبعد أن يكون قد حدث سقط فى أصل النسخة المطبوعة للخصائص، لأن النسخة المعتمدة[2] والمحققة قد تم الرجوع فيها إلى جميع النسخ المخطوطة لأصل الكتاب، ولو ثبت أن الكلمة موجودة فى بعضها لتم - بالطبع - التنبيه عليها والإشارة إليها والتصريح بها، وأيا ما كان الأمر فإن نص عبارتى الخصائص والاقتضاب يعنى أن ابنِ جنى حين استعمل كلمة (التوسع) لمعنى المجاز، إنما كان يقصد بها الدلالة على التجوز فى الفعل وصرفه عن معناه الحقيقى، وجعل الحرف قرينة دالة عليه، ولم يقصد به التجوز فى الحرف، لأن التعبير فى الدلالة - على نحو ما أفاده كلامه - جاءت فى الفعل أو مايقوم مقامه، بقرينة الحرف الذى تعدى إليه، كما لم يقصد بها كلا المعنيين فى الفعل - الحقيق والمجازى - كما ذهب إلى ذلك المتأخرون من النحاة.

وتشهد تطبيقات ابن جنى على صدق القول باستخدام الاتساع فى معنى التجوز الذى عناه أهل البيان من استخدام اللفظ فى غير ما وضع له، والمترتب عليه عدم إمكانية الجمع بين المعنى الأصلى للفعل والمعنى الطارئ له، خلافا لما نجده لدى المتأخرين من النحاة، فبالمقارنة بينه وبين الأشمونى مثلا فى تناول ما أنشده الفرزدق: كيف ترانى قالبا مجنى قد قتل الله زيادا عنى[3]

---

(١) الاقتضاب للبطليموسى ٢٦٤/٢، ٢٦٥.

(٢) أعنى التى لدى الهيئة العامة للكتاب.

(٣) ويروى: كيف ترانى قالبا مجنى / أضرب أمرى بظهره والبطن/ قد قتل الله زيادا عنى وقد قاله الفرزدق بعد أن بلغه موت زياد بن أبيه، وكان الفرزدق قد هرب من البصرة إلى المدينة، واختفى فيها خوفا منه لغضبه غضبها عليه، فلما علم بموته وهو فى المدينة ظهر وأنشد هذا الرجز، إظهارا للشماتة به وفرحا بالسلامة منه، والمجن: الترس، وقلاه: كناية عن عدم الحاجة إليه.

نلمح تعليق ابن جنى على الشطر الأخير بقوله: «لما كان المعنى قد قتله: قد صرفه، عداه بـ (عن)»[1] فنلحظ أنه لم يجمع فى تأويله للفعل بين معناه الأصلى ومعناه الطارئ عليه بالتجوز، ولعل فى هذا ما يؤيد ويؤكد اقترابه مما عرف فيما بعد بالتضمين البيانى الذى سلك أصحابه فيه طريقة استعمال الفعل المذكور فى معناه الوضعى، ودلالة اللفظ المحذوف على المعنى الآخر بمعونة قرينة لفظية، وتقدير حال من الفعل المقدر، بينما نجد الأشمونى يشير بقوله: «قد قتل الله زيادا عنى: أى صرفه بالقتل»[2] إلى الجمع بين المعنيين فى التفاتة منه لما عرف بالتضمين النحوى، الأمر الذى صرح به الصبان فى الرسالة البيانية بقوله: «أقول: الذى يظهر، أن اللفظ المضمن معنى لفظ آخر تضمينا نحويا، مما استعمل فى كلا معنييه الحقيقى والمجازى»[3]

وفى تعليقه على ماذكره الصبان يقول الإنبابى «قوله: (مما استعمل فى كلا معنييه . . . الخ) أى فى كل منهما على حدته، وإن لزم عليه الجمع بين الحقيقة والمجاز المختلف فيه، لا فى مجموعهما مرتبطا أحدهما بالآخر حتى يكون مجازا فقط أ.هـ مؤلف، أى ولافى معناه المجازى فقط كما هو ظاهر من كلام ابن جنى فى الخصائص لما أنه مفوت لفائدة التضمين من أداء كلمة مؤدى كلمتين»[4]، وذلك كله يعنى بالضرورة أن فائدة التضمين على الوجه الذى دار فى خلد المتأخرين لم يكن ليطرأ على بال ابن جنى، ولا كان واردا فى مخيلته، لأنه – وكذا غيره من قدامى اللغويين والنحاة – لم يكن ليرى هذه الفائدة لهذا الضرب من التوسع ولا يقول به أصلاء وإنما هو عنده نوع من المجاز، وفائدته هى فائدة كل مجاز، وهذا هو الفرق بين تصور ابن جنى والبيانيين لمعنى التضمين، وعذر ابن جنى أن هذا ليس من وَكَدِه ولا من طبيعة بحثه، فحسبه أنه يعنى برصد ظواهر اللغة ويعدد خصائصها، خاصة أن قواعد

---

(١) الخصائص ٢/٣٠٩.
(٢) حاشية الصبان على شرح الأشمونى ٢/٩٥.
(٣) رسالة الصبان فى علم البيان ص ٢٠٥ ، ٢٠٨.
(٤) حاشية الإنبابى على الرسالة البيانية ص ٢٠٨.

العربية ومصطلحاتها فى بداية أمرها، الشأن فيها شأن كل جديد، لاتبدو معالمها ولا تستوى على سوقها إلابعد جهود مضنية ودراسات متتابعة، ويكفى ابن جنى أنه وضع الأساس الذى بنى عليه ما سمى فيما بعد بالتضمين، وعبّد الطريق أمام ما أطلق عليه بعض أهل العلم فيما بعد بـ «التضمين البيانى»، وإن كان ذلك كله لا يمنعنا من القول أن ابن جنى كان أقرب فى تناوله لقضية التضمين إلى الحس البلاغى، وخير من عبر فى الوقت ذاته عن وجهة نظر البصريين، وأفضل من قرب بينها وبين وجهة نظر أهل البيان، وإنما يتضح ذلك فيما يلى:

(١) دلالة كلامه على التجوز فى الفعل وصرفه عن معناه الحقيقى بقرينة الحرف الذى تعدى إليه، فهو فى تأويله لما جاء فى بيت الفرزدق: (قد قتل الله زيادا عنى)، وقوله فيه: «لما كان المعنى قد قتله: (قد صرفه) عداه بـ (عن)»[1] لم يجمع فى الفعل المضمن بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى، وهو ماراق لمتأخرى النحاة دون ما أدنى حرج، بينما تعارض مع القواعد الثابتة لدى أهل البيان حيث أن قرينة المجاز عندهم مانعة من إرادة المعنى الحقيقى، إذ قصد الحقيقة فى التضمين مانع من المجاز فى عرفهم، الأمر الذى يتحتم معه أن يكون للتضمين مفهوم آخر يتفق وقواعدهم، ولايرد عليه الجمع بين الحقيقة والمجاز، وقد نقلنا من عبارات ابن جنى مايدل على استخدامه التوسع فى معنى التجوز حيث ذكر إبان حديثه عن الرفث والإفضاء مايفيد أن اللفظ المذكور مستعمل فى معنى المحذوف مدلول عليه بالحرف الذى من شأنه أن يتعدى به، وهذا كله إنما يصب فى إطار ما عرف فيما بعد بالتضمين البيانى مع تعديلات طفيفة فى طريقة التأويل ثبت لنا بطلانها.

(٢) رفضه لما تمسك به الكوفيون بإطلاق القول بنيابة الحروف بعضها عن بعض وتعاور معانيها دون ما اعتبار للدواعى الموجبة للعدول عند تعدية فعل بحرفه الواصل له إلى آخر ليس من شأنه أن يتعدى به، بل ودون ما نظر إلى

---

(١) الخصائص ٣٠٩/٢.

الأغراض التى يُلجأ إليها فى تناوب حروف المعانى مما يفصح عن مرامى الكلام، ويستدعيه المقام، وذلك قوله: «ولسنا ندفع أن يكون ذلك كما قالوا لكنا نقول أنه يكون بمعناه فى موضع دون موضع على حسب الأحوال الداعية إليه والمسوغة له، فأما فى كل موضع وعلى كل حال فلا»[1] إلى غير ذلك مما يؤكد على تنبهه لوجوب توخى النظم فى الكلام والوقوف على أغراضه ومراميه

(٣) يدل عدم إقراره لنيابة حرف الوعاء فى قول الله تعالى ﴿ولأصلبنكم فى جـــذوع النخل . . . طه/٧١﴾ مناب حرف الاستعلاء، وهو مـاارتضاه الكوفيون، وكذا عدم تأوله لنفس الفعل (صلب) فى قول شاعرة العرب:-

هم صلبوا العبدى فى جذع نخلة   فلا عطست شيبان إلا بأجدعا

على سداد رأيه، ووقوفه على الفروق الدقيقة لموجبات التأويل فى الحرف وموجباته فى الفعل، وقد تطرقنا فيما سبق للحديث عن موجبات التأويل فى كلٍ، وعرضنا من خلال الوقوف على نوعى التضمين فى الفعل وفى الحرف - لآراء العلماء فيما يخص كلا منهما، وذلك فى المبحث الثانى فليرجع إليه.

ثانيا: راي ابن هشام ومتأخري النحاة:

بعد أن وقفنا على مدلول كلمة التوسع التى وردت فى كلام ابن جنى وأنه إنما قصد بها التجوز فى الفعل وصرفه عن معناه الحقيقى بقرينة الحرف الذى تعدى إليه، ونقلنا من نصوص كلامه ما يستدل به على أن الفعل المذكور مستعمل فى معنى الفعل المحذوف، ومدلول عليه بالحرف الذى من شأنه أن يتعدى به، وأنه لم يرد منه كلا معنييه الحقيقى والمجازى، بقى أن نعرف أن الذى دل فى كلامه على إرادة كلا المعنيين فى الفعل المضمن هو ابن هشام، ومن تبعه من متأخرى النحاة فقد أشار إلى أنهم «قد يشربون لفظ معنى لفظ فيعطون حكمه، ويسمى ذلك تضمينا، وفائدته أن تؤدى كلمة مؤدى كلمتين»[2]، غير أن هذا التعريف لم يسلم من النقد، فقد أخذ الشيخ الأمير

(١) الخصائص ٣٠٦/٢.

(٢) مغنى اللبيب لابن هشام ١٩٣/٢.

على ابن هشام أن قوله السابق : (يشربون لفظا معنى لفظ) ظاهر فى تغاير المعنيين وهو غير ظاهر فى قوله تعالى ﴿وقد أحسن بى . . . يوسف/١٠٠﴾ فإن تعدية (أحسن) بالباء لتضمنه معنى (لطف)، والإحسان هو اللطف، وأن «الأولى – على نحو ما تراءى له – أن يقال: التضمين إلحاق مادة بأخرى فى التعدى أو اللزوم لتناسب بينهما فى المعنى أو اتحاد»[1]، والذى يظهر من صنيع الشيخ الأمير أنه أراد أن يعدّل من عبارة ابن هشام ، ليجعلها موائمة لتحقيق الغرض من التضمين، وهو تأدية معنى اللفظ المضمن مؤدى معنيين قصدا وتبعا من غير اشكال، توهمها عبارته، لكنه لم يوفق هو الآخر فى تحاشى ما وقع فيه من استدرك عليه من إيجاد إشكال أحدثته عبارته؛ ذلك أن عبارته هى الأخرى استلزمت الجمع بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى، ولئن دل ظاهر عبارة (إشراب لفظ معنى لفظ آخر) التى ارتضاها ابن هشام على تغاير المعنيين مما استلزم منه عدم شموله لمثل قوله سبحانه ﴿وقد أحسن بى . . . يوسف/١٠٠﴾ لكون اللطف هو الإحسان، على مازعم الشيخ الأمير، فقد دلت عبارته هى الأخرى على ما يستلزم التجوز فى التضمين ذلك أن إلحاق لفظ بآخر لمناسبة، دال على أن المعنى المضمن من قبيل المجاز لأنه مدلول عليه بغير لفظه الموضوع له، وما المناسبة المشار إليها إلا القرينة المانعة من إرادة المعنى الحقيقى، كما دلت عبارته كذلك على أن المعنى المدلول عليه بغير لفظه الموضوع له. . . مقصود أصالة للوفاء بغرض المتكلم من الإلحاق. . . والحق أن هذا الإشكال الأخير – بالذات والذى استلزمه كلام الشيخ الأمير – إنما ينتفض له أهل البيان أما عند النحاة فهو – على مايبدو من صنيعهم وحسب ما تقتضيه طبيعة منهجهم – لايعد إشكالا بل على العكس فإن المتأمل لكلامهما – ابن هشام والأمير – يخرج بنتيجة مؤداها أنهما يعدان ذلك شرطا، بدليل أن الشيخ الأمير عند انتقاده لعبارة ابن هشام لم ير فيما أفادته عبارته من تأدية اللفظ المضمن لمجموع المعنيين الملحوظ والملفوظ قصدا وتبعا . . . بأسا.

وقد أسفر اشتراط أداء الكلمة لمعنييها الحقيق والمجازى، عن وجود خلاف

---

(١) حاشية الصبان ٩٥/٢ وحاشية الأمير على المغنى ١٩٣/٢ .

حول مجازية التضمين، ولولا ذلك لانحصر الخلاف فى مجرد الوقوف على نوع المجاز، لكن اشتراط متأخرى النحاة هذا الشرط الذى يجمع بين حقيقة اللفظ المضمن وما استعمل فيه فرض على البيانيين أن يتخذوا موقفا مغايرا بحكم أنهم يرفضون الجمع بين الحقيقة والمجاز رفضا قاطعا.

على أن هذا التعريف وتلك الفائدة التى ذهب إليها ابن هشام ومن لف لفه من المتأخرين وما أديا إليه لم تكن فى خلد قدامى من سبقهم من النحاة ممن ينسب إليهم القول بالتضمين – كما سبق وأن أشرنا إلى ذلك – وظاهر كلام البطليموسى الشأن فيه شأن كلام ابن جنى إذ يدل هو الآخر على التجوز فى الفعل وصرفه عن معناه الحقيقى بقرينة الحرف الذى تعدى إليه من غير اشتراط لتأدية اللفظ المضمن – فعلا كان أو ما يقوم مقامه – لمجموع المعنيين قصدا وتبعا، ودونك كلامه فى الاقتضاب يقول فيه: «وأنت لا تقول رفث إلى المرأة إنما تقول رفث بها، أو رفث معها، ولكن لما كان الرفث بمعنى الإفضاء، وكان الإفضاء يتعدى بـ (إلى) كقولك: (أفضى إلى الشىء) أجرى الرفث مجراه لفظا، لموافقته له معنى، وكذلك قول القُحيف العقيلى:

إذا رضيت علىّ بنو قشير   لعمر الله أعجبنى رضاها

إنما عدى فيه (رضى) بـ (على) لأن الرضا بمعنى: الإقبال، وقولك: (أقبلت عليه بودى) بمعنى رضيت عنه، وكان الكسائى يقول: حمله على ضده وهو (سَخطت) لأن العرب قد تحمل الشئ على ضده كما تجعله على نظيره، وكذلك قول الآخر:

إذا ما امرؤ ولى على بوده   وأدبر لم يصدر بإدباره ودى

إنما عدى فيه (ولى) بـ (على) وكان القياس أن يعديها بـ (عن)، لأنه إذا ولى عنه بوده، فقد ضن عليه وبخل، فأجرى التولى بالود مجرى الضنانة والبخل، أو مجرى السخط، لأن توليه عنه بوده لا يكون إلا عن سُخط عليه»[1] فتعبيراته (أجرى الرفث مجراه لفظا)، (فأجرى التولى بالود مجرى الضنانة

(١) الاقتضاب للبطليموسى ٢/٢٦٦.

والبخل) . . . ناطقة بأن الفعل مستعمل فيما هو بمعناه وقوله: (لأن توليه عنه بوده لا يكون إلا عن سخط عليه)، شاهد على نوع علاقة التجوز وأنها من قبيل المجاز المرسل لإطلاقه لفظ المسبب وإرادة السبب.

وهذا يعنى أن الذى ارتضاه ابن هشام ومن تأثر به من المتأخرين كان - فيما أرى - هو الدافع إلى القول بأن هناك تضمينا نحويا وآخر بيانيا، مع اتفاق القائلين بهما على الغرض من التضمين وهو إعطاء مجموع المعنيين، وأن القدامى ليس لهم فى ذلك دخل. وفى تقرير هذه الحقيقة يقول الدسوقى فى حاشيته على المغنى «قوله: (أن تؤدى كلمة مؤدى كلمتين) ظاهر فى أن الكلمة تستعمل فى حقيقيتها ومجازها، ألا ترى أن الفعل من قوله تعالى: ﴿للذين يؤلون من نسائهم . . . البقرة/٢٢٦﴾ ضمن معنى: يمتنعون من نسائهم بالحلف، وليس حقيقة الإيلاء إلا الحلف، فاستعماله فى الامتناع عن وطء المرأة إنما هو بطريق المجاز من باب إطلاق السبب على المسبب، فقد أطلق فعل الإيلاء مرادا به ذانك المعنيان، وذلك جمع بين الحقيقة والمجاز بلاشك، وهو -أي الجمع المذكور - إنما يتأتى على قول الأصوليين: (إن قرينة المجاز لا يشترط أن تكون مانعة)»[١]، وهذا ما جزم به الدمامينى وغيره[٢]، أما على قول البيانيين الذى يشترط أن تكون القرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقى، فقيل أن التضمين حقيقة ملوحة لغيرها.

ثالثا: راي الزمخشري واهل البيان:

يذكر الزمخشرى فيما نقله عنه السيوطى أن «من شأنهم أنهم يضمنون الفعل معنى فعل آخر فيجرونه مجراه ويستعملونه استعمال، مع إرادة معنى التضمين»[٣] كما ينص فى الكشاف على أن الغرض من ذلك: «إعطاء مجموع معنيين، وذلك أقوى من إعطاء معنى فذ» ويردف معللا «ألا ترى

(١) حاشية الدسوقى على المغنى ٤٠٠/٢.
(٢) ينظر حاشية الصبان ٩٥/٢.
(٣) الأشباه والنظائر للسيوطى ٢١٩/١ وينظر حاشية السيد على الكشاف ١٢٦/١.

كـيف رجع المعنى – يعنى فى قـوله تعـالى: ﴿ولا تعـد عـيناك عنهم . . . الكهف/٢٨﴾ – إلى قولك: (ولاتقتحمـهم عيناك مجاوزتين إلى غيرهم)، ونحوه قوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم . . . النساء/٢﴾ أى ولا تضموها إليها آكلين لها»[1].

وفى تقرير كلام الزمخشرى وبيان أنه لايرى فى التضمين مجازا أو جمعا بين الحقيقة والمجاز، وأنه مع استعمال اللفظ المضمن فى المعنى الملفوظ، دلالة على المعنى الآخر الملحوظ يبين السيد عن أن حقيقة «التضمين: أن يقصد بلفظ فعلٍ معناه الحقيقى، ويلاحظ معه معنى فعل آخر يناسبه ويدل عليه بذكر شئ من متعلقاته»[2]، ثم يكشف – رحمه الله – عن فحوى هذا الكلام، فيؤكد على أن الفعل المذكور «مستعمل فى معناه الحقيقى فقط، والمعنى الآخر مراد بلفظ محذوف يدل عليه ذكر ما هو من متعلقاته، فتارة يجعل المذكور أصلاً فى الكلام والمحذوف حالاً، كما فى قوله تعالى: ﴿ولتكبروا الله على ماهداكم . . . البقرة/١٨٥﴾ كأنه قيل: (ولتكبروا الله حامدين على ماهداكم﴾، وتارة يعكس فيجعل المحذوف أصلا والمذكور مفعولا كما مر فى المثال – يعنى قولهم: (أحمد إليك فلانا) – إذ التقدير: (أنهى حمده إليك)، أو حالا كما يشير إليه قوله[3]: (أى يعترفون به)، فإنه لابد حينئذ من تقدير الحال (أى يعترفون به مؤمنين)، وإلا لم يكن تضمينا بل مجازا عن الاعتراف»[4].

ومفاد كلامهما أن اللفظ المذكور مستعمل فى حقيقته، بينما اللفظ الملحوظ معناه، محذوف لدليل من الكلام، وهو حرف الجر أو القرينة إن لم يوجد حرف جر، وهذا يعنى أن التضمين عندهما من قبيل المجاز بالحذف، وقد يجعل المحذوف تابعا والمذكور أصلا، وقد يجعل المحذوف أصلا والفعل المذكور تابعا، على تقدير أنه حال أو على تقدير أنه مفعول به.

---

(١) الكشاف ٢/٤٨١.
(٢) حاشية السيد على الكشاف فى ١٢٦/١.
(٣) أى قول الزمخشرى فى تفسيره لقول الله تعالى ﴿يؤمنون بالغيب . . . البقرة/٣﴾
(٤) حاشية السيد على الكشاف ١٢٦/١.

وقد تصور البعض «أن التضمين بالمعنى الذى ذكره السعد وهو جعل وصف الفعل المتروك حالا من فاعل المذكور يسمى تضمينا بيانيا، وأنه مقابل النحوى»[1]، وكان السعد قد فهم من عبارة الكشاف مايدعو إلى هذا التصور حيث قدر(خارجين عن أمر ربهم) فى قوله سبحانه ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره . . . النور/٦٣﴾ فتوهم أن الحال هنا تقدير لعامل آخر محذوف[2]، وأن هذا ما يقتضيه التضمين بل وأغرى غيره بهذا، فقد سبق لنا أن وقفنا إبان الحديث عن منشأ الخلاف بين البصريين والبيانيين على أن رأى الزمخشرى يقضى فى تصور القائلين بالتضمين البيانى، بتقدير حال محذوفة موضعها قبل الجار والمجرور مناسبة فى معناها لهما، ويتعلق بها الجار والمجرور، وعرفنا أن هذا ما توهمه الشيخ سعد الدين التفتازانى، وذلك حين فهم من تأويل الزمخشرى لآية النور، (خارجين عن أمر ربهم) أنه تقدير لعامل آخر، وإنه يلزم أن يكون حالا، ووصلنا إلى أن الأمر على حد قول الصبان: «ليس كذلك بل هو تفسير للفعل المضمن»[3].

لكن الأمر اللافت أن يبالغ السعد فى إلحاحه على ماذهب إليه من تقدير الحال، ويصل به الأمر إلى حد أن يجعل ذلك مقياساً يفرق على اساسه بين التضمين والمجاز المحض[4]. بل وأن يعلق صحة التضمين فى الفعل على تقديره وإلا خرج الأمر إلى المجاز، يقول فى حاشيته على الكشاف معقبا على تعريف الزمخشرى السابق: «فإن قيل الفعل المذكور إن كان مستعملا فى معناه الحقيقى، فلادلالة على الفعل الآخر، وإن كان فى معنى الفعل الآخر فلا دلالة

(١) حاشية الدسوقى على المغنى ٤٠١/٢.
(٢) ينظر حاشية الصبان على شرح الأشمونى ٩٥/٢.
(٣)حاشية الصبان على شرح الأشمونى ٩٥/٢.
(٤) ولعل فى هذا ما يفسر لنا الاضطراب الذى ظهر فى عبارات بعض المحققين حين نسبوا إلى البيانيين القول بأن التضمين حقيقة ملوحة لغيرها، وكذا حين نسبوا إلى الزمخشرى القول بأن التضمين من باب المجاز، وأن المعنى الحقيقى قيد، ثم خلصوا من ذلك الأخير إلى أن تقدير الحال المحذوفة فى قوله - سبحانه- ﴿ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم . . . النساء/٣﴾ على مذهبه: ولا تضموا أموالهم إلى أموالكم آكلين، وعلى مذهب السعد: ولا تأكلوها ضاميها إلى أموالكم (ينظر حاشية الدسوقى على مغنى اللبيب ٤٠١/٢).

على معناه الحقيقى، وإن كان فيهما جميعا لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز، قلنا: هو فى معناه الحقيقى مع حذف حال مأخوذة من الفعل الآخر بمعونة القرينة اللفظية فمعنى (يقلب كفيه على كذا): نادماً على كذا، ولابد من اعتبار الحال، وإلا كان مجازا محضا لا تضمينا.وكذا قوله: ﴿يؤمنون بالغيب . . . البقرة/٢﴾ تقديره: معترفين بالغيب»[1].

ولا أدرى كيف تأتى للسعد أن يفهم عن الزمخشرى هذا، وأن يبنى كلامه على هذا التصور الخاطئ فى التضمين على الرغم – وهذا هو الأعجب – من أن عبارة شيخه لاتفيده من قريب ولا من بعيد، وهاك نص عبارته فى الكشاف يقول فيها: «معنى (الذين يخالفون من أمره) الذين يصدرون عن أمره دون المؤمنين، وهم المنافقون، فحذف المفعول لأن الغرض ذكر المخالف والمخالف عنه، الضمير فى أمره لله سبحانه أو للرسول –ﷺ–والمعنى عن طاعته ودينه»[2].

وفى تصورى أن ليس لما أقدم عليه السعد فى فهم الآية على هذا النحو الذى ذهب إليه وأوهم نسبته إلى شيخه بل وإلى البيانيين عامة، وسكت عنه المحققون . . . ليس لذلك من معنى إلا أن يكون السعد قد بنى تصوره عن التضمين على فهم غير صحيح لكلام الزمخشرى ولايبعد أن يكون قد استنبط ذلك من تفسير الزمخشرى لقول الله تعالى: ﴿ولتكبروا الله على ماهداكم . . . البقرة/١٨٥﴾ وذلك حين قدر جار الله المحذوف حالاً مأخوذة من الفعل الآخر بمعونة القرينة اللفظية، يقول –رحمه الله – فى كشافه: «وإنما عدى فعل التكبير بحرف الاستعلاء لكونه مضمنا معنى الحمد كأنه قيل: ولتكبروا الله حامدين على ماهداكم»[2]، كما لايبعد أن يكون الدافع للسعد فى اعتماد مذهبه هذا. . . الفرار مما قال به متأخرو النحاة من إساغة الجمع فى الكلمة المضمنة بين الحقيقة والمجاز.

وأيا ما كان الأمر فقد استبان لنا فى أثناء الحديث عن طريقة التأويل فى الأفعال المضمنة، أن تقديرات الزمخشرى لم تنحصر فيما ذكره السعد، وأنه نحى

---

(١) الأشباه والنظائر للسيوطى ٢٢٠/١ عن حاشية السعد على الكشاف.

(٢) الكشاف للزمخشرى ٧٩/٣. (٣) الكشاف للزمخشرى ٣٣٧/١.

فى مفهوم التضمين منحى النحويين، وانتهج طريقتهم فى التقدير الإعرابى، مما يعنى أن هذه الفجوة التى أحدثها السعد ونشأ عنها نوعا التضمين: البيانى والنحوى، لا أساس لها ولم تقم على تصور صحيح.

ولا أكون مجافيا للحقيقة إن قلت أن من ساق السعد شبهتهم التى تقضى بأن الفعل المذكور «إن كان مستعملا فى معناه الحقيقى فلا دلالة على الفعل الآخر . . . الخ»[1] لم يكونوا - هم الآخرون - محقين فى وضع هذه التجزئة والحدود المصطنعة والفاصلة بين الأفعال، ولا فى تشددهم فى القول بالحقيقة والمجاز فيها، ذلك أن المعانى التى تتحد الأفعال فى تأديتها - وما أكثرها - ينبغى أن تراعى، والشأن فيها هو الشأن فى الحروف والكلمات الاسمية، فـ «الأصل فى الحرف أن يوضع لمعنى واحد، وقد يتوسع فيه فيستعمل فى غيره[2]»[3]. وكذا الأمر بالنسبة للأسماء، وما الترادف والمشترك اللفظى فى كثير من الأسماء إلا من هذا الباب.

هذا، ولا اختصاص للتضمين بالفعل بل يجرى فى الاسم أيضاً، وقد أفاده ابن جنى فى استشهاده بقول الله تعالى ﴿أُحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم . . . البقرة/١٨٧﴾[4] والعز بن عبد السلام حين صدّر به فصلاً عقده فى كتابه (الإشارة إلى الإيجاز) سماه (مجاز التضمين) حده بقوله: «وهو أن تضمِّن اسماً معنى اسم لإفادة معنى الاسمين فتعديه تعديته فى بعض المواطن كقوله: ﴿حقيق على ألا أقول على الله إلا الحق . . الأعراف/١٠٥﴾ ضمن ﴿حقيق﴾ معنى (حريص) ليفيد أنه محقوق بقول الحق، وحريص عليه، وتضمن فعلاً معنى فعل لإفادة معنى فعلين، فتعديه أيضا تعديته فى بعض المواطن»[5].

وتبعه فى ذلك ابن النقيب - أبو عبد الله جمال الدين بن محمد بن

---

(١) السابق . (٢) الجنى الدانى للمرادى ص ٢٤ .

(٣) يقول ابن جنى مشيرا إلى وضع الضوابط الصحيحة فى هذا الباب: إن تضمين الحرف معنى الحرف إنما «يكون فى موضعه دون موضع على حسب الأحوال الداعية إليه والمسوغة له ، فأما فى كل موضع وعل كل حال فلا» (الخصائص، لابن جنى، ٣٠٦/٢). (٤) ينظر السابق ٣١٠/٢.

(٥) الإشارة إلى الإيجاز فى بعض أنواع المجاز، للعز بن عبد السلام، ص ٩٧، ٩٨.

سليمان البلخي المقدسي الحنفي (ت عام ٦٩٨هـ) - في مقدمة تفسيره في علم البيان والمعاني والبديع وإعجاز القرآن[١] والمطبوع خطأ بعنوان (الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان)[٢]، كما ألمع إليه أبو البقاء الحسيني الكفوي في كتابه (الكليات) إبان حديثه عن التضمين الذى اشتمل عليه قول الله تعالى: ﴿وهو الله في السماوات وفي الأرض. . . الأنعام/٣﴾ ، حيث ذكر أن الجار والمجرور في الآية الكريمة لا يجوز تعلقه بلفظ الجلالة لكونه اسماً لا صفة، بل هو متعلق بالمعنى الوصفي الذى ضمنه اسم (الله) ، كما في قولك: (هو حاتم في طيئ) على تضمين معنى الجواد[٣]، ولعل اندراج الأسماء تحت تضمين الأفعال هو الذى حدا بالمجمع اللغوى القاهرى لأن يرتضى أن يقول في تعريفه: «أن يؤدى فعل أو ما في معناه في التعبير مؤدى فعل أو ما في معناه، فيعطى حكمه في التعدية واللزوم»[٤].

وعلى ذلك فاقتصار السعد والسيد وغيرهما على بيانه في الأفعال جار مجرى التمثيل لا التقييد، ودعوى أصالته في الأفعال عارية عن الدليل، كما أن دعوى عموميته للحرف على نحو ماذكر السيوطي في قوله : «التضمين: وهو إعطاء الشئ معنى الشئ، ويكون في الحروف والأفعال والأسماء»[٥] خلط بين موجب التأويل في الحرف وموجبه في الفعل والاسم، فضلاً عن أن ذلك ينقلنا إلى تبنى رأى الكوفيين؛ وكلامنا إنما هو عن التضمين في الأفعال.

ونخلص من خلال ما سبق إلى أننا لا نكاد نجد كبير فرق بين ماذكره السعد وماذكره السيد الشريف في حاشيتيهما على الكشاف في تقرير وتأصيل الدعائم الأساسية التى انبنت عليها ما سمى بالتضمين البياني، فالسيد في

---

(١) وقد كشف عنها وعلق على حواشيها د/ زكريا سعيد على، كما نشرتها بتحقيقه مكتبة الخانكى بالقاهرة (ط أولى عام ١٤١٥/١٩٩٧)، وينظر لمزيد من التحقيق في هذه القضية جريدة الأهرام الصادرة بتاريخ ١٩٩٥/١١/٢٨.

(٢) والمنسوب خطأ كذلك لابن قيم الجوزية.

(٣) ينظر الكليات، لأبى البقاء الكفوى ص١٠٨.

(٤) مجلة المجمع اللغوى القاهرى ص ١٨٠ المجلد الأول، وينظر النحو الوافي للأستاذ عباس حسن ٥٩٤/٢.

(٥) معترك الأقران في إعجاز القرآن، للسيوطي ٢٦٣/١.

تعليقه على ماارتضاه العلامة الزمخشرى من «أنهم يضمنون الفعل معنى فعل آخر فيجرونه مجراه . . .» يفصح عن أن «التضمين: أن يقصد بلفظ فعل معناه الحقيقى، ويلاحظ معه معنى فعل آخر يناسبه ويدل عليه بذكر شئ من متعلقاته كقولك: (أحمد إليك فلانا) . . . لاحظت فيه مع الحمد معنى الإنهاء، ودللت عليه بذكر صلته، أعنى (إلى) ؛ أى أنهى حمده إليك، وفائدة التضمين إعطاء مجموع المعنيين، فالفعلان مقصودان قصدا وتبعا» . . . بل ويسوق نفس الشبهة التى ساقها السعد والتى تقضى بأن «اللفظ إذا كان مستعملاً فى المعنيين معاً كان جمعاً بين الحقيقة والمجاز، وإن كان مستعملاً فى أحدهما فلم يقصد به الآخر فلا تضمين . . .» ليخلص فى النهاية بنفس النتيجة التى انتهى إليها السعد، من أن اللفظ «مستعمل فى معناه الحِقيقى فقط، والمعنى الآخر مراد بلفظ محذوف يدل عليه ذكر ما هو من متعلقاته، فتارة يجعل المذكور أصلاً فى الكلام والمحذوف حالاً كما فى قوله تعالى ﴿ولتكبروا الله على ماهداكم . . . البقرة/ ١٨٥﴾، كأنه قيل: ولتكبروا الله حامدين على ماهداكم، وتارة يعكس فيجعل المحذوف أصلاً والمذكور مفعولاً كما فى المثال، أو حالاً كما يشير إليه قوله – الزمخشرى –: (أى يعترفون به)، فإنه لابد حينئذ من تقدير الحال أى يعترفون به مؤمنين، وإلا لم يكن تضميناً بل مجازاً عن الاعتراف»، ويمضى السيد فى تدعيم قوله لإزالة ما بقى من شبهات يمكن أن تعكر من صفو ماذهب إليه من حمل المذكور على حقيقته فيقول: «إن قلت: إذا كان المعنى الآخر مدلولاً عليه بلفظ محذوف لم يكن فى ضمن المذكور، فكيف قيل أنه مضمن إياه؟ قلت: لما كان مناسبة المعنى للمذكور بمعونة ذكر صلته قرينة على اعتباره جعل كأنه فى ضمنه»[1].

فواضح أن السيد (ت ٨١٦) يوافق السعد (ت٧٩٢) فيما ذهب إليه، وإلا لو خالفه فى شئ مما ذكر، لأعرب عنه ولأفصح عن مخالفته، كل ما هنالك أن السيد أراد فى ذكره للمزيد من الأمثلة وصور التقدير للمحذوف،أن يفيد أن ذلك أمر اعتبارى لا ينحصر فيما قاله السعد، ومن ثَمّ جَعَل تقدير الحال

(١)حاشية السيد على الكشاف، ١/١٢٦، ١٢٧.

من الفعل المحذوف تارة وجعله من المذكور تارة أخرى، وجعل المحذوف أصلاً والمذكور مفعولاً تارة ثالثة.

لكن ذلك لا يمنع من أن نقرر أن رجحان أيّ من هذه الاحتمالات إنما يكون حسب مقامات الأحوال، مما يعنى أن إيثار الزمخشرى لأن يكون المعنى والتقدير فى قوله تعالى: ﴿ولتكبروا الله على ماهداكم . . . البقرة/١٨٥﴾ : لتكبروا الله حامدين، فيجعل الحال من المحذوف لأن الحمد إنما يستحق ويطلب لما فيه من التعظيم، ليس بالأمر الحتمى إنما هو أمر اقتضاه المقام، لا سيما وقد أثبتنا أن جار الله لايلزم فى تقدير المحذوف حالة واحدة على نحو ما أوهم السعد، ونظير ما جاء فى الآية، قوله -ﷺ- : (أن تؤمن بالقضاء . . .) ؛ أى أن تؤمن معترفاً، لا أن تعترف بالقضاء مؤمنا لأن (أن) والفعل يسبك بمصدر معرف، وهو لايقع حالاً كما قال الرضى. ومما اقتضى المقام أخذ الحال فيه من المذكور قوله تعالى: ﴿فأماته الله مائة عام ثم بعثه قال كم لبثت. . البقرة/٢٥٩﴾، لأن التقدير : (ألبثه الله مائة عام مماتاً، لا(أماته الله مائة عام ملبثا) لأنه يلزم منه ألا تكون الحال مقارنة؛ بل مقدرة والأصل كونها مقارنة[١] .

ومما يدعم من قول السيد ويشهد بعدم صحة ماذهب إليه السعد من التزام الزمخشرى بتقدير حال من الفعل المحذوف، وأنه يراعى فى تقديراته مقامات الأحوال وسياقات الكلام، ماصرح به الزمخشرى فى قول الله سبحانه: ﴿الذين يؤمنون بالغيب . . . البقرة/٣﴾، حيث قال رحمه الله: «وأما تعديته بـ (الباء) فلتضمينه معنى: (أقر وأعترف) . . . وكلا الوجهين - يعنى حمل المعنى على تضمين الفعل معنى (أعترف) أو على معنى الوثوق[٢] حسن فى ﴿يؤمنون بالغيب﴾؛ أى يعترفون به، أو يثقون بأنه حق، ويجوز أن لا يكون ﴿بالغيب﴾ صلة للإيمان، وأن يكون فى موضع الحال: أى يؤمنون غائبين عن

(١) ينظر النحو الوافى، لعباس حسن ٥٧٣/٢.
(٢) الذى ذهب إليه الزمخشرى أخذا مما نقل عن العرب: (ما آمنت أن أجد صحابة) : أى ماوثقت، وحقيقته: صرت ذا أمن به، أى ذا سكون وطمأنينة.

المُؤْمَن به، وحقيقته مُلتبسين بالغيب»[1]، ومراده من ذلك إساغة الوجهين. إما حمل المعنى على تقدير حال من الفعل المذكور وليس المتروك، والمعنى: يعترفون به مؤمنين، وذلك إن جعل قوله ﴿بالغيب﴾ صلة للإيمان، أو حمله على تقدير حال من الفعل المحذوف إن لم يجعل كذلك فيكون المعنى: والذين يؤمنون حال كونهم ملتبسين بالغيب، وفى تقرير هذا يقول السيد: «قوله: (ويجوز أن لايكون) عطف بحسب المعنى على قوله: (وكلا الوجهين حسن فى: ﴿يؤمنون بالغيب . . . البقرة/٣﴾)، كأنه قال: ويحسن أن يكون بالغيب صلة للإيمان إما أصالة أو تضمينا، ويجوز أن لا يكون صلة له. (قوله: وحقيقته: ملتبسين بالغيب) يريد أن ما ذكره أولا حاصل معناه، وحقيقته هذا»[2].

ولقد أصاب السيد حين لم يقتصر على تقدير حال من الفعل المحذوف فوسع بذلك ضيقاً تشبث به السعد، وجعله كالأصل فى صحة التضمين، ومع ذلك فإنه يمكن القول أنه على الرغم من الخلاف الواقع بين كل من السعد والسيد فى تقدير المحذوف، إلا أن المتأمل لما ذكره كل منهما يخرج بنتيجة مؤداها، أن الخلاف الناشب بينهما فيما يخص التعرف على ماهية اللفظ المضمن خلاف مصطنع ولا وجود له، لكون الفعل عند كل مستعمل فى معناه الحقيقى وملاحظ فيه معنى آخر.

والأمر الذى يبدو واضحاً أن السعد التفتازانى حين ذهب إلى ماذهب إليه من أمر التقدير والتأويل فى الفعل المضمن – ووافقه فيه السيد الشريف – إنما كان يهدف فى الأساس إلى رد الشبهة التى أوردها والتى تقول أن «الفعل المذكور إن كان مستعملاً فى معناه الحقيقى فلا دلالة على الفعل الآخر، وإن كان فى معنى الفعل الآخر فلا دلالة على معناه الحقيقى، وإن كان فيهما جميعاً لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز»[3] إذ بتقديرهما الحال من فاعل الفعل

---

(١) الكشاف، للزمخشرى، ١/١٢٧.

(٢) حاشية السيد على الكشاف ١/١٢٧.

(٣) الأشباه والنظائر للسيوطى ١/٢٢٠عن حاشية السعد على الكشاف ق ٢٩ مخطوط فى الظاهرية، وينظر حاشية السيد عليها ١/١٢٦.

المذكور أو المحذوف، يكونا قد تمكنا من الهرب مما استلزمه قول متأخرى النحاة من أمر الجمع بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى فى اللفظة المضمنة، وإن كنت لا أستبعد أن يكونا قد استهدفا من وراء ذلك أيضا الرد على رأى ثان نسب إلى البيانيين، غير الذى ذهبا إليه يقول بعموم المجاز، خاصة وأن كثيرا من محققى أهل البيان لا يستسيغوه هذا الرأى ولايقولون به لاستبعاد أن يوجد فى كل صورة من صور التضمين معنى «يعم المعنى الأصلى والمعنى المضمن يتعدى اللفظ باعتباره، أو بحرف لم يكن يتعدى به من قبل»[1]، ومن ثم يفضلون عليه رأياً ثالثاً لا ترد عليه هذه الشبهة البتة، يقضى بجعل التضمين نوع تعريض[2]، وفى حق هذا الأخير يقول الإنبابى: «وما أظن أن أحداً منع التعريض بل كلام أبى البقاء الكفوى فى كلياته فى إيضاح القول بأن التضمين تعريض. . . يفيد أن البيانيين يقولون بأن التضمين من التعريض، فإنه قال: وكل من المعنيين مقصود لذاته فى التضمين؛ يعنى على أنه من التعريض، إلا أن القصد إلى أحدهما بذكر متعلقه يكون تبعاً للآخر وهو المذكور بلفظه، وهذه التبعية فى الإرادة، فى الكلام فلا ينافى كونه مقصوداً لذاته فى المقام، وبه يفارق التضمين الجمع بين الحقيقة والمجاز»[3] ويعلق الإنبابى على هذا الرأى بما مفاده أن قول الكفوى (وهذه التبعية فى الإرادة من الكلام)، ظاهره أن المعنى التعريضى مستعمل فيه اللفظ، وهذا يستلزم - على حد قوله - «صيرورة

---

(١) حاشية الإنبابى على الصبان ص ٢٠٨.

(٢) يعنى أن اللفظ المذكور مستعمل فى معناه الحقيقى، ولكنه مستتبع معنى آخر يناسبه، من غير أن يستعمل هو فيه، ومن غير أن يستعمل له لفظا آخر فيكون الكلام من باب الحقيقة التى قصد منها معنى آخر يناسبها ويتبعها فى الإرادة . . . فإذا ما أضفنا إلى هذه الأقوال الثلاثة ماذهب إليه بعضهم من أن التضمين من قبيل المجاز المرسل لأن اللفظ استعمل فى غير معناه لعلاقة وقرينة، وهو المفاد من كلام ابن جنى. . . وماذهب إليه بعضهم الآخر من أن المعنيين مرادان على طريقة الكناية فيراد المعنى الأصلى توصلاً إلى المعنى المقصود. . . وآخرون من جعله مجازاً عقلياً فى النسب غير التامة أى بين الفعل ومتعلقاته .. . وغيرهم من جعله نوعاً مستقلاً من أركان الكلام، وقسماً رابعا للحقيقة والمجاز والكناية وهو ما اختاره ابن كمال باشا . . . يكون قد تجمع لدينا فى تخريج التضمين من الأقوال سبع، غير طريق النحاة فى الجمع فى اللفظة المضمنة بين الحقيقة والمجاز أو القول بإطلاق النيابة فى الحروف.

(٣) حاشية الإنبابى على الصبان ص ٢٠٧ وينظر الكليات ص ١٠٨.

اللفظ متعدياً – باعتبار المعنى المضمن – بنفسه أو بحرف لم يكن يتعدى به من قبل . . . وإلا فكيف يتعدى اللفظ باعتبار معنى لم يستعمل فيه، مع أن الصحيح أن المعنى التعريضى لا يكون اللفظ مستعملاً فيه وإنما يفهم من السياق»[1]، وغاية ما يتكلف به لدفع هذا الإشكال، أن يقال أن الواجب للتعريض أن لا يكون اللفظ مستعملاً فى المعنى التعريضى لإفادته بالاستعمال فيه، وإنما يفاد من عرض الكلام بواسطة السياق، وبذا لا ينافى أن يكون اللفظ مستعملاً فى المعنى التعريضى لمجرد التعدى المذكور كما يشير إليه كلامه[2].

وهذا يعنى أن يكون اللفظ مستعملاً فى معناه الأصلى فيكون هو المقصود أصالة، ولكنه مستتبع معنى آخر يناسبه من غير أن يستعمل هو فيه أو يقدر له لفظ آخر فلا يكون من باب الكناية ولا الإضمار، إنما من الحقيقة التى قصد منها معنى آخر يناسبها ويتبعها فى الإرادة[3]، فهو عند القائلين به أشبه ما يكون بمستتبعات التراكيب لأن المعنى المدلول عليه من خلال اللفظ – فى رأيهم – مستفاد من عرض الكلام وليس مدلولاً عليه بأحد الوجوه الثلاثة المذكورة كما يفيد قولك (آذيتنى فستعرف) التهديد؛ و(إن زيداً قائم) إنكار المخاطب، والأمر فى ذلك لدى السيد جد يسير، فعلى حد ما جاء فى نص عبارته: «لو قيل أريد بلفظ المذكور معناه قصداً وما يناسبه تبعاً له، وجعل ذكر صلته دليلاً على أنه مقصود منه كذلك فلا يكون اللفظ مستعملاً إلا فى معناه حقيقة ولم يكن هناك محذوف. . . لم يكن بعيداً»[4] بل ذلك هو الأقرب لديه إلى مفهوم التضمين[5].

والذى نريد أن ننتهى إليه فى هذا الصدد أن لاصحة لما ذكره من ساق السعد شبهتهم إذ ليس ثمة ما يمنع أن يكون للفعل الواحد دلالتان، وأن يظل الفعل المذكور مع ذلك على حقيقته غير مجرد عن معناه الذى وضع له، وأن تكون له مع هذه الدلالة، دلالة الفعل الذى أشرب معناه وجرى مجراه وتعدى بحرفه الذى تعدى به وأن

---

(١) حاشى الإنبابى على الصبان ص ٢٠٧.
(٢) ينظر السابق ص ٢٠٨.
(٣) ينظر حاشية السيد على الكشاف ١/١٢٧.
(٤) حاشية السيد على الكشاف ١/١٢٧
(٥) ينظر السابق.

ترتبط إحدى دلالتى الفعل بالآخر، ذلك أن كلا من الدلالتين «مقصود لذاته فى التضمين إلا أن القصد إلى إحداهما وهو المذكور[1] بذكر متعلقه يكون تبعاً للآخر، وهو المذكور بلفظه، وهذه التبعية فى الإرادة من الكلام، فلا ينافى كونه مقصوداً لذاته فى المقام»[2] وهذا ما آراه وأميل إليه.

وخلاصة القول ان ابن جنى وقدامى النحاة اللغويين يرون جعل الكلمة المضمنة من قبيل الاستعارة أو المجاز المرسل لكون الكلمة دالة على ما استعملت فيه وحده، وهو ما تم حمل رأى البصريين عليه حين العجز عن تأويل الحرف تأويلا يقبله اللفظ، بينما يرى الزمخشرى ومن لف لفه من البيانيين أن التضمين فى غالب أمره استعمال للفعل المضمن فى حقيقته مع حذف حال مأخوذة من الفعل الملفوظ أو الملحوظ بمعونة القرينة اللفظية، ومع ملاحظة أن الفعل المضمن مستعمل فى معناه الحقيقى وملاحظ فيه معنى فعل آخر، ويميل ابن هشام ومن رأى رأيه إلى جعل التضمين من قبيل إشراب اللفظ معنى لفظ آخر وإلحاقه به لمناسبة مما يعنى أن الفعل المضمن قد جمع فى طياته بين المعنى الحقيقى أصالة وفاء بغرض المتكلم من الإشراب أو الإلحاق والمعنى المجازى[3] المدلول عليه بغير لفظه الموضوع له فى اصطلاح التخاطب، وهذه الآراء جميعها على الرغم من تعارضها فى الظاهر إلا أن كثرة أوجه التشابه بينها يجعلها متقاربة، ذلك أن الفعل عند الجميع ملاحظ معه معنى فعل آخر، مدلول عليه بالمخالفة فى التعدى واللزوم وهو مستعمل فى معناه الحقيقى وفى معنى ما تضمنه، والغاية من وراء ذلك عند الجميع هى إعطاء مجموع المعنيين، الأمر الذى سبق وأن قررنا حياله اتفاق كل من النحويين والبيانيين على إقراره وصحة القول به، كما خلص فيه المجمع إلى قرار يقضى بأن

---

(١) أى المذكور حكما.

(٢) الكليات، لأبى البقاء الكفوى، ص ١٠٨ وينظر الصبان ٩٥/٢ ونص عبارته التى نقلها عن ابن كمال باشا: «يكون اللفظ مستعملاً فى مجموع المعنيين مرتبطاً أحدهما بالآخر، فيكون مجازاً لا فى كل منهما على حدته حتى يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز المختلف فيه».

(٣) لعلاقة المسببية.

«التحقيق يسوى بين التضمينين البيانى والنحوى من حيث الإفادة العربية»[1].

لكن ذلك كله لا يمنعنا - كما سبق وأن ذكرنا - من القول بأن ثمة فروقاً دقيقة حالت وتحول دوماً دون تغييب معالم الخلاف بين نوعى التضمين البيانى والنحوى يظهر:

أولها: فى ملاحظة أن البيانيين لم يتفقوا فيما بينهم على منهج يغاير ما عند النحاة، ويتفق مع قواعد منهجهم الذى يقضى بأن قرينة المجاز تمنع من إرادة المعنى الحقيقى، كما أن المتأخرين من النحاة خالفوا فى معالجتهم أسلوب التضمين، وفى تصورهم عنه، منهج المتقدمين الذين لم يكونوا يرون فيه معنى الإشراب ولايقولون بإساغة الجمع فى الكلمة المضمنة بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى.

ثانيها: فى هروب البيانيين مما تعنيه كلمة (الإشراب) هذه، التى اصطلح النحويون عليها ولم يجدوا فى استعمالها - كلما عنّ لهم الحديث عن التضمين فى الأفعال - غضاضة، وذلك لأنها لم تكن بالنسبة لهم سبباً يحول دون تأدية الكلمة الواحدة مؤدى كلمتين، أو عائقاً يمنع من القول بإساغة الجمع بين الحقيقة والمجاز فى الكلمة الواحدة على نحو مايرى الأصوليون، خلافا لما هو عليه الحال لدى البيانيين، الأمر الذى أراد الصبان حياله أن يخفف من غلوائه، ويحد من نبرة الخلاف العدائى فيه، وذلك حين عبر عن رأيه فقال: «والأقرب عندى أنه - أى الفعل المضمن - مستعمل فى كل من المعنيين على حدته، وإن لزم عليه الجمع المذكور، فتختلف العلاقة باختلاف المعنيين فتكون تارة المشابهة بينهما، وتارة تكون غيره»[2]. وأيده فى ذلك ابن عبد السلام حين نص فى كتابه (الإشارة إلى المجاز) على أن العلماء «اختلفوا فى جمع اللفظة الواحدة لمدلولى الحقيقة والمجاز، فمن رأى ذلك عده من المجاز لأنه استعمال اللفظ فى غير ما وضع له، لأنه وضع أولاً للحقيقة وحدها، ثم

---

(١) مجلة المجمع الملكى، ص ١٨٢، المجلد الأول.

(٢) حاشية الصبان، ٢/٩٥.

استعمل ثانياً فيها وفى المجاز»[1]. ويسوق العز مايدعم قوله فيشير فى فصل عقده تحت عنوان (مجاز التضمين) إلى نوع العلاقة فى قول الفرزدق: (قد قتل الله زيادا عنى). يقول - عليه من الله سحائب الرحمة والرضوان -: «ضمن (قتل) معنى (صرف) لإفادة أن صرفه بالقتل، دون ما عداه من الأسباب، فأفاد معنى القتل والصرف جميعا»[2].

فالصبان حين يقول: «تختلف العلاقة باختلاف المعنيين، فتكون تارة المشابهة بينهما وتارة تكون غيرها»[3]، ويمثل سلطان العلماء لهذا الغير . . . إنما يريدان أن يقررا من خلال ذلك توضيح أن المعنيين فيهما التوحد المطرد، بل يكفى أن تؤكّد المناسبة علاقة من علاقات المجاز سواء كانت هذه العلاقة المشابهة أم غيرها، لأنه «إذا لم توجد بين الفعلين العلاقة المعتبرة فى صحة المجاز كان التضمين باطلاً»[4]، كما يظهر.

ثالثها: فى عدم الخلاف على قياسية البيانى منه بالذات دون النحوى، فكلمة المجاز التى نقلت عن ابن جنى فى بعض الكتب نصٌ فى قياسية التضمين البيانى، لأنه لا معنى لإيقاع أحد الحرفين - فى لغة العرب - موقع الآخر والتوسع فى جعل فعل بمعنى فعل آخر، إلا المجاز، وهو أمر لا يختلف على توفره فى لغة القوم اثنان[5]، ويؤيد ذلك قوله فى كتاب الخصائص: «ووجدت فى اللغة من هذا الفن شيئاً كثيراً لا يكاد يحاط به، ولعله لو جمع

---

(١) الإشارة إلى الإيجاز، للعز بن عبد السلام، ص ٤٠.
(٢) السابق، ص ٩٨.
(٣) حاشية الصبان، ٩٥/٢.
(٤) دراسات فى العربية وتاريخها، لمحمد الخضر حسين، ص ٢٠٥.
(٥) أما التضمين النحوى فالأمر فيه على خلاف، وعنه يقول الصبان: «والأقرب عندى أنه مستعمل فى كل من المعنيين على حدته، وجزم الدماميني وغيره أنه مستعمل فى حقيقته ومجازه، وهذا هو التضمين النحوى وفى كونه مقيساً خلاف. . . »(حاشية الصبان على الأشمونى ٩٥/٢) ويقول الإنبابى فى شرح الرسالة البيانية: «اعلم أن التضمين النحوى هو إشراب كلمة معنى أخرى بحيث تؤدى المعنيين وهو مقيس عند الأكثرين كما فى ارتشاف أبى حيان وغيره لكثرته . . . الخ» (حاشية الإنبابى على رسالة الصبان فى علم البيان، ص ٢٠٥، ٢٠٦)، وبمثل ذلك قال أكثر المتأخرين.

أكثره - لا جميعه - لجاء كتاباً ضخماً، وقد عرفت طريقه فإذا مر بك شئ منه فتقبله وأنس به، فإنه فصل من العربية لطيف حسن»[1] ، وقد نقل الشهاب الخفاجي في طراز المجالس عنه قوله: «لو جمعت تضمينات العرب لاجتمعت مجلدات»[2] كما نقل ابن هشام عنه قوله في كتاب التمام: «أحسب لو جمع ما جاء منه لجاء منه كتاب يكون مئين أوراقاً»[3] «فليس معنى ذكره هذه الكثرة - على حد ما جاء في قرار المجمع - إلا جعله إياه قياساً وهو الذى يقول بقول أستاذه أبي على الفارسي: إن ماقيس على الوارد الكثير من كلام العرب فهو من كلام العرب»[4] ، ولذلك «وقع الإجماع من علماء البيان على أن التضمين عندهم قياسي»[5] ، وعلة ذلك عند القائلين منهم بتقدير محذوف نص عليها الصبان حين ذكر أن التضمين البياني «قياسي اتفاقا لكونه من حذف العامل لدليل، وهذا مادرج عليه السعد ومتابعوه»[6]

«أما من رأى من البيانيين أنه طريق خاص من طرق الكناية أى أن دلالته على المعنى الملحوظ أو المذكور أو عليهما معاً من طريق دلالة اللفظ على لازمه، ومن رأى أنه دل على المعنى الملحوظ من طريق اللزوم العقلي، أي من استتباع الحقيقة معنى آخر غير معناها الوضعي كاستتباع الجملة الخبرية المؤكدة بإن وغيرها، أن المخاطب منكر للخبر، أو منزل منزلة المنكر، فإن الكلام عندهما جار على حقيقته، فلا شك في جوازه، إذ الأصل في الكلام الحقيقة»[7] .

وبعد: أفيليق بأمر ، هذا كلام أهل العلم في حقه، أن يقال عنه بعد ذلك مهما كانت الأسباب والمبررات: «أن مسألة التضمين لا أساس لها، لأنه لادليل عليها ولا حجة لأصحابها»[8] ، أو يقال عنه أنه «يصرف الاهتمام عن تدبر

---

(١) الخصائص، لابن جني، ٣١٢/٢.
(٢) ينظر مجلة المجمع اللغوى ص ١٩٢.
(٣) المغنى، لابن هشام بحاشية الأمير ١٩٤/٢.
(٤) مجلة المجمع الملكى، ص ١٩٢، المجلد الأول.
(٥) السابق ص ١٩٤.
(٦) حاشية الصبان ٩٥/٢.
(٧) مجلة المجمع الملكى، ص ١٩٤ المجلد الأول.
(٨) تناوب حروف الجر في لغة القرآن د. محمد حسن عواد ص ٥٨.

أسرار الحروف، وأنه «عاجز عن الوفاء بأغراض النظم ودواعيه، وليس فيه أكثر من محاولة تصحيح التعدى بحرف ليس من شأن الفعل أو الاسم التعدى به»[1]، إلى غير ذلك من عبارات تحط من قدره، وتغمطه حقه، وتذرى الرماد فى وجهه بدلاً من أن تكشف أسراره، وتميط اللثام عن أستاره.

هذا ولئن كانت الدراسات النحوية تقتصر عادة فى تناولها لمواطن التضمين فى لغة التخاطب. . . على مجرد البحث عما يصحح طرائق التعدى واللزوم فى الأفعال، كما تكتفى بمجرد اصطفاء وانتقاء تيك الأفعال المتعدية بما تعدت بها الأفعال المذكورة، وذلك بسبب تعدى الأفعال المصطفاة بأحرف يصح أن تتعدى بها الأفعال المذكورة على نحو ما هو واضح من صنيع جمهور البصريين حين يحكى عنهم ابن هشام ذلك فى غير ما موضع من كتابه (المغنى). . .فإن الدراسات البلاغية تعنى - إضافة إلى ما وافق أهل البيان، النحويين وأهل اللغة عليه من القول بتأدية الكلمة المضمنة معنى كلمتين - تعنى باستكشاف أسرار التعبير بالفعل المذكور، واستكناه الأسرار المفضية إلى إيثار ذكره على ذكر غيره، كما تعنى بالوقوف على مقاصد الكلام الذى ورد فيه بغرض إبراز المعانى الأسلوبية المستكنة فى الفعل المضمن والتعرف على بعض مظاهر الاتساع فى العربية ، وذلك كله يفرض علينا أن نولى هذا اللون من الأساليب اهتماما يليق به خاصة وإن اتصاله بأحد متعلقات الفعل، وهو الحال المقدر المأخوذ من الفعل الملفوظ أو الملحوظ بمعونة القرينة اللفظية. . . يجعله فى مصاف الأمور الضاربة فى أطناب علم المعانى، والمختصة بأحوال المتعلقات من حذف وذكر وتقديم وتأخير . . . إلى غير ذلك مما يتصل بأبواب النحو، أو يمدد إليها بسبب، ويستأهل - مع ذلك - الغوص فى إدراك مراميها، والبحث عن أسرارها ومعانيها، سواء كان ذلك فى كلام الله المعجز - أفضل الحديث وأطيبه - أم فيما دبّج من جيد الكلام وأحسنه.

وفى اعتقادى أن اندراج هذا الباب - باب التضمين - تحت مباحث

---

(١) من أسرار حروف الجر، د. محمد الأمين، ص ٥٢.

المعانى وأحوال الإسناد لايقل شأنا - فيما أحسب - ولا أهمية عما سبق ذكره من المباحث الأخرى المختصة بالأمور العارضة لمتعلقات الأفعال، بل - وهذا هو الأعجب والأدخل لهذا الباب فى علم البلاغة - لقد خاض علماء البيان فى موضوع التضمين - على نحو ما نوه على ذلك قرار المجمع - أىّ خوض، ذلك أن الاستعارة التبعية فى الحرف ليست إلا طريقا من طرق تخريج التضمين، والتأول فى الفعل ذاته أو فى متعلق الجار والمجرور يفضى إلى طرق أبواب المجاز المرسل فى اللفظ المذكور أو إلى المجاز بالحرف أو إلى الكناية، وكل أولئك من مباحث علم البيان.

وفى ذلك ما يدفعنا دفعا ويحفز همتنا لأن نقف مع نسق القرآن الكريم وقفة نستجلى فيها - بمشيئة الله تعالى إن طال بنا العمر - ماقدر لفظه ولوحظ معناه، ليكون ذلك تطبيقا وامتداداً لهذه الدراسة النظرية بعد أن تم التأصيل لهذا الضرب من ضروب الكلام، ووقفنا على أهميته ومسالكه ومراميه.

والله الموفق والهادى إلى سواء السبيل.

اهم مراجع البحث

١- أساس البلاغة، لجار الله الزمخشرى ط ثالثة الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٥ .

٢- الإشارة إلى الإيجاز، للعز بن عبد السلام، تحقيق محمد بن الحسن بن إسماعيل، دار الكتب العلمية بيروت، ط أولى ١٤١٦هـ.

٣- الأشباه والنظائر فى النحو، للسيوطى تحقيق عبد الإله نبهان مجمع اللغة بدمشق ١٤٠٦هـ.

٤- الأصول فى النحو، لأبى بكر محمد بن سهل بن السراج تحقيق عبد الحسين الفتكى، مؤسسة الرسالة ط أولى ١٤٠٥ هـ.

٥- الاقتضاب فى شرح أدب الكتاب، للبطليموسى تحقيق مصطفى السقا وغيره الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٢ .

٦- إملاء ما منّ به الرحمن، لأبى البقاء العكبرى دار الفكر ١٤١٤هـ.

٧- البحر المحيط فى التفسير، لأبى حيان الغرناطى مكتبة ومطابع النصر الحديث بالرياض.

٨- بدائع الفوائد لابن القيم مكتبة القاهرة بميدان الأزهر ط ثانية ١٣٩٢هـ.

٩- البرهان فى علوم القرآن، لبدر الدين الزركشى، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم دار الجيل بيروت ١٤٠٨هـ.

١٠- تاج العروس من جواهر القاموس، لأبى الفيض السيد محمد مرتضى الحسينى القاهرة بدون تاريخ.

١١- الجنى الدانى فى حروف المعانى، للحسن بن قاسم المرادى، تحقيق فخر الدين قباوة وغيره، دار الآفاق الجديدة بيروت ط ثانية ١٤٠٣هـ.

١٢- حاشية الإنبابى على رسالة الصبان فى علم البيان وبهامشه الرسالة المذكورة المطبعة الأميرية ببولاق ١٣١٥هـ.

١٣- حاشية الدسوقى على مغنى اللبيب مطبعة بولاق القاهرة ١٢٨٦هـ.

١٤- حاشية السعد التفتازانى على الكشاف للزمخشرى مخطوط فى المكتبة الظاهرية.

١٥- حاشية السيد الشريف الجرجانى على الكشاف دار الفكر ط أولى ١٣٩٧هـ.

١٦- حاشية الصبان على شرح الأشمونى على ألفية ابن مالك ط الحلبى.

١٧- الخصائص لابن جنى تحقيق محمد على النجار ط ثالثة الهيئة المصرية

للكتاب ١٤٠٧هـ.
١٨- دراسات لأسلوب القرآن الكريم. د. محمد عبد الخالق عضيمة مطبعة حسان القاهرة.
١٩- روح المعانى فى تفسير القرآن الكريم لأبى الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسى مراجعة محمد حسن العرب، دار الفكر ١٤١٤هـ.
٢٠- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك. الإدارة العامة للمعاهد الأزهرية القاهرة ١٣٩٧هـ.
٢١- شرح شذور الذهب لابن هشام تحقيق محيى الدين عبد الحميد ط ١٥ دار الأنصار ١٣٩٨هـ.
٢٢- شرح المفصل لابن يعيش عالم الكتب بيروت المتنبى القاهرة.
٢٣- الفتوحات الإلهية لسليمان بن عمر العجيلى المعروفة بحاشية الجمل على الجلالين ط دار احياء الكتب العربية عيسى الحلبى ١٩٩٨م.
٢٤- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل للزمخشرى ط أولى دار الفكر ١٣٩٧هـ.
٢٥- الكليات لأبى البقاء الكفوى مطبعة بولاق ط ١٢٨١هـ.
٢٦- لسان العرب، لابن منظور، دار المعارف القاهرة.
٢٧- مجلة مجمع اللغة العربية الملكى مطبعة بولاق القاهرة ١٣٥٣هـ.
٢٨- معترك الأقران للسيوطى تحقيق على البجاوى دار الفكر العربى.
٢٩- المعجم الوسيط لمجمع اللغة العربية إخراج د. إبراهيم أنيس وآخرين، دار إحياء التراث الإسلامى بدولة قطر.
٣٠- مقدمة تفسير ابن النقيب فى علم البيان والمعانى والبديع، للإمام أبى عبد الله جمال الدين محمد بن سليمان البلخى الشهير بابن النقيب مكتبة الخانجى القاهرة ط أولى ١٤١٥هـ.
٣٢- من أسرار حروف الجر د. محمد الأمين الخضرى مكتبة وهبة، القاهرة ط أولى ١٤٠٩هـ.
٣٣- النحو الوافى للأستاذ عباس حسن، دار المعارف المصرى ط ثانية ١٩٦٣.
٣٤- همع الهوامع فى شرح جمع الجوامع، للإمام جلال الدين السيوطى تحقيق د. عبد العال سالم مكرم، دار البحوث العلمية بالكويت ١٣٩٩هـ.

تذوق وتحليل بلاغى
لقصيدة امية بن ابى الصلت في العتاب
«غذوتك مولودا»

دكتور

دخيل الله محمد الصحفى

جامعة أم القرى – كلية اللغة العربية البلاغة والنقد

المقدمة

هذه المقالة دراسة وتحليل لقصيدة أمية بن أبى الصلت فى ابنه العاق، وهى تمثل خيبة أمل والد فى ولده بعد أن رعاه وحنا عليه منذ نعومة أظافره حتى اشتد ساعده واكتمل نموه، فانقلب هذا الابن العاق على والده فجازاه على احسانه بالإساءة وعلى عطفه بالغلظة والجفاء.

وفى القصيدة على قصرها صور جيدة فى وصف مشاعر وأحاسيس هذا الوالد المفجوع فى ابنه وتجربة حية مع هذا النوع من العققة من الأبناء، كما أنها متصلة الحلقات فى بنائها ولغتها وصورها كأنها حلقة مفرغة، ولعلها تكون خير مصال للوحدة العضوية كما نفهمها الآن فى القصيدة المعاصرة.

وقد اعتمدت فى هذه الدراسة على التحليل البيانى وحاولت أن ألمس جماليات اللغة والصياغة والسياق وما يتولد عنها من صور وما تحدث تلك الصور فى الملتقى من تحريك للمشاعر واستجابة وإعجاب.

هذا وقد وازنت بين قصيدة أمية هذه وبين قصيدة «أم ثواب» وقصيدة «فرغان»، والقصائد الثلاثة من «أدب الشكوى» وقد تباينت طرائق التعبير بين الشعراء «الثلاث مع أن العاطفة التى صدرت فى «جوها» القصائد الثلاث واحدة. هذه سمة من سمات «عبقرية اللغة العربية» واتساعها لأنماط التعبير الأدبى الأخاذ.

قصيدة امية بن ابي الصلت(١)

النص:

(١) غَذَوتُك مَولُوداً وعُلْتُك يَافعـــاً

تُعَلُّ بما أُجنِى عليك وتُنْهَلُ

(٢) إذا لَيْلَةٌ ضَافَتْكَ بالشكو لَمْ أبتْ

لشَكْوَاكَ إلا سَاهراً أتَمَلْمَــلُ

(٣) كأنى أنا المَطْرُوقُ دُنَكَ بالــذى

طُرِقْتَ به دُنى وَعَيْنى تَهْمــلُ

(٤) تَخَافُ الرَّدَى نَفْسِى عَليكَ وإنَّنى

لأعلم أن الموتَ حتْمٌ مؤجَّـــلُ

(٥) فَلمَّا بَلَغْتَ السِّنَ والغَايَة التـــى

إليها مدَى ما كنتُ فيكَ أُؤَمِّلُ

(٦) جَعلْتَ جَزَائِي مِنْكَ جِبْهاً وغِلْظَةً

كأنَّكَ أنتَ المُنْعِمُ المُتَفَضّــــلُ

(٧) فَلَيْتَكَ إذ لم تَرْعَ حَقَّ أُبُوَّتـــى

فعلْتَ كما الجَارُ المجاوِرُ يَفْعَـلُ

(٨) وَسَمَّيْتَنى بِأسمِ المُفَنَّدِ رأيُـــــهُ

وفى رأيكَ التَّفْنيدُ لو كُنْت تَعقلُ

(٩) تَراهُ مُعِدّاً للخِلافِ كأنَّه

بِرَدٍ على أهلَ الصَّوَابِ مُوَكَّلُ[٢]

نسبة النص:

اختلفت روايات هذا النص الشعرى، إذ ذكرها أبو تمام فى الحماسة منسوبة لأمية بن أبى الصلت، وأيد هذه النسبة المرزوقى شارح الحماسة، كما أيدها الخطيب التبريزى شارح الحماسة أيضا، لكنه زاد على ماجاء فى شرح المرزوقى، لديوان الحماسة، حيث قال: « . . . . وتروى لابن عبد الأعلى وقيل هى لأبى العباس، الأعمى قال أبو هلال أوردها أبو عبيدة فى أخبار العققة والبررة»[٣]

وقد وردت الأبيات التى نحن بصدد تذوقها وتحليلها فى كتاب العققة والبررة - لأبى عبيدة ضمن قصيدة طويلة بلغت أبياتها أربعة وثلاثين بيتا، وقد نشرت ضمن كتاب نوادر المخطوطات[٤]، وذكر أبو عبيدة أن مقصد هذه القصيدة هو يحيى بن سعيد بن أبى عمران الأعمى، مولى آل طلحة بن عبيد الله يعاتب ابنه عيسى ومطلعها:

ومن خَبَرى أنى مُنيتُ بِصاحبِ   يلُومُ وإن لم أجْنِ ذنبًا ويعذلُ

إذا قلتُ قولا عَابَهُ بتجَهَالةٍ   وفى ما يقولُ العيبُ لو كانَ يعقلُ

ولكن هناك روايات أخرى تؤكد نسبة الأبيات إلى أمية بن أبى الصلت مثل رواية صاحب الأغانى أبى الفرج الأصبهانى[٥]، ورواية صاحب بهجة المجالس وأنس المجالس - ابن عبد البر[٦] فاستنادا على نسبة أبى تمام والأصفهانى وابن عبد البر ننسبها - نحن - إلى أميةَ بن أبى الصلت، على الرغم من الاعتراض على ذكر أبى تمام لها فى باب الحماسة، حيث لا مشاكلة ولا تجانس بينها وبين الحماسة، وقد أثار هذا الاعتراض المرزوقى الذى رأى نبو هذه الأبيات عن مقصد الحماسة، ومثلها فى النبو أيضا أبيات منسوبة لامرأة من بنى هزان يقال لها أم ثواب تذكر ابنا لها عقها وتمرد عليها فكتبت شعراً تعاتب ابنها على العقوق وعدم البر على نهج أمى بن أبى الصلت فى عتاب ابنه، لذلك عنى أبو تمام بالقصيدتين ووضعهما فى أول باب من أبواب مختاراته الشعرية «الحماسة»[٧]، ومن ثم جاء تساؤل المرزوقى وتسويغه لورود الأبيات فى باب الحماسة حيث قال: «فإن قيل: بماذا دخلت هذه الأبيات وما يتلوها - وهو فى معناها - فى باب الحماسة؟ قلت: دخلت فيه المشاكلة التى بينها وبين ماتقدمها من الأبيات المنبئة عن المفاسدة بين العشائر وما يتولد فيها من الإحن والضغائن المنسية للتواشج والتناسب، المنشئة لهتك المحارم، المبيحة لسفك الدماء وقطع العصم إذ كان عقوق البنين للآباء وتناسى الحرم فيه مثل ذلك، وهو ظاهر بين»[٨]

تذوق النص وتحليله:

جاء النص فى تسعة أبيات حكى فيها الشاعر عقوق ابنه، وعاتبه على هذا العقوق معتمدا فى عتابه على محورين أساسيين فى بناء القصيدة، هما:

المحور الأول: اعتماد اسلوب الخطاب فى معظم أبيات القصيدة حيث لم يفلت من أسلوب الخطاب سوى بيت واحد من أبيات القصيدة انتقل فيه الشاعر من أسلوب الخطاب إلى الغيبة، إذ انصرف من التمادى والاسترسال فى الخطاب إلى الحديث عن إنسان غير حاضر، أو حاضر جعل كالغائب، وهذا التفات وصرف للكلام عن أحد وجوهه هو الخطاب إلى وجه آخر هو الغيبة، وهذا موضع من مواضع الإحسان فى القول، لا سيما وأن الالتفات جاء فى نهاية الكلام، وجعله الشاعر خاتمة للنص وآخر ما يلتقى به القارئ والمتذوق للنص.

المحور الثاني: التركيز على حالين مختلفين هما: حال الابن فى الصغر عندما كان أبوه كاسيه ومربيه والقائم بمؤنه كلها، أى حال، كان هو الطاعم والكاسى له والعائل والمدبر والحافظ لأمره فى صحته وسقمه، ثم نعت حال الفتى بعد أن تكامل منه الشباب وبلغ مبلغ الرجال، وتعلقت به الآمال عندما بلغ المدى المنتظر له أن يبلغه للانتفاع به والعول عليه، وما جازى به أباه جبة وغلظة وقسوة وإساءة، والجبة: استقبال المرء بالمكروه وبالكلام فيه غلظة وفظاظة وبكل ما يكره سماعه أو مرآه أو رده عن حاجته ، وأصله من إصابة الجبهة، وجبهه جبها: صك جبهته، الجبهة: المذلة(٩).

المحور الأول للقصيدة: وهو لغة الخطاب فيه والتى اعتمدتها فاستوعب أبيات القصيدة – كما قلت، إلا فى البيت الأخير «غذوتك، علتك، أجنى عليك، ضافتك، شكواك، دونك؛ طرقت، بلغت، كنت فيك أؤمل، منك، كأنك، فليتك، لم ترع فعلت، سميتنى، رأيك، ولو كنت تعقل».

ولغة الخطاب مما يعنيه فى الكلام الحضور والمكاشفة والأسماع والجبة والمواجهة والكفح، وكل هذه المعانى كائن منها شئ فى هذا السياق.

وكذلك يعنى الخطاب التقريب والإدناء والتودد والتحبب، وهذه المعانى الأخيرة للخطاب مما يحمله غير مراده . . . فى هذا المقام من مقامات الكلام ويأباه السياق.

هذا وقد ذهب أستاذنا الدكتور ناصر الرشيد إلى أن «توجيه الخطاب بضمير المخاطبة إشارة إلى معنى القرب حيث قال: «ومما يؤيد دلالة «الضمير»

واستخدامه فى القرب من النفس فى استعمال ضمير الخطاب أو البعد عن النفس فى استخدام ضمير الغيبة . . . »[١٠] وهذا المعنى مما يحتمله النص إذا نظرنا إلى عاطفة الأب وعمقها وما فيها من حنو على ولدها وإن كان عاقا، وإن كنت أميل إلى أنه أراد بسلوك هذه السبيل - المخاطبة والحضور والمكاشفة . . . القذف بمعايب هذا الابن العاق ومخازيه وإبراز هذه العيوب والمخازى فى وجهه وفى هذا نوع من التقرير لهذه المعانى، إذ يقولها بوجوده وبحضرته، ويعدها له على مرأى منه ومسمع يستطيع أن يرده فيما يقول إن كان مدعيا عليه بالكذب، ولكنه مقر بها ومسلم غير منكر لها، هذا من جهة، ومن ناحية أخرى ليؤلمه ويقرعه ويوابخه بإسماعه مقابح فعله، وينشر له على عينه مخازيه لأن توبيخ الحاضر المشاهد لتوبيخه أبلغ وأقوى فى الإهانة له والزراية عليه، من توبيخ الغائب، ثم عدل عن الكشف والجبه والخطاب إلى الغيبة، فقال:

تراهُ مُعِدّاً للخلافِ كأنَّهُ ... بِرَدٍ على أهل الصوابِ مُوكَّلُ

وكأنه بهذا التحول والعدول من الخطاب الذى أطال الكلام فيه وكان أبيات القصيدة بنسيت عليه بناء إلى الغيبة التى جعلها آخر مايقر فى النفس ويبقى معها من الكلام، كأنه أراد التنبيه والإشارة إلى ما يستحق هذا الابن العاق من الجزاء، وما يستوجب من الذم والإهانة، وجعل ذلك هو الإنصراف عنه فى الخطاب، والالتفات إلى غيره، والإبعاد له فى الهجر حتى فى الكلام.

ثم إن لهذا العدول عن الخطاب إلى الحكاية عنه وجها آخر من الفائدة، وهو الدلالة على أن من فعل مثل فعل هذا الابن العاق، وسلك طريقه فى التعامل مع والديه، فإنه ينبغى أن يوبخ عليه ويقبح فعله وينكر عليه بحكاية حاله، وهو كأنه يخاطب بأمره قوما آخرين حاضرين، فكأنه يقول لهم: ألا ترون إلى عظيم قبحه وشين فعله.

أما المحور الثانى الذى بنيت عليه القصيدة، فهو تلك المقابلة والموازنة بين ما كان يفعله الأب مع ابنه عند ما كان صغيرا، لا يملك من أمر نفسه شيئا، وبين ما كان يصنعه الابن مع أبيه ويجازيه به لما انتهى به الشباب، واشتد وقوى على حين ضعف الأب وانتكس فى الخلق ووهنت قواه، واشتعل الرأس منه شيبا.

وقد اعتد عليه الأب بما كان تجشمه فيه وتكلفه له من سعى حتى يتوفر عليه من الطعام ما كان به يعل وينهل، وماذكر العلل والنهل إلا على سبيل التمثيل، ليدل بهذين الفعلين المتتابعين على حرصه على أن يوفر لابنه الغذاء الذى كان يطعم منه بحسب ما كان يعرض له من حال، أى هو متوفر عليه في حال إقباله عليه فيعل منه، وكذلك فى حال فتوره عنه فينهل منه، والعل والعلل: الشربة الثانية، وقيل الشرب بعد الشرب تباعا، ويقال: علل بعد نهل، والنهل: الشرب الأول، والنهل أيضا: الشبع والرى[11]، وهو الأقرب إلى أن يكون هو المعنى المراد هنا، ومما يدلك على أنه أراد بذكر العلل والنهل - الذى جاء أحدهما معطوفا على الآخر - وفرة الغذاء وكثرته ودوامه ، قول الشنفرى فى تائيته المفضلية وقد تابع بين هذين الفعلين العلل والنهل، وهو ينعت السبف وقد أراد نفس هذا المعنى الذى ذكر آنفا والمأخوذمن المتابعةبين الفعلين وعطفهما[12].

حُسامٍ كَلَوْنِ الْمِلْحِ صَافٍ حَدِيدُهُ
جُرَازٍ كأَقْطَاعِ الْغَدِيرِ الْمُنَعَّتِ
تَرَاهَا كأَذْنَابِ الحَسِيلِ صَوَّادِرا
وَقَدْ نَهِلَتْ مِنَ الدِّمَاءِ وَعَلَّتِ

فقد أراد بهذه الموالاة والمتابعة لهذين الفعلين (نهلت من الدماء وعلت) كثرة الضرب بهذه السيوف وإتساعها فيه ومتابعتها له فاستعار لها العلل والنهل للدلالة على ذلك.

ثم تأمل تآخى هذه الكلمات وتآزرها: غذوتك، علتك ، بين مولودا ويافعا، تعل، أجنى، تجد التآلف والتآخى بينها واضحا جدا ولهذا التناسب مزية فى الكلام لا تجدها لغيره، يقول الإمام عبد القاهر: «وهل تجد أحدا يقول: «هذه اللفظة فصيحة:» إلا وهو يعتبر مكانها من النظم، وحسن ملائمة معناها لمعانى جاراتها، وفضل مؤانستها لأخواتها؟ وهل قالوا: لفظة متمكنة، ومقلولة، وفى خلافه : قلقة، ونابية، ومستكرهة، إلا وغرضهم أن يعبروا بالتمكن عن حسن الاتفاق بين هذه وتلك من جهة معناها، وبالقلق والنبو عن سوء التلاؤم، وأن الأولى لم تلق بالثانية فى معناها، وأن السابقة لم تصلح أن تكون لفقا

للتالية فى مؤداها[١٣].

ثم انظر إلى الوصل حيث وصل جملة «علتك يافعا» بجملة غذوتك مولدا، وما أحدثه هذا التنامى بين الجملتين، وقد اتفقا فى الخبرية لفظا ومعنى، فكان الوصل للتوسط بين الكمالين، وقد وصل أيضا بين جملة تنهل وتعل كذلك المتوسط بين الكمالين، فهما خبريتان لفظا ومعنى.

وأما فصل جملة، تعل عما قبلها لأن بين الجملتين كمال اتصال، حيث نزلت جملة «تعل» منزلة بدل البيان مما قبلها.

وتأمل أيضا تتابع الحال فى البيت غذوتك مولودا، علتك يافعا، تعل، تنتهل وهو وصف للحالة التى كان عليها الابن.

وليس هذا كل ما كان يتكلفه أمية لابنه من كفايته لأمر غذائه، والقيام عليه بما يحتاج من كسوة وقوت، وإنما هناك أمر أخر مهم، وهو مما اعتد به عليه، وربما يكون هذا الأمر الآخر أدل على عاطفة الأب وحنوه نحو ابنه، ألا وهو حال سِقمه ومرضه، وكأن ما ذكره فى البيت السابق «غذوتك مولودا وعلتك يافعاً» : قصد به حياطته ورعايته له فى حال صحته وسلامته، ثم فصل هذا المعنى وتممه فذكر أمره معه فى حال سقمه، فإذا ما ضافته ليلة بالألم والشكوى، أو حل به عارض يضنيه، كان حاله بسبب ما ألم به، وأصابه من الشكو، هو السهر والتململ طوال تلك الليلة لا يغمض له جفن، ولا يزال تلك حاله حتى يمن الله على الفتى بالشفاء ويعافى مما ألم به، وعينه من خلال ذلك دائمة التهمال بالدمع من شدة وجله على، ثم يذكر أنه كأنه المقصود والمعنى مما أصاب هذا الغلام فأشكاه، والمختص مما دهاه لا ترقا له عين ولا يجد إلى الراحة سبيلا حتى يبرأ الغلام ويعافى.

وقد أجاد فى استعماله للفظ : «المطروق» مع ماذكره قبل ذلك من الليلة التى ضافته بالشكو أو الشجو، إذ الطروق هو المجئ ليلا، وفى الحديث: «نهى المسافر أن يأتى أهله طروقا» أى ليلا، وكل آت بالليل طارق، وخص الليل لأنه وقت السكون والراحة من عناء العمل بالنهار، والتقلب فى طلب المعاش، فتركه للاستحمام والراحة بسبب ما لحقه ابنه من ألم وشكاية أدل على شدة حب الأب لابنه، وعظم موقعه عن نفسه، حتى إنه جعل ما يطرق ابنه من مرض هو

المقصود به لا ابنه.

وانظر إلى استعماله لحرف الشرط «إذا» فى قوله:

«إذا ليلة ضافتك بالشكو لم أبت لشكواك إلا ساهــــرا أتملمـــل»

وهو حرف كما يقول أهل العلم يدخل على الأمر لا يشك فى وجوده والأمر المقطوع بوقوعه، وقد دل على أن حلول مثل هذه الليلة به زائرة تستضيفه بالشجو أمر كثير الوقوع به؛ وهذا من جمال الاستعارة المكنية حيث شبه الليلة بالإنسان المضيف لإنسان آخر ثم حذف المشبه به ودل عليه بخاصة من خواصه وهى الإستضافة، والأطفال فى سنى عمرها الأولى كثيرا ما تنتابهم الأمراض والأسقام، والأوجاع، حتى يشتد بدنه ويقوى على دفع الملمات، وقد نكر لفظ «ليلة» فى قوله «إذا ليلة ضافتك»، للتهويل والتفظيع أى ليلة قاسية مؤلمة، ليلة مكروهة ومنكورة ليست بمستحبة، أو مرغوب فى وقوع مثلها، أو معاودتها مرة أخرى.

ثم ذكر الأمر المقابل لما فعله الأب مع ابنه لما كان طفلا صغيرا، أو الجزاء الذى جوزى به من هذا الابن عندما بلغ مبلغ الرجال، وشب مشب القوة، وتمت سنة الذكاء، عند قوله:

«فلما بلغت السن والغايـــة التى إليها مدى ما كنت فيك أؤمـــل»

أى منتهى قوتها وتمامها وشدتها، والمراد بالسن: العمر، والسن من العمر أنثى تكون فى الناس وغيرهم، قال الأعور الشنى يصف بعيرا:

قَرَّبْتُ مِصلَ العلمِ المُبْنى
لا فانى السِّنِّ وقَدْ أسنَّا

أراد: وقد أسن بعض الأسنان غير أن سنه لم تفن بعد، وذلك أشد ما يكون البعير قوة، يعنى إذا اجتمع وتم.

ولهذا قال أبو جهل بن هشام:
ماتُنكِرُ الحربُ العوانُ منى
بَازِلَ عَامَيْنِ حديثُ سِنى

لِمثْلِ هَذَا وَلَدَتْنى أُمى[١٤]

هذا ولم يجر من أساليب الإنشاء فى هذه القصيدة إلا أسلوب التمنى، وقد قام بعبء حمل هذا الأسلوب الحرف «ليت» وهو الحرف الخاص بأداء أسلوبه واستفراغ معناه، وذلك فى قوله:

فَلَيْتَكَ – إذ لم تَرْعَ حَقَّ أُبُوَتى فَعلْتَ كَما الجارُ المجاورُ يَفْعَلُ

«يقول: وددت أنك إذ لم تنلنى إكبار الآباء، ولم ترع منى حقوق الولاء والإنشاء سرت معى بسيرة المجاور لجاره، والمرافق لرفيقه فإن ذلك، إذا عد درجات المبار ومدت علائق التحاب وتؤمل ذم القرابة وحرم الصداقة أضعف الأواخى وأدوات المراقى»[١٥]، وليتك حتى قمت بهذا الحق الأدنى من أدب الصحبة والتجاور وهذا التمنى يحمل فوق ذلك من مِعانى الحسرة والألم والشجى مالم يحمله عنصر آخر من عناصر القصيدة، إذ لم يظفر منه حتى بهذا القدر الأدنى الذى كان يقضى عليه بحسن المعاشرة وطيب المخالطة، وأدب الصحبة.

ثم انظر إلى الإعتراض الذى اعترض به «إذ لم ترع حق أبوتى» بين ليت واسمها وبين خبرها، وفيه زيادة تقرير للغرض المسوق إليه الكلام، وهو شرح للمفارقة بين فعلى الأب الذى رعى حق ابنه[١٦] وبين الإبن الذى لم يرع حق أبيه عليه، وفى هذا إلزام له بالحجة، وإستظهار عليه بالدليل، وفى الإعتراض أيضا بيان لسبب هذا التمنى الذى تبدو فيه غرابة يثير فى النفس تساؤلا عن سببه ودافعه الى تمنى مثله، وسبب هذه الغرابة هو أن العلاقة التى يتمناها أنها كانت وهى علاقة الجار بجاره المجاور دون العلاقة بين الأب وابنه، فكيف يطلب منه الأدنى مع ما بيانهما من هذه الأصرة فى القرابة؟

ثم انظر إلى وضع المظهر موضع المضمر فى قوله «حق أبوتى»، لأن الأصل «حقى» وفيه من الاستعطاف والتودد ما فيه، لأن فى ذكر «الأبوة» ترقيقا لمشاعر الأبناء، وإظهارا لإستحقاقها بالرعاية والعناية.

وأما صور التشبيه التى جرت فى هذه القصيدة، ففى أربعة واضع، جاءت ثلاثة تشبيهات منها خاصة بابنه وتصوير حاله، وأما التشبيه الرابع فيصور الأب حال نفسه هو إذا ضافت ابنه ليلة بالشكوى والمرض.

كأنى أنَا المطْروقُ دُونَــكَ بالّذِى طُرِقْـــتَ به دُونى فَعَيْنى تَهْمِـــلُ

وهو يذكر اختصاصه بما ناب ابنه من الشكوى، وأنه المقصود به، فكأن ما نزل بابنه حل به هو، فما مثله فى ذلك منه إلا كمثل الجسد الواحد يصاب منه العضو بالعلة والسقم، فما كان من بقية الأعضاء إلا السهر والألم، والشكاة لشكاته، والتوجع لمعاناته، حتى يتبدل السقم البرء والشفاء، فتسلم لسلامته، وتهدأ لسكونه، وهذا التشبيه من تشبيه حالة بأخرى أى حالة معدومة بأخرى أى حالة معدومةبأخرى كائنة، وهو من حسن التشبيه، أو من المعدوم بالموجود، وهو على العكس من تشبيه الموجود بالمعدوم، كما قال امرؤ القيس(١٧):

كأنى لم أركبْ جـــواداً للذّةٍ ولم أتبطّن كاعباً ذاتَ خلْخَـــالِ
ولم أسبأ الزقّ الرّوى ولَم أقُـــلْ لخيلى كُرّى كَرّةً بعدَ إجفـــالِ

والمهم أن المعنى المصور بالتشبيه ليس معنى غريبا، أو منكورا، إذ النجل بعض من نجله، فلا غرابة أن يتوجه الأب أو الأم لألم الابن، وعلى الرغم من ذلك فقد منح عبارته ضربا من الوثاقة والتوكيد والقوة، وذلك باستعماله لأداة التشبيه «كأن»، وهى تستعمل حيث يقوى الشبه، ثم فى إعادة الضمير «كأنى أنا» فجاء به منفصلا بعد مجيئه به متصلا، ثم فى تكراره للفظ «دون» الذى أسنده مرة لابنه «دونك» ومرة أسنده لنفسه هو «دونى»، وهو يريد بذلك تأكيد المعنى فى صورته اللفظية، كما وقع على هذا النحو من القوة والوثاقة من نفسه، أى هو الصورة الظاهرة المنعكسة للمعنى فى النفس، فترول هذا الأمر بابنه لم يكن سهلا على نفسه يتلقاه بالهوان، وإنما كان ينزل من نفسه منزلا بلغيا، حتى لتراه آنذاك على الحال التى صورها قوله «ساهرا أتململ»، فالتوكيد هنا ليس ينظر إلى حال المخاطب بذلك ولكنه ينظر إلى حال نفسه هو، وانفعالها بهذه الحقيقة التى صاغها مؤكدة كما أحسها ولمسها(١٨).

ومن التوكيد الذى جاء على هذا الشكل الذى يتوخى فيه المتكلم حال نفسه هو وانفعالها بما تصوغه من حقائق، قوله:

«تخاف الردى نفسى عليك وإننى لأعلم أن الموت حتم مؤجـــل»،

أى قضاء واجب وقدر مقدور واقع لا محالة وإن تأجل، وهذه حقيقة ليس فيها قدر، من شك، قال تعالى ﴿كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا﴾(١٩)، والحاتم:

هو الغراب الذى يقضى بالفراق بين الأحبة والأودة فيما زعموا[٢٠].

وانظر إلى تكاثر عناصر التوكيد وازدحامها فى هذه العبارة، وكون الموت قضاء لابد واقعا وحتما مؤجلا وقدرا واجبا ليس من الأمور التى يقع فيها الشك، أوى قع من النفس موقع الإنكار، وإنما أكد الكلام إظهارا لمعتقد النفس نحوه، وإبرازا لمكانه منها، واستمساكا به على هذا النحو المؤكد، لتزداد النفس يقينا به لأن المقام الذى قيل فيه هو ماحل بابنه من مرض، وأشكاه من ألم جعله يخشى عليه الردى، مقلق شديد على النفس، قد تضعف أمامه فيزلزل عندها الحقائق.

وقد اشتمل التوكيد على فنون بلاغية أخرى زادته جمالا، ففى قوله «أن الموت» إيجاز بالحذف إذ الأصل أن مجئ الموت، والجملة كلها استدراك نشأ عن قوله: «تخاف الردى نفسى عليك»، لأنه قد يفهم منَه معنى غير مراد، وهو أن الشاعر يجهل أن لكل نفس أجلا لا يقدم ويؤخر، فجاءت جملة التوكيد لنفى هذا المعنى بطريق الإستدراك المذكور، وانظر إلى قوله «تخاف» وما يعنيه من دلالة على استمرار هذا الشعور، وأنه واقع فى كل وقت، وفى هذا من التودد وإظهار العطف ما فيه.

وانظر إلى تكرار النسق الصياغى فى أسلوب التشبيه السابق، وإلى طريقة البناء فيه.

«كأنى أنا المطروق دونك بالذى طرقت به دونى وعينى تهمل»،

فقد جاء فى تشبيه آخر وذلك حيث يقول: «كأنك أنت المنعم المتفضل» نفس حرف التشبيه الذى عقد معناه فى الكلام، وكذلك أعاد الضمير المتصل ففصله وقد أفاد ذلك هناك منح التشبيه ضربا من الوثاقة والتوكيد، وأما هنا فقد أفاد هذا البناء الصياغى للتشبيه زيادة فى التعجب والإستهزاء والإستهانة والسخرية، وقد وجد أصل هذا المعنى من قلب التشبيه لحقيقة الأمر، إذ ليس هو المنعم المتفضل على الحقيقة، وإنما الصحيح من أمر ذلك هو العكس، فصاحب الفضل والنعمة هو الوالد لا الولد، وقد شبه فيه حال عدم الإفضال والإنعام بحال المتفضل المنعم، أى حالة معدومة بأخرى كائنة ومتحصلة وأكبر ظنى أنه قد دعاه إلى مثل هذا الأمر فى التشبيه، هذا الوضع المقلوب والجزاء المعكوس

الذى منى به من ولده «جعلت جزائى منك جبها وغلظة»، وكان الجزاء الواجب والمكافأة المستحقة أن يحسن الولد إلى أبيه جزاء وفاقا لأن جزاء الإحسان، هو الإحسان، ولكنه جعل مكان الإساءة الإحسان، والعقوق موضع البر، والقسوة بدل اللين، فلما كان ذلك كذلك أتى بهذا التشبيه كما قلت من قبل على سبيل السخرية والاستهزاء والتعجب فقلب المعنى فيه، وجاء ضمير الفصل زائدا فى المعنى قوة، وقوله «منك» حشوا زاد الكلام قوة وحسنا كما وشحه بمسحة من الحزن والإنكار، وأنه ما كان ينبغى أن يكون جزاؤه منه على هذا النحو الذى كان.

وقد فصلت جملة التشبيه «كأنك» عما قبلها : «جعلت» لأن بين الجملتين كمال الاتصال لتنزيل الثانية منزلة عطف البيان من الأولى.

ثم انظر إلى الفاء العاطفة فى البيت السابق «فلما بلغت السن» وما تعنيه من سرعة الانقلاب فى علاقة الولد بأبيه، فقابل الإحسان بالإساءة، وفى هذا ن فنون البلاغة المبالغة فى وصف الولد بالعقوق، لأنه لم يفعل ما فعل بأبيه عن جهل أو نسيان لأفضال الوالد بسبب طول العهد، بل حدث هذا عقب بلوغه «الأشد مباشرة.

والتشبيه الأخير يصف نقصان عقله، وشدة خلافه، والتواءه على ناصحه وتماديه فى لجاجته وحماقته، فقال:

تَرَاهُ مُعِداً للخـــلاف كأنَّـــهُ   بِردٍ على أهلِ الصــوابِ مُوكَّــلُ

أى اتخذ الخلاف على أهل الرأى وذوى العقول والأحلام، فإذا ما نهاه ناه عن شئ فعله، كالذى يفعله من لقاء والده بالجبة والغلظة، أو نصحه ناصح بإحسان معاملة أبيه بالامتناع عن وصفه بالفند، فلا تراه حينئذ إلا رادا على أهل النصيحة نصحهم، ضاربا بصوابهم عرض الحائط، فكأنه وكل براد صوابهم واستقباح المحسن عندهم، قد وكله إلى ذلك جهله وحمقه وسوء اختياره، وقد جعله معدا للخلاف متهيئاً للنزاع من سرعة رد فعله على ناصحه، والمشير عليه من أهل الصواب، لا يستمهل الرأى ويتأنى ويتأد فيما نصح به، أو أشير به عليه من أهل الصواب.

ثم انظر إلى تأخير الخبر «موكل» وهو المشبه به، وفيه تشويق لمعرفته وتعلق

النفس به، وإلى الإيجاز بالحذف فى قوله «معد» لبناء الفعل للمجهول، ومن أساليب البيان الإستعارة التصريحية فى قوله:

كأنى أنا المطروقُ دُونَكَ بالـــذى   طُرِقْتَ به دونى فعيْنى تَهْمِـــلُ

فقد شبه الدمع بالهمل وهو المطر، والجامع بينهما هو كثرة الفيض، وفيه دلالة عن الإفصاح عن تراكم الآلام والفجيعة التى حلت بالنفس.

أما الإستعارة الأخرى فى قوله:

وسميّتَنى باســـم المفنّدِ رأيُــــهُ   وفى رأيك التّفنيدُ لو كُنْتَ تَعْقِـــلُ

فقد استعار التسمية للوصف «سميتنى» بمعنى «وصفتنى» لأن فى التسمية ما ليس فى الوصف من قابلية التغير، أما الاسم فقيامه بالمسمى مطرد فى جميع الأحوال، فكأن الأب يقول: إن ابنه يجزم ويؤكد بأن أباه باطل الرأى فى جميع أحواله، وأن هذا الوصف «الاسم» ملازم له ملازمة الأسماء لمسمياتها ، وهذه لمحة ذكية من لمحات الأب وحق استثماره لامكانيات اللغة وخصائص البيان.

ونجد الاستعارة المكنية فى قوله «وفى رأيك التفنيد» حيث شبه رأى ابنه بالظرف الحسى «الأنا» وبعد حذف المشبه رمز له بحرف الجر «فى» وفيها إشارة إلى أن بطلان الرأى عموما متمكن فى رأى ابنه تمكن الظرف بما هو مظروف فيه، وأن رأى ابنه ليس فيه إلا الفساد والبطلان.

هذا وقد جرى من طرق القصر فى هذه القصيدة ثلاثة أساليب، وهى كما يلى:

النفى والاستثناء وذلك فى قوله:

«إذا ليلة ضافتك بالشكـو لم أبت   لشكواك إلا ساهــرا أتملمـــل

قصر صفة على موصوف، وهذا الأسلوب القصرى يتضمن:

الكناية عن القلق والاضطراب وشدة الحرص على ابنه، ثم فى التعبير بالمضارع «أتململ» تصوير للحال التى هو عليها لأن المضارع فيه رصد لبداية الحدث ثم استمراره شيئا فشيئا.

ثم القصر بتعريف الطرفين وذلك في قوله «أنت المنعم المتفضل» للدلالة على تمكن «الولد» في الغرور والجفاء وأنه بلغ به مبلغا عظيما.

ومن القصر بتعريف الطرفين قوله «المفند رأيه».

وفي معرض رده على مارماه به ابنه «سميتني باسم المفند رأيه» قلب عليه رأيه فقال: «وفي رأيك التفنيد» مقدما للمسند على المسند إليه وقد أفاد هذا التقديم الاختصاص والقصر وذلك بمعونة السياق، والتفنيد والفند: الخطأ في الرأي والقول، وضعف العقل وانكاره من الهرم أو المرض، وفي الحديث: «ما ينظر أحدكم إلا هرما مفندا أو مرضا مفسدا» أي كبرا يجعله يأتي في كلامه بالفند ومالا فائدة منه والهتر، وهذا النعت مما يختص به الرجال دون النساء فلا يقال للمرأة

عجوز مفندة لأنها لم تكن ذات رأي في شبابها فتفند في كبرها

وانظر إلى التعريف بالموصول في قوله:

«بالذي طرقت به فعيني تهمل » للتهويل والتفظيع والتعميم، وكأن الولد نزل به مع السقم بلاء شديد غير السقم.

والتعريف الآخر في قوله:

فلمـــا بلغت السِّن والغايـةَ التي إليها مـدَى ما كنتُ فيـك أُؤَمِّلُ

وغاية الأمر: مداه ومنتهاه وأقصى الشئ، والغاية: هي الراية وغاية السبق: هي قصبة تنصب في الموضع الذي تكون المسابقة إليه ليأخذها السابق، وقد كشف الموصول عن معان مهمة لها أثر واضح وهي ما وراء هذه الغاية من جهد وصبر في تربية ابنه وحياطة وعناية في تنشئته حتى لا يزيغ أو ينحرف عن هذه الغاية، ثم إن هذه الغاية التي يريد الفوز بها، والانتهاء إليها كانت غاية بعيدة استغرقت عمرا وسنين طوالا، منذ أن كان الفتى طفلا صغيرا يحدوه الأمل في الانتهاء إليها، وهذا يشير إلى عدم التتهاون أو التراخي في سبيل الوصول إلى هذه الغاية التي استغرقه السعي إليها عمر الفتى، وفي هذا الموصول أيضا توصيف للزمان بما يوصف به المكان والمسافة.

نستطيع أن نقول بعدئذ أن القصيدة كلها من أدب الشكوى ولواعج

النفوس حينما تمنى بالفواجع من غير مصادرها، وما أكثر الآباء المكلومين من أبنائهم فى كل مصر وعصر، لذلك نجد فى تراثنا الأدبى العديد من القصائد التى تنحو منحى المقابلة التى اصطنعها أمية بين ما كان يقوم به معه إذ كان طفلا مرضعا وما تحمله من عناء فى تربيته وإعالته حتى استوى رجلا قويا ممتلئا صحة وشبابا وعافية، وبين صنيع الابن إذ تكلملت قوته وبلغ السن والغاية المرجوة، فرد الجزاء بالسوء، والإنكار والجحود، أقول على هذا النحو من التقابل بنيت أكثر القصائد التى تناولت عقوق الأبناء لآبائهم، فقد بنيت فى معظمها على شرح هذه المفارقة والتباين فى الفعلين بين الإحسان والإساءة، ومن ذلك ما قالته أم ثواب وهي امرأة من بني هزان فى ابن لها عقها(٢١):

ربيته وهو مثل الفرخِ أعظمـــه
أُمّ الطعَامِ ترَى فى جِلْدِه زَغَبَـا

حتى إذَا أَضْحَى كالفحّالِ شذّبه
أبّاره ونَفَى عَنْ متّنه الكربـــا

أنشا يُمزّقُ أثوابى يؤدّبنـــى
أبعدَ شيْءٍ عندى تبتَغى الأدبَـــا

إنى لأبصِرُ فى تَرجيلِ لمتّـــه
وخَطِّ لحيَته فى خدّه عجبَـــا

قَالَتْ لَهُ عِرْسهُ يَوْماً لتسمعنِي
مَهْلاً فإنّ لنا فى أُمّنا أَرَبَـــا

ولَوْ رأتنى فى نارٍ مُسعّـــرةٍ
ثم استطاعَتْ لزادَتْ فَوْقَهَا حَطَبَـا

وانظر إلى أسلوب باء الضمير هنا فى قصيدة أم ثواب، فكما ترى جاء سالكات سبيل الغيبة، وجاء كذلك فى سائر أبيات القصيدة إلا فيقولها (أبعد شئ عندى تبتغى الأدبا)، حيث التفتت فيه من الغيبة إلى الخطاب، وذلك على العكس مما تصرف فيه الضمير فى قصيدة أمية حيث جاء فى أغلب أبيات القصيدة سالكا طريق الخطاب إلا فى التفاتة واحدة انتقل بها الكلام إلى الغيبة، وقد أثرت فى رواية هذا المقطع من أبيات القصيدة ما جاء عند المرزوقى فى قوله (تبغى الأدبا) والتى جعلت الكلام يلتفت إلى الخطاب بعد غيبته، وذلك على ما جاء من رواية هذا اللفظ عند التبريزى (يبتغى الأدبا) والتى بها تتساوق مع

مع نظام بناء الضمير الذى غلب على القصيدة وهو الغيبة، وقد أثرت ذلك لأنها هى الرواية التى تجعل الكلام سخيا غنيا، فهى أبر به وأولى.

قال المرزوقى فى شرحه على قولها: (أبعد شئ عندى تبتغى الأدبا) : «وكأنها أقبلت على إنسان غيره بحضرتها تخاطبه منكرة ومتعجبة: أبعد المشيب يطلب تأديبى، وهذا الكلام منها كالإشارة إلى المثل المضرب فى الأم «ومن العناء رياضة الهرم» وهو من ذلك يجرى مجرى الالتفات»[٢٢].

هذا ما علق به المرزوقى وشرح الإلتفات الجارى فى الكلام من الغيبة إلى الخطاب، فجعل الخطاب لحاضر تحادثه بشأن ابنها، وقد رأيت فيه رأيا آخر يخالف ما ذهب إليه المرزوقى فى توجيه هذا الالتفات، وهو أنها كانت فى توجيه الكلام تقصد غير ابنها، وذلك ركب الكلام طريق الغيبة، فهى تحكى أمره إلى غيره وذلك بحضرة ابنها، ولما وصل الكلام عند هذا المقطع الذى ذكرت فيه هذا الأمر عنه من سوء خلقه وقبيح فعله.

أنشا يمزّق أثوابى يؤدّبنى ... أبعدَ شيبى عندى يبتغى الأدَبَا

وهذا الابن يروم من أمه المستحيل إذ يبتغى تأديبها بعدما جلل الشيب رأسها وهذا ما لا يكون، وقد أذهلها ذلك عن مباشرة الكلام وتوجيهه عن هذا الولد على النحو السابق الذى كانت تذكره بالغيبة حكاية لحاله والحديث بها إلى غيره، فالتفتت إلى ابنها عند ذكرها هذا الأمر منه وهى تقلب كفيها محتد الصوات من شدة ما ركبها من العجب المزوج بالألم فتوجهت إليه والتفتت قائلة له: «أبعد شيبى عندى تبتغى الأدبا» فالاستفاهام هنا يحمل أشد معانى الإنكار والنفى والتعجب أيضا، ويعنى أن ذلك لن يكون ثم عادت إلى سابق حكايتها عنه، تذكر ما كان من أمر زوجة هذا الابن العاق لأمه، وسلوكها العجيب فى معاملتها، والذى شجعها عليه ومهد لها فيه، وما كانت تراه من معاملة هذا الابن لأمه، فما كان منها إلا أن سارت على نفس سيرته فى معاملتها.

ومن أمثلة قصائد العقوق ما قاله فرغان بن الأعرف فى ابنه منازل وقد سلك تلك السبيل التى تقوم على تبيان المفارقة بين ما كان يصنعه الأب مع الابن فى صغره من صون ورعاية وتربية وتنشئة، ثم بين صنيع الابن مع أبيه عندما بلغ الكبر[٢٣].

جَــزتْ رَحِمٌ بينى وبَيْنَ مَنازلٍ | جَزَاءً كــمَـا يَسْتَنْزِلِ الدَّيْنَ طَالِبُه
لَرَبَّيْتُــهُ حَــتى إذا آضَ شَــيْظَمًـا | يَكادُ يُسَاوِى غَـارِبَ الفَحْلِ غَـارِبُه
فَلَمَّا رَآنى أُبْصِرُ الشَّخْصَ أَشْخُصاً | قَـرِيبـا وذَا الشَّخْصِ البَعِـيدِ أُقَارِبُه
تَغَــمَّــدَ حَــقِّى ظَالِمًا ولَوَى يَدى | لَوَى يَدَهُ اللهُ الذى هُوَ غَــالِبُــه
وَكَـانَ لَهُ عِندى إذَا جَـاعَ أَوْ بَكَى | منَ الزَّادِ أَحْلَى زَادنَا وأَطَايبُـــــهُ
وربَّيتُــهُ حــتى إذَا مــا تركْــتــه | أَخا القَوْمِ واسْتَغْنَى عَن المَسْحِ شَارِبُهُ
وَجَمَّعْتــهـا دُهْـماً جلاداً كَأَنني | أَشَــاءُ نَخِـيلٍ لَمْ تُقَطَّعْ جَــوَانِبُــهُ
أَأَنْ أَرْعَشتَ كَفَّا أَبِيكَ وَأَصْبَحَتْ | يَدَاكَ يَدَىْ لَيثٍ فَــإِنَّكَ ضَــارِبُه

وانظر إلى استعمال الضمير هنا تجده قد ساق الكلام على طريق الغيبة فى أبيات القصيدة كلها إلا فى البيت الأخير فقد تحول بالكلام والتفتت من الغيبة إلى الخطاب، وموقع الالتفات هنا كموقعه فى قصيدة أمية بن أبى الصلت حيث كان به ختام الكلام

قال التبريزى: «قال أبو رياش: كان لمنازل بن فرعان ابن يقال له خليج وهو من رهط الأحنف بن قيس، فعق خليج أباه منازلا فقدمه إلى إبراهيم بن عربى والى اليمامة مستدعيا عليه وقال(٢٤):

تَظَلَّمَنى حَـقِّى خَلِيجٌ وَعَـقَّنِـــى | على حينِ كَانَتْ كَالحْنِى عظامى
وجـاء يقــولُ من حـرام كــأنّمَـا | تُسعَّرُ فى بيْتى حَرِيـــقُ ضَــرَامِ
لعـمـرى لقـد ربَّيْتـَه فَـرِحـاً بـه | فلا يَفْرَحَنْ بَعْدى امرؤٌ بغُــلامِ
وكَــيفِ أرجى النَّفْعَ منه وأُمُّـــه | حرامِّيـــةٌ ما غَرَّنى بحــــرامِ
ورجَّيتُ منه الخيرَ حِين استزدته | وما بعضُ مـا يزْدادُ غيْر غــــرامِ

فأراد إبراهيم بن عربى ضربه، فقال أصلح الله الأمير لا تعجل على، أتعرف هذا، قال: لا: قال: هذا منازل بن فرغان الذى عق أباه وفيه يقول: «جزت رحم بينى وبين منازل «الأبيات، فقال: ياهذا عققت فعققت فما أعلم لك مثلا إلا قول خالد لأبى ذؤيب:

فلا تجزعن عن سِنةٍ أنت سرتها | فأوّلُ راضٍ سُنَّةً من يسيرهــا(٢٥)

المراجـــع

(١) الأغـانى، أبو الفـرج الأصـبـهـانى، مـصـور عن دار الكتب بمصـر، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة واطلباعة والنشر ١٩٨٣م.

(٢) علامات فى النقد الأدبى، جمادى الآخر ١٤١٢هـ.

(٣) خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر عمر البغدادى، تحقيق عبد السلام هارون، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٧م.

(٤) شرح ديوان الحماسة، لأبى على أحمد بن محمد المرزوقى، تحقيق أحمد أمين، عبد السلام هارون، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية.

(٥) شرح ديوان الحماسة «أبو تمام» لأبى زكريا يحى بن على التبريزى، عالم الكتب، بيروت.

(٦) بهجة المجالس وأنس المجالس وشحذ الذهن والهاجس، للإمام أبى، عمر يوسف بن عبد الله محمد بن عبد البر القرطبى، تحقيق محمد مرعى الخولى، مراجعة د. عبد القادر القط، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

(٧) لسان العرب، لابن منظور، دار المعارف.

(٨) ديوان المفضليات، أبو العباس المفضل بن محمد الضبى، شرح ابن الأبيـارى، تحـقـيق كـارولوس يعـقـوب لايل، مطبـعـة الآباء اليـسـوعيين بيـروت ١٩٢٠م.

(٩) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجانى، قرأه وعلق عليه محـمـود محمد شاكر، مكتبة الجانجى بالقاهرة.

(١٠) العقـقة والبررة، ضمن نوادر المخطوطات، تحقيق عبد السلام هارون مطبعة مصطفى البابى الحلبى، الطبعة الثانية ١٣٩٣ هـ/ ١٧٣٧م.

(١١) ديوان امرئ القيس، أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الرابعة.

التعليقـــات

(١) أميـة بن أبى الصلت، وأبو الصلت هو عـبـد الله بن أبى ربيعـة بن عوف شاعر مخضرم، أدرك الإسلام ولم يسلم، ولما أنشد النبى (ﷺ) قال: «أمن لسانه وكـفـر قلبه» وكـان ممن نظر فى الكتب وقرأها وأتى بألفـاظ لا تعرفـهـا العرب، وقد قال هذه القصيدة يعاتب بها ابنه على عقوقه به وسوء خلقه معه، وتوفى سنة تسع من الهجرة.

انظر: عـبـد القـادر بن عـمـر البـغـدادى، خزانة الأدب ولب لبـاب لسـان العرب، تحقيق عبد السلام هارون، (الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٧٩م) جـ ١، ص ٢٤، أحمد بن محمد المرزوقى، شرح ديوان الحماسة، تحقيق أحمد أمين وعبد السلام هارون، (القاهرة : لجنة التأليف والنشر، ١٣٨٧ هـ / ١٩٦٧م)، جـ٢، ص ٧٥٣، ٧٥٤، أبو زكـريا يحـيى بن على التـبَـريزى، شـرح ديوان الحماسة، (بيروت عالم الكتب)، جـ ٢ /٦٣٣، على بن الحسين الأصبهانى، الأغـانى، (القـاهرة: دار الكتب، ١٣٨٧ هـ/ ١٩٦٣م)، جـ٣، ص ١٧٩ - ١٨٣.

(٢) انظر: المرزوقى، شرح الحماسة ٧٥٣.٢ - ٧٥٤، التبريزى، شرح الحماسة ١٣٣/٢، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبى، بهجة المجالس فى أنس المجالس، تحقيق محمد مرعى الخولى، مراجعة د. عبد القادر القط، (الدار المصرية للتأليف والترجمة ٧٧٢/١).

(٣) المرزوقى ، شرح الحماسة ٧٤٣/٢.

(٤) التبريزى، شرح الحماسة ١٣٣/٢.

(٥) على بن الحسين الأصبهانى ، الأغانى ١٧٩/٣ - ١٨٣، ط/ دار المعارف.

(٦) ابن عبد البر، بهجة المجالس وأنس المجالس ٧٧٢/٢.

(٧) وهى تشتمل على عشرة أبواب، «باب الحماسة، والمراثى، والأدب، والنسيب، والهجاء، والأضياف، والمدح، والصفات، والسير، والنعاس، والملح، ومذمة النساء». أنظر : المرزوقى، شرح الحماسة الأجزاء ٢، ٣، ٤.

(٨) انظر المرزوقى، شرح الحماسة ٧٥٦/٢.

(٩) ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، علل.

(١٠) ابن منظور، لسان العرب، جبب.

(١١) د. ناصر الرشيد، «لامية أمية بن أبى الصلت»، علامات جماد الآخرة (١٤١٢هـ) ص ٤٩.

(١٢) المفضل بن محمد الضبى، ديوان المفضليات شرح أبى محمد القاسم بن محمد بن بشار الأنبارى، تحقيق كارلوس يعقوب لايل، (بيروت مطبعة الآباء اليسوعيين ١٩٢٠م)، ص ٢٠٥.

الجراز: القاطع، أقطاع الغدير أجزاء الماء يضربها الماء فتتقطع ويبدو بريقها ولآلتها. والمنعت الموصوف بنعوت الجودة والعتق، يقول: كأن السيوف أذناب النقر إذا عطشت فضربت بها.

(١٣) عبد القهر الجرجانى، دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه مجمود محمد شاكر، (بالقاهرة، مكتبة الخانجى) ص ٤٤، ٤٥.

(١٤) اللسان: سنن.

(١٥) شرح المرزوقى ٧٥٥/٢.

(١٦) والأبيات السابقة شرحت كيف كان رعاية الأب لحق ابنه عليه.

(١٧) امرئ القيس، الديوان، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، ط/ الرابعة ص ٣٥.

(١٨) أو لعله أكد عبارته لتترتليه لحال ابنه حال المنكر للحقيقة التى يذكرها وذلك لما لم يفعل وفق مقتضاها وموجبها من رعايته لحق أبوته عليه.

(١٩) سورة مريم: ٧١.

(٢٠) ابن منظور، اللسان : حتم.

(٢١) أم الطعام: المعدة أى أعظم ما فيه بطنه ، والزغب: الشعيرات الصفر على ريش الفرخ، والزغب: أول ما يبدو من شعر الصبى، والفحال: فحل

النحل خاصة، والأبار والمؤبر، الملقح للنخل، وأض: بمعنى صار، والكرب: أصول السعف التى يرتقى بها فى النخلة والترجيل غسل الشعر ومشطه وكذلك تسويته وتزيينه.

والقصيدة فى الحماسة ١٣٧/٢ شرح التبريزى.

٢٢- المرزوقى، الحماسة ٧٥٥/٢.

(٢٣) التبريزى، شرح الحماسة ٩/٤، وفى معمر بن المثنى، العفه والبررة ضمن نوادر المخطوطات٣٦٠/٢، وروايتها فيه أطول من رواية الحماسة لها.

(٢٤) شرح التبريزى على الحماسة ١٠/٤.

(٢٥) المصدر السابق ١٠/٤.

القسم الخامس

قسم التاريـخ

١- يقظة المسلمين في الشيشان وروسيا

أ.د/ مصطفي محمد رمضان

٢- العلاقات الثقافية بين المسلمين والبيزنطيين في عهد الخليفتين العباسيين الرشيد والمأمون.

د/ محمد جبر أبو سعده

٣- تبادل الوفود والهدايا بين خلفاء المسلمين والأباطرة البيزنطيين

أ.د/ عبد الشافي محمد عبد اللطيف

يقظة المسلمين فى الشيشان و روسيا

دكتور/ مصطفي محمد رمضان
رئيس قسم التاريخ والحضارة بجامعة الأزهر

الفصل الأول
تمهيد
المسلمون فى روسيا

لقد استولت روسيا علي عدد من البلاد الإسلامية وإستعمرتها أسوأ إستعمار وعرف الاستعمار الروسي بأنه أبدي لأن المناطق التي كان يستولي عليها الروس يستعملون فيها طريقة القضم والهضم أي أنهم كانوا كلما قضموا إقليما قاموا بهضمه تماما علي الطريقة الروسية وهي طريقة تهجير أهله منه إلي أسوأ مناطق سيبريا مناخا لكي يهلكوا فيها ثم يستوطنون المكان بعد طرد أهله بالمستوطنين الروس وهكذا إلي أن تنمحي شخصية البلاد التي استعمروها تماما.

وكانت مناطق المسلمين في حوض نهر الفلجا من المناطق التي استولي عليها الروس، وكان الإسلام قد انتشر فيها علي فترتين:

الأولي: في بداية القرن الرابع الهجري (١٠م) حين انتشر الإسلام في منطقة الفلجا بين قبائل (البلغار) نتيجة جهود التجار والدعاة.

والثانية: فى منتصف القرن السابع الهجرى (١٣م) حين انتشر بين التتار حيث اعتنقه القبائل الذهبية التى استقرت فى المناطق الشرقية والجنوبية فى حوض الفلجا.

ولا تزال آثار الاسلام قوية فى عدد من الجمهوريات ذات الاستقلال الذاتى فى حوض الفلجا وهى:

١- جمهورية بشكيريا. ٢- جمهورية تتارستان
٣- جمهورية الجوفاش ٤- جمهورية موردوف.
٥- جمهورية أدمورت ٦- جمهورية شكالوف (أورنبرج)

وكذلك توسع الروس فى منطقة القوقاز، وهى التى دخلها الاسلام فى عهد مبكر منذ عصر أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضى الله عنه وزادت قوة الاسلام بها على مر الزمن وخاصة فى فترة قوة الدولة العثمانية (١).

ولا تزال آثار الأسلام قوية فى منطقة القوقاز الشمالية التابعة لجمهورية

(١) البلدان الأسلامية والأقليات المسلمة في العالم المعاصر، تأليف د. محمد غلاب و د. حسن عبد القادر، ومحمود شاكر، نشر جامعة الأمام محمد بن سعود الاسلامية بالرياض بالسعودية ١٩٧٩ بمناسبة انعقاد المؤتمر الجغرافى الاسلامى الأول بالجامعة.

روسيا الاتحادية حيث توجد بها أربع جمهوريات ذات استقلال ذاتى وولايتان ذات استقلال ذاتى أيضا وهى:

١- جمهورية طاغستان	٢- جمهورية الشيشان والأنجوش
٣- جمهورية كبارديا - بلغار	٤- جمهورية أوستيا الشمالية.
٥- ولاية قرتشاي الشركسية	٦- ولاية بلاد الأديجة

وبالإضافة إلي المسلمين في الفلجا والقوقاز فهناك نسبة كبيرة من المسلمين فى سيبريا التي انتشر فيها الاسلام في وقت مبكر علي يد التتار التجار المنتشرين في حوض الفلجا والمسلمين المهجرين إليها.

كما وصل التتار أيضا إلي شبه جزيرة القرم التي كانت تابعة للإتحاد السوفيتي وهي الآن جمهورية ذات استقلال ذاتي داخل جمهورية أوكرانيا الاتحادية ونسبة المسلمين بها حوالي ٧١٪.[١]

ولا تكاد تخلو مدينة في روسيا مثل موسكو وأركانجسك واستراخان وسان بطرسبرج وغيرها من عدد من المسلمين مستقرين فيها وبخاصة في المناطق الجنوبية الشرقية من روسيا الاتحادية علي السواحل الشمالية الشرقية للبحر الأسود وسواحل بحر أزوف.

(١) المرجع السابق، ص ٧٣٣، ٧٣٤، ٧٥١.

الجمهورية أو الولاية ذات الحكم الذاتى	عدد سكانها	عدد المسلمين بها	النسبة
جمهورية بشكيريا	٤,٠٠٠,٠٠٠	٢,٤٠٠,٠٠٠	٪٦٠
جمهورية تتارستان	٣,٥٠٠,٠٠٠	٢,٢٧٥,٠٠٠	٪٦٥
جمهورية الجوفاش	١,٥٠٠,٠٠٠	٨٧٠,٠٠٠	٪٥٨
جمهورية موردوف	١,٢٥٠,٠٠٠	٦٨٧,٥٠٠	٪٥٥
جمهورية أدمورت	١,٠٠٠,٠٠٠	٦٠٠,٠٠٠	٪٦٠
جمهورية مارى	١,٠٠٠,٠٠٠	٥٢٠,٠٠٠	٪٥٢
جمهورية شكالوف أورنبرج	٢,٠٠٠,٠٠٠	١,٠٦٤,٠٠٠	٪٥٣
جمهورية القرم	٧,٠٠٠,٠٠٠	٥,٠٠٠,٠٠٠	٪٧١
جمهورية سيبريا	١٠,٠٠٠٠٠٠	٢,٥٠٠,٠٠٠	٪٢٥
جمهورية طاغستان	٢,٠٠٠,٠٠٠	١,٥٠٠,٠٠٠	٪٧٥
جمهورية الشيشان والأنجوش	١,٥٠٠,٠٠٠	١,١٠٠,٠٠٠	٪٧٤
جمهورية كبارديليلغار	٧٥٠,٠٠٠	٥٦٢,٥٠٠	٪٧٥
جمهورية أوستينا الشمالية	٦٠٠,٠٠٠	٣١٨,٠٠٠	٪٥٣
ولاية قرتشاى الشراكشة	٥٠٠,٠٠٠	٤٠٠,٠٠٠	٪٨٠
ولاية بلاد الأديجة	٥٠٠,٠٠٠	٤٠٠,٠٠٠	٪٨٠
جهات أخرى متفرقة	—	١٠٠,٠٠٠	—
المجموع		٢٠,٢٩٣,٠٠٠	

ويتضح من هذه الإحصائية حسب إحصاء عام ١٩٧٠م أن عدد المسلمين في جمهورية روسيا الإتحادية يقارب عشرين مليونا ونصف المليون، فهم يؤلفون ١٥,٥ ٪ من مجموع سكان روسيا البالغ عددهم ١٣٠ مليونا.[١]

دخول الإسلام:

وكان الإسلام قد دخل في أراضي روسيا الإتحادية علي مراحل متباعدة، ففي (منطقة القوقاز) كان الإسلام قد دخلها في وقت مبكر في القرن الأول الهجري علي أيام أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه في مناطق القوقاز الجنوبي شمال فارس (إيران) مثل أذربيجان وجورجيا وأرمينية علي يد (حذيفة بن اليمان) سنة ١٨ هـ ومن بعده (عياض بن غنم) سنة ١٩هـ و(عتبة بن فرقد السلمي) وسليمان بن ربيعة.

وقد صالح عتبة بن فرقد أهل أذربيجان وأعطاهم أمانا ذكره الطبري في كتابه ويعتبر هذا الأمان مثالا لعدل الإسلام وسماحته مع الأمم المغلوبة ونثبت نصه فيما يلي ليري القارئ الفرق بين سماحة الإسلام وعدله وما فعله الروس بعد ذلك من ظلم ووحشية مع سكان هذه البلاد.

«بسم الله الرحمن الرحيم. هذا ما أعطي عتبة بن فرقد عامل عمر بن الخطاب أمير المؤمنين أهل أذربيجان - سهلها وجبلها وحواشيها وشغارها وأهل مللها - كلهم الأمان علي أنفسهم وأموالهم ومللهم وشرائعهم، علي أن يؤدوا الجزية علي قدر طاقتهم، ليس علي صبي ولا أمرأة ولا في زمن ليس في يديه من الدنيا شئ لهم ذلك ولمن سكن معهم، وعليهم قري المسلمين، من جنود المسلمين، من جنود المسلمين يوما وليلة ودلالته، ومن حشر (حسر) في سنة (أي لم يستطع الدفع في ذلك العام) وضع عنه جزاء تلك السنة (ترفع عنه الجزية) ومن أقام فله مثل ما لمن أقام من ذلك، ومن خرج فله الأمان حتي يلجأ إلي حرزه[٢]» كتبه جندب وشهد بكير بن عبد الله الليثي وسماك بن خرشة الأنصاري، بتاريخ ١٨هـ.

ودخل الإسلام إلي القوقاز الشمالي شمال أذربيجان في سنة ٢٢هـ في خلافة عمر بن الخطاب أيضا وهي منطقة طاغستان وعاصمتها باب الأبواب (دربند) والشيشان والأنجوش في غربها، وأسكنها ناسا من العرب من أهل العطاء والديوان[٣].

---

(١) المرجع السابق ص ٧٥١.

(٢) محمد بن جرير الطبرى، تاريخ الأمم والملوك، جـ ٤ ص ١٥٥ طبعة لبنان وانظر: أحمد بن يحيى البلاذرى، فتوح البلدان ص ٤٠٠ - ٤٣٠.

(٣) البلاذرى، فتوح البلدان، ص ٤٠٣.

فقد توجه إليها (سراقة بن عمرو)، ومعه عبد الرحمن بن ربيعة وحبيب بن مسلمة، واستمر الفتح في أيام عثمان بن عفان وكانت هذه البلاد تتنازعها أديان عديدة مثل البوذية والمانوية والمسيحية قبل مجئ الإسلام[1]

وفي العهد الأموي توطد الإسلام بهذه المناطق علي يد رجال أمثال (حبيب بن مسلمة) و (محمد بن مروان) وابن أخيه (مسلمة بن عبد الملك) وبذلك دخل الإسلام في هذا العهد بتوسع إلي القوقاز الأعلي في طاغستان والشيشان والأنجوش وأوستين الشمالية وانتقل اليهم بعض القبائل العربية والأشراف.

وانتشر الإسلام سلميا في المرحلة التالية للفتوح التالية للقرن الأول الهجري، وهي القرون الثاني والثالث والرابع والخامس والسادس وذلك عن طريق التجار والدعاة النشطين، وسلك الانتشار السلمي للإسلام الطريقين الرئيسيين للتجارة الدولية:

الأول: طريق الفراء من الجنوب إلي الشمال علي طول نهر الفلجا.

الثاني: طريق الحرير من الغرب إلي الشرق أي من البحر الأسود إلي الصين.

فمنذ القرن الثاني حمل التجار والدعاة العرب معهم الدين الإسلامي إلي مناطق نهر الفلجا ومملكة البلغار القائمة علي المجري المتوسط لهذا حيث مناطق التتار حالياً، ومع انتهاء القرن الثالث والرابع كانت المنطقة في معظمها وقفا علي الإسلام، وانطلق في القرنين التاليين ليعبر جبال الأورال ويمتد إلي بلاد البشكير، وبفضل التجار المسلمين عربا كانوا أم فرسا أم أتراكا من وسط آسيا تسرب الإسلام أيضا إلي سهوب بلاد قازاقستان شمال نهر سيحون (سرداريا) ومنها صعد إلي جبال قيرغيزستان حتي وصل إلي تركستان الشرقية (سين كيانج)[2] التابعة للصين الآن.

الإسلام في روسيا في العصر المغولي[3]:

دخل الإسلام علي نطاق واسع في مناطق الفولجا والقوقاز وغيرها من المناطق التابعة لروسيا الآن منذ سيطرة المغول علي هذه المناطق في عهد الملك المغولي المسلم (بركة خان) بن جوجي ابن جنكيز خان زعيم (القبائل الذهبية).

---

(١) المسلمون المنسيون فى الإتحاد السوفيتى، مجلة الأسبوع العربى عدد ١٩٨٢/٢/٨م.

(٢) المرجع السابق نفس المكان.

(٣) كان الشائع فى البداية اسم التتار، ولم يظهر اسم المغول حتى القرن العاشر الميلادى (٤ هـ) ومن

فما هي قصة هذا التحول الإسلامي؟ إنها قصة جديرة بأن تروي، ذلك لأنها قصة الصراع بين الضلالة والهدي وبين البداوة والحضارة وبين الوثنية والوحدانية قصة صمد فيها الإسلام أمام وثنية البداوة وكانت مثار (إعجاب) لمؤرخي الغرب والمؤرخ الإنجليزي توماس أرنولد يقول:

(ولكن لم يكن بد أن ينهض الإسلام من تحت أنقاض عظمته الأولي وأطلال مجده التالد، كما استطاع بواسطة دعاته أن يجذب أولئك الفاتحين والمتبربرين ويحملهم علي إعتناقه، ويرجع الفضل في ذلك إلي نشاط الدعاة من المسلمين[١]».

صمود الإسلام:

كانت غارات المغول أفظع كارثة حلت بالعالم الإسلامي بل بالإنسانية كما قرر تلك الحقيقة المؤرخ عز الدين بن الأثير في لهجة باكية مؤثرة في معرض كتابته عن تلك الأحداث سنة ٦١٧ هـ (١٢٣٠م) فيقول:

«ولقد بقيت عدة سنين معرضا عن ذكر هذه الحادثة استعظاما لها كارها، لذكرها فأنا أقدم إليه رجلا وأؤخر أخري فمن الذي يسهل عليه أن يكتب نعي الإسلام والمسلمين؟ ومن الذي يهون عليه ذكر ذلك؟ فياليت أمي لم تلدني، وياليتني مت قبل حدوثها وكنت نسيا منسيا إلا أنني حثني جماعة من الأصدقاء علي تسطيرها وأنا متوقف ثم رأيت أن ترك ذلك لا يجدي نفعا فنقول: «ان هذا الفعل يتضمن ذكر الحادثة العظمي والمصيبة الكبري التي عقمت الأيام والليالي عن مثلها، عمت الخلائق وخصت المسلمين فلو قال قائل: إن العالم منذ خلق الله سبحانه وتعالي آدم وإلي الآن لم يبتل بمثلها لكان صادقا، فإن التواريخ لم تتضمن ما يقاربها وما يدانيها [٢]» مع أنه لم يشاهد سقوط بغداد ومات قبلها.

ثم يستشهد بقول المولي عز وجل حين يقول: ﴿ وإذا أراد الله بقوم سوءا فلا مرد له ومالهم من دونه من واق ﴾

ولكن لم يكن بد من أن ينهض المسلمون من كبوتهم معتمدين علي

= المرجح أنه أطلق على تلك العشائر التى انضوت تحت لواء زعيم إحدي قبائلهم، وكان يحمل ذلك الإسم ثم أخذ لنفسه السيادة على بقية العشائر المتحالفة، ومن ثم أطلق اسم البعض على الكل أى من باب اطلاق اسم البعض على الكل، وبصفة عامة شاع اسم المغول فى العالم الإسلامى بينما شاع اسم التتار فى أوربا، ويطلقه الأوربيون على جميع الشعوب التركية، وهو مرادف للترك عندهم.

انظر: توماس أرنولد، الدعوة إلى الإسلام، ص ٢٤٨ - ٢٤٩ وابن الأثير فى حوادث سنة ٦١٧ هـ.

(١) توماس أرنولد، الدعوة الى الإسلام، ص ٢٥٠.

(٢) عز الدين بن الأثير، الكامل فى التاريخ جـ ٩ حوادث سنة ٦١٧ هـ.

تعاليم دينهم الراقي، فاستطاع دعاتهم أن يجذبوا هؤلاء الفاتحين المتبربرين إلي اعتناق الإسلام، ويرجع الفضل في ذلك إلي نشاط الدعاة من المسلمين الذين لاقوا من الصعاب والعنت الشيء الكثير، وتوماس أرنولد صاحب كتاب (الدعوة إلي الإسلام) يقول: «ليس هناك في تاريخ العالم الإسلامي نظير لذلك المشهد الغريب وتلك المعركة الحامية التي قامت بين البوذية والمسيحية والإسلام كل ديانة تنافس الأخري لتكسب قلوب أولئك الفاتحين القساة الذين داسوا بأقدامهم رقاب أهل تلك الديانات العظيمة ذات الدعاة والمبشرين في جميع الأقطار والأقاليم[1]».

وكان لدي المغول ديانة وثنية قديمة هي الشامانية، كانوا يعبدون طائفة من الآلهة المنحطة وبخاصة تلك الآلهة الشريرة التي كانوا علي رغم اعترافهم بإله عظيم قادر لا يؤدون له الصلوات، وإنما يتقدمون إلي آلهتهم الشريرة بالقرابين والضحايا لما كانوا يعتقدونه فيها من السلطان والقدرة علي إيذائهم كما كانوا يعبدون أرواح أجدادهم القدامي التي كانوا يعتبرونها ذات سلطان عظيم علي حياة أعقابهم، ولكي يوفق المغول بين هذه القوي السماوية والعالم السفلي كانوا يلجأون إلي رجال الدين الشامان والسحرة أو إلي رجال الطب الذين كانوا يعتبرونهم ذوي نفوذ خفي وسلطان غريب علي عناصر الموتي وأرواحهم، ولم يكن دينهم يستطيع مقاومة الإسلام الذي يملك قوة الإقناع علي يد دعاته.

ومن ثم تأثر المغول بالإسلام وإذا كان المغول قد غلبوا العالم الإسلامي عسكريا فإن المسلمين غلبوهم عقائديا وثقافيا وتلقف المغول الإسلام وخدموه بعد ما أذلوه لكن هذا أخذ وقتا، وجهدا من دعاة المسلمين.

وتنافس اتباع الديانات السالفة لتحويل المغول إلي دينهم ولما هدأت ثائرة المغول الذين كانوا يدينون بالشامانية وتركوا التخريب والتدمير الذين امتازت بها غزواتهم ظهروا بمظهر التسامح مع أهالي الديانات الأخري فاعفوا قسيسيها ودعاتها من الضرائب كما منحوهم الحرية التامة في إقامة شعائرهم الدينية.

وكان السبق في البداية للمسيحية بسبب أن (جنكيز خان) تزوج من احدي بنات رئيس قبيلة مسيحية كانت تعيش جنوبي بحيرة بيكال، علي حين تزوج ابنة (أقطاي) من نفس هذه الأسرة وكانت القوي المسيحية في الشرق والغرب تتطلع إلي المغول لمساعدتها في حروبها الصليبية مع المسلمين وكان ملك أرمينيا (هيتون HAYTON) المسيحي هو العامل الرئيسي في إقناع المغول بإرسال الحملة التي دمرت بغداد بقيادة هولاكو (١٢٥٦ - ١٢٦٥ م)

(١) الدعوة إلى الإسلام، ص ٢٥٠.

٦٥٦هـ ومن ثم اعتنق كثير من المغول الذين احتلوا بلاد أرمينيه وجورجيا الدين المسيحي، وتبادل الخان الأعظم والبابا الرسائل الودية، وكان البابا يحث زعماء المغول علي التحالف من أجل القضاء علي الإسلام[١].

ولكن ظهور الإختلافات الدينية المسيحية بين اللاتين والإغريق والنسطوريين والأرمن، وامتدادها إلي معسكر المغول ذاته قد جعل الأمل ضئيلا في احراز نجاح أكبر من ذلك النجاح، وبينما كانت الطوائف المسيحية تتناحر فيما بينها كان الإسلام يوطد قدمه بين المغول، وكانت البوذية قد أحرزت تقدما في مجال المغول الذين دخلوا بلاد الصين، وبذلك أخفقت حركة التبشير التي قامت بها الأرساليات المسيحية بين المغول، هذا بالإضافة إلي سلوك دعاة المسيحية الأخلاقي الذين كانوا يشربون الخمر ويتصفون بالجشع والفسق وكان القساوسة يتاجرون بالمناصب الدينية ويجمعون الثروات من وراء تعليم طقوس الكنيسة، ويؤثرون جمع المال علي نشر تعاليم الدين.

وسرعان ما أبرم المماليك في مصر أيام قطز تحالفا مع (بركة خان) زعيم القبيلة الذهبية في الفلجا والقوقاز ونتج عنه تعاون عسكري في معركة (عين جالوت) التي انتصر فيها المماليك علي المغول سنة ٦٥٨ هـ واستمر علي أيام الظاهر بيبرس (١٢٦٠ - ١٢٧٧م) وغيره من المماليك البحرية، هذا علي الرغم من أن المسلمين كانوا قد قاسوا أكثر من غيرهم من تلك الإضطرابات التى صحبت غارات المغول وأن معظم هذه المدن التي كانت حتي ذلك الحين مجمع السلطة الدينية وكعبة العلم الإسلامي في القارة الأسيوية، قد أصبح معظمها أطلالا دارسة، حتي أن الفقهاء وأئمة الدين الأتقياء كان نصيبهم القتل أو الأسر، وكان نصيب كل من يضبط وهو يذبح ما أحله الله من الحيوانات علي الطريقة الإسلامية أن يقتل وعينوا مكافآت لكل من دل علي من يذبح الحيوانات بهذه الطريقة.

وكان بركة خان قد تحول إلي الإسلام منذ طفولته حيث عهد والده (جوجي بن جنكيز خان) بتربيته إلي أحد مشايخ خوقند فقرأ القرآن وهو صغير، ونشأ منذ طفولته علي تعاليم الإسلام وقد قيل في سبب إسلامه روايه ذكرها توماس أرنولد: «إنه تلاقي يوما مع عير للتجارة آتية من بخاري ولما خلا بتاجرين

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٥٤، وانظر أيضا: بارتولد، العالم الإسلامى فى العصر المغولى ص ٥٨ - ٥٩.

منهم سألهما عن عقائد الإسلام فشرحاها له شرحا مقنعا أنتهي به إلي اعتناق الإسلام والإخلاص له[1]».

وكان جيش بركة خان كله مسلما وكانوا يؤدون الصلاة في أوقاتها، ولم يكن في جيشه شخص واحد يتعاطي مسكرا وكانت الطبقة الراقية في بلاده تضم مشاهير العلماء من المفسرين والمحدثين والفقهاء وعلماء الكلام، واستمر حكم بركة خان من سنة ٦٥٦ - ٦٦٧ هـ وتحول في أثنائها معظم أفراد القبائل الذهبية إلي الإسلام.

وكان سلطان هذه القبائل المغولية يمتد من التركستان حتي روسيا وسيبريا وحكموا موسكو ذاتها، وكانت دولتهم تشمل التركستان الشرقية والغربية وعاصمتها «قازان» في شمال نهر الفلجا وكانت مدينة «السرا» أو السراي عاصمة لهم بعد ذلك، وكانت تسمي دولة التتار الشمالية.

وفي عهد بركة خان حدث تعاون بين المغول المسلمين من قوات بركة خان وبين قوات المماليك في مصر أيام السلطان سيف الدين قطز في حربهم ضد أبن عمه هولاكو في معركة عين جالوت سنة ٦٥٨ هـ التي كانت نقطعة تحول فاصلة بالنسبة لنظام المماليك الذي لم يمض وقت طويل علي تأسيسه، وبعدها توطدت سلطة المماليك وزاد نفوذهم منذ تلك المعركة[2].

وقد زاد التقارب بين بركة خان والدولة المملوكة بإقامة تخالف رسمي سنة ٦٦٠ هـ (١٢٦١م) وقبل بركة خان أن يكون تابعا للخليفة العباسي في القاهرة، وعندما اتخذ بركة هذا القرار تخلي عن انتمائه للمجتمع المغولي الدولي، هذا المجتمع الذي كان لا يزال يؤلف امبراطورية مترامية الأطراف علي رأسها (الخان الأعظم) ونظرا لذلك فإن اسم الخان الأعظم اختفي من علي قطع العملة المسكوكة لدي القبائل الذهبية منذ عام ١٢٦٠م[3].

وكان من سلاطين هذه الأسرة السلطان (محمد أوزبك) الذي آل إليه الحكم سنة ٧١٣ هـ (١٣١٢م) وقد زار (ابن بطوطة) مملكتهم في عهد هذا السلطان (محمد أوزبك) ووصفها في رحلته ووصف مدينة (السرا) الواقعة

---

(١) الدعوة إلي الإسلام، ص ٢٥٩.
(٢) برتولد، العالم الإسلامى فى العصر المغولى، ترجمة خالد أسعد عيسى ص ٥١ - ٥٢ الطبعة الأولى نشر دار حسان، دمشق فى ١٩٨٢م.
(٣) المرجع السابق ص ٥٣.

علي نهر الفلجا بقوله :

«مدينة السرا من أحسن المدن متناهية في الكبر في بسيط من الأرض تغص بأهلها كثرة، حسنة الأسواق متسعة الشوارع وركبنا يوما مع بعض كبرائها وغرضنا التطواف عليها، ومعرفة مقدارها، وكان منزلنا في طرف منها، فركبنا منه غدوة فما وصلنا لآخرها إلا بعد الزوال، فصلينا الظهر وأكلنا طعاما، فما وصلنا المنزل إلا عند المغرب، ومشينا يوما في عرضها ذاهبين وراجعين في نصف يوم، وذلك في عمارة متصلة الدور لا خراب فيها ولا بساتين، وفيها ثلاثة عشر مسجدا لإقامة الجمعة أحدها للشافعية، وأما سوي ذلك فكثير جدا . . . .[1]»

«وقاضي هذه الحضرة (العاصمة) بدر الدين الأعرج من خيار القضاة وبها من مدرسي الشافعية الفقيه الإمام الفاضل صدر الدين سليمان اللزكي (من الداغستان) وبها من المالكية شمس الدين المصري، وبها زاوية الصالح الحاج نظام الدين، أضافنا بها وأكرمنا، وبها زاوية الفقيه الإمام العالم نعمان الدين الخوارزمي، رأيته بها وهو من فضلاء المشايخ حسن الأخلاق كريم النفس شديد التواضع ، شديد السطوة علي أهل الدنيا، ولا يقوم إليه، ويقعد السلطان بين يديه ويكلمه ألطف كلام ويتواضع له والشيخ بضد ذلك، وفعله مع الفقراء والمساكين والواردين خلاف فعله مع السلطان، فإنه يتواضع لهم ويكلمهم بألطف كلام ويكرمهم، وأكرمني جزاه الله خيرا وبعث إلي بغلام تركي وشاهدت له بركة[2]»

وهذا الوصف الذي ذكره ابن بطوطة في رحلته لهذه البلاد يدل علي أنها بلاد إسلامية مثل أي بلد اسلامي في العالم أيام ابن بطوطة في مطلع القرن الثامن الهجري (٧١٣هـ ...) .

أما بلاد الفرس فكان فيها هولاكو الذي حكم (دولة التتار الشرقية) وأسس أسرة (إيلخانات المغول) بها وتحالف مع المسيحيين في المشرق في أرمينيا وجورجيا، وكانت زوجته المحببة إليه مسيحية، وعملت علي استمالة زوجها نحو إخوانها في الدين،كما تزوج إبنة (أباقا خان) (١٢٦٥ - ١٢٨١ م = ٦٦٣ - ٦٨٠ هـ) من إبنة امبراطور القسطنطينية، ومع أنه لم يتخذ المسيحية دينا له امتلأ

---

(١) محمد على البار، المسلمون فى الاتحاد السوفيتى، جـ ١ ص ٨٢ - ٨٤.
(٢) المرجع السابق، جـ ١ ص ٨٤.

بلاطه بالقساوسة من المسيحيين وكان يراسل لويس ملك فرنسا وشارك ملك صقلية وغيرهم من المسيحيين يطلب إليهم التحالف معه علي المسلمين[1] لكن أخوه (تكودار أحمد) (١٢٨٢ - ١٢٨٤ = ٦٨٠ - ٦٨٣ هـ)[2] الذى اعتلى العرش من بعده واعتنق الإسلام، وبعث بنبأ اسلامه الي سلطان مصر المملوكي المنصور قلاوون ونصه ملخصا: «إلي سلطان مصر، أما بعد، فإن الله سبحانه وتعالي بسابق عنايته ونور هدايته، قد كان أرشدنا في عنفوان الصبا وريعان الحداثة إلى الاقرار بربوبيته والإعتراف بوحدانيته، والشهادة لمحمد عليه أفضل الصلاة والسلام بصدق نبوته. . . فلم نزل نميل إلي اعلاء كلمة الدين وإصلاح أمور الإسلام والمسلمى، الى أن أفضى إلينا بعد أبينا الجليل وأخينا الكبير نوبة الملك . . . ففكرنا فيما تمخضت زبد عزائمهم عنه واجتمعت أهوائهم عليه، فوجدناه مخالفا لما كان في ضميرنا من اقتفاء الخير العام، الذى هو عبارة عن تقوية شعار الإسلام، وأن لا يصدر عن أوامرنا ما أمكننا إلا ما يوجب حقن الدماء وتسكين الدهماء، وتجزي به في الأقطار رخاء نسائم الأمن والأمان، ويستريح به المسلمون في سائر الأمصار في مهاد الشفقة والإحسان، تعظيما لأمر الله وشفقة علي خلق الله فألهمنا الله تعالي إطفاء تلك الثائرة، وتسكين الفتن الثائرة، وإعلام من أشار بذلك الرأى بما أرشدنا إليه . . . وقوى عزمنا علي ما رأيناه من دواعى الصلاح وتنفيذ ما ظهر لما به وجه النجاح، إذ كان الشيخ قدوة العارفين (كمال الدين عبد الرحمن) الذي هو نعم العون لنا في أمور الدين، فأرسلناه رحمة من الله لمن لبي دعاه، ونقمة علي من أعرض عنه وعصاه، وأنفذنا أقضي القضاة قطب الملة والدين، والأتابك بهاء الدين، اللذين هما من ثقات هذه الدولة الزاهرة ليعرفوهم طريقتنا، ويتحقق عندهم ما تنطوي عليه لعموم المسلمين جميل نيتنا، وبينا لهم أنا من الله تعالي علي بصيرة، وأن الإسلام يجب ما قبله وأنه تعالي ألقي في قلوبنا أن نتبع الحق وأهله، ونشاهد أن عظيم نعمة الله للكافة بما دعانا إليه من تقديم أسباب الإحسان، . . . وعفونا عن كل من اجترح سيئة واقترف، وقابلناه بالصفح وقلنا عفي الله عما سلف، وتقدمنا بإصلاح أمور أوقاف المسلمين من المساجد والمشاهد والمدارس. . وإيصال حاصلها بموجب عوائدها القائمة الي مستحقيها بشروط واقفيها . . .

---

(١) توماس أونولد، مرجع سبق ذكره ص ٢٦٠.

(٢) لين بول، تاريخ الدولة الإسلامية ومعجم الأسر الحاكمة، به زيادات لبارتولد وخليل أدهم وأحمد السعيد، جـ ٢ ص ص٤٨٣ طبعة دار المعارف بمصر ١٩٦٩.

وأمرنا بتعظيم أمر الحجاج وتجهيز وفدها، وتأمين سبلها، وتسيير قوافلها، . . . فقد ظهر بفضل الله تعالي في دولتنا النور المبين . . . فمن يتحرى الآن طريق الصواب، فإن له عندنا لزلفى وحسن مآب، وقد رفعنا الحجاب، وأتينا بفصل الخطاب، وعرفناهم طريقنا وما عزمنا بنية خالصة لله تعالى على استئنافها، وحرمنا على جميع العساكر العمل بخلافها، لنرضي الله والرسول . . . فإن وفق الله سلطان مصر الى ما فيه صلاح العالم، وانتظام أمور بنى آدم، فقد وجب عليه التمسك بالعروة الوثقى، وسلوك الطريقة المثلى، بفتح أبواب الطاعة والاتحاد وبذل الإخلاص بحيث تعمر تلك الممالك وتيك البلاد، وتسكن الفتنة الثائرة وتغمد السيوف البائرة (يلتمس محالفة سلطان مصر) وتحل العامة أرض الهويني، وتخلص رقاب المسلمين من اغلال الذل والهوان . . . والله تعالي الموفق للرشاد والسداد، وهو المهيمن على البلاد والعباد إن شاء الله تعالي[1]» تحريرا في أواسط جمادى الأولى سنة ٦٨١ هـ.

وقد قامت ثورة في وجه (تكودار أحمد) علي رأسها ابن أخيه رغون الذى دبر قتله، ثم خلفه على عرش فارس وما حولها وفى أثناء حكم ارغون (١٢٨٤ - ١٢٩١م) ٦٨٣ - ٦٩٠ هـ استرد المسيحيون مكانتهم، ولقى المسلمون الاضطهاد ومنعوا من شغل الوظائف الهامة التي كانوا يشغلونها، وظل خلفاؤه علي وثنيتهم حتي دخل غازان (١٢٩٥ - ١٣٠٤م) ٦٩٤ - ٧٠٣ هـ في الدين الإسلامي في سنة ١٢٩٥ م = ٦٩٤ هـ) وجعله دين الدولة الرسمي في فارس، فتشجع رجاله واعتنقوا الدين الإسلامي ووزع المنح عليهم وزاد في عدد المساجد، وظهر في كل أدواره بمظهر الحاكم المسلم المثالي، ويذكر ابن بطوطة أن سيرة ذلك الملك كان لها تأثير كبير في نفوس المغول، ومن ذلك العهد غدا الإسلام الدين السائد في دولة إيلخانات فارس[2].

النهضة الإسلامية في عهد اوزبك:

كان لإسلام (بركة خان) أثر كبير في انتشار الإسلام بين أهالي القبيلة الذهبية، ووصل الإسلام إلي أوجه في عصر (أوزبك خان) الذى كان زعيما لهذه القبيلة من سنة ١٣١٣ - ١٣٤٠م (٧١٢ - ٧٤١هـ) والذى اشتهر بإخلاصه للإسلام ونشر تعاليمه، ونجح في كسب كثيرين وتحويلهم إلي هذا

(١) القلقشندى، صبح الأعشى . . . طبعة دار الكتب المصرية، سنة ١٣٣٤ هـ (١٩١٥م) جـ ٨ ص ٦٥ - ٨٦

(٢) ابن بطوطة، جـ ١ ص ٥٧ وتوماس أرلوند، ص ٢٦٥.

الدين الذى كان من أشد أتباعه حماسة وصلابة، واليه يرجع الفضل في توطيد دعائمه وتثبيت أركانه في البلاد التي كانت تحت سلطاته ، ومما يدل على إخلاص هذا الرجل للاسلام ما نجده في القبائل الأزوبكية في أواسط آسيا، التي اشتقت اسمها من اسمه، وتنسب اليه الآن دولة تعدادها حوالى عشرين مليون مسلم وهى أوزبكستان، وعندما انفرط عقد الاتحاد السوفيتي مؤخرا، واستقلت هذه الدولة، اختفت تماثيل لينين من ميادين اوزبكستان ووضع الشعب مكانها تماثيل (أوزبك).

ويقال إن أوزبك وضع خطة لنشر الإسلام في روسيا ولكنها لم تصادف نجاحا، ومع ذلك فقد كانوا أصحاب السيادة المطلقة على روسيا مدة قرنين من الزمان، وكان أوزبك كثير التسامح نحو رعاياه من المسيحيين، فقد منحهم الحرية التامة في إقامة شعائرهم الدينية من غير أن يتعرض لهم أحد بسوء، ويذكر توماس أرلوند، وهو خير شاهد علي سماحة الإسلام، أنه ذهب في تسامحه إلي أبعد من هذا، فسمح لهم بجولات التبشير لدينهم ونشره في بلاده، ومن أهم الوثائق التي تستدعي الإنتباه عن التسامح الإسلامي، ذلك العهد الذي منحه (أوزبك) للمطران بطرس في سنة ١٣١٣ م والذي جاء فيه:

«بمشيئة العلي القدير وعظمته ورحمته من أوزبك إلي أمرائنا كبيرهم وصغيرهم، ان كنيسة بطرس مقدسة فلا يحل لأحد أن يتعرض لها أو لأحد من خدامها أو قسيسيها بسوء، ولا أن يستولي علي شئ من ممتلكاتها أو متاعها أو رجالها، ولا أن يتدخل في أمورها، لأنها مقدسة كلها، ومن خالف أمرنا هذا بالتعدي عليها فهو أثيم أمام الله وجزاؤه منا القتل، ولندع المطران ينعم بالأمان والبهجة، ولندعه (أو وكيله) يقرر وينظم كل المسائل الكنيسية بقلب سليم وفؤاد عادل قويم. وإننا نعلن في حزم اننا نحن وأولادنا وأمراء دولتنا وولاة أقاليمنا لن نتدخل بأي حال في شئون الكنيسة ولا في شئون المطران، ولا في شئون المدن والمراكز والقري الداخلة في أملاكها الخاصة . . . . الخ[١]»

وهذا التسامح هو الذي دفع البابا يوحنا الثاني والعشرين الى ارسال رسالة الى الخان يشكر فيها الأمير المسلم ما اظهره من عطف علي رعاياه المسيحيين ويثني على هذه المعاملة الطيبة التي كان أوزبك يعاملهم بها[٢].

---

(١) الدعوة إلي الإسلام، ص ٢٧٢.
(٢) المرجع السابق، ص٢٧٣.

التعصب الروسى فى مواجهة التسامح الإسلامي:

في مقابل هذا التسامح الإسلامي الذى قام به حكام التتار المسلمين نجد أن روسيا عندما فتحت قازان عاصمة التتار في القرن السادس عشر تلى هذا الفتح حركة رسمية للتبشير بالمسيحية، ونشط رجال الشرطة ورجال السلطات المدنية في تأييد أعمال رجال الكنيسة، وحولوا الكثير من التتار الوثنيين الى الإمبراطورة كاترين الثانية أمرت في سنة ١٧٧٨م بأن يوقع هؤلاء الذين اعتنقوا ظاهريا المسيحية على إقرار كتابى يتعهدون فيه بترك خطاياهم الوثنية والتمسك بالدين المسيحي وعقائده والثبات عليها، علي الرغم من ذلك ظل هؤلاء مسيحيون بالإسم، وسرعان ما أخذوا يحاولون التخلص مما بذلت الكنيسة الأورثوذكسية، وتركوا المسيحية واعتنقوا الإسلام.[1]

واتجه جهود روسيا في هذا المجال إلي المسلمين التتار لتحولهم بالقوة إلي المسيحية وتسجلهم في سجلاتها علي أنهم مسيحيون، والقانون الجنائي الروسي كان يتضمن دائما عقوبات صارمة لهؤلاء الذين يتركون المسيحية الأورثوذكسية بتجريدهم من كافة الحقوق المدنية وبحبسه مع الأشغال الشاقة مدة تتراوح بين ثماني سنين وعشر، وعلي الرغم من هذه القسوة نجح رجال الدعوة الإسلامية في جذب القري بأسرها إلي عقيدة الإسلام بعد تعميدهم بالقوة.

وقد أثار هذا فزع رجال الكنيسة الأورثوذكسية وأخفقت جهودهم، عندما دخل التتار في دين الله أفواجا ولا سيما عند صدور مرسوم حرية التدين في سنة ١٩٠٥ م مثال ذلك ما قيل من أن إحدي وتسعين أسرة اعتنقت الإسلام في قرية (أتومفا) في سنة ١٩٠٩م، وأن عددا بلغ من الكثرة حوالي ٥٣,٠٠٠ نسمة أسلم بين سنة ١٩٠٦ . ١٩١٠م ويعلق توماس أرنولد علي هذا المشهد بقوله: «وقد قيل أن أكبر الفضل في نجاح هذه الدعوة يرجع إلي مستوي الحياة الأخلاقية في المجتمع الإسلامي، الذي كان أكثر رقيا، كما يرجع أيضا إلي شعور التآخي الذي كان يشيع في هذا المجتمع، والذي كان أكثر تماسكا وقوة، أضف إلي ذلك أن الأساليب التي لجأ اليها رجال الكنيسة الروسية وأيدتها الحكومة، قد جعلت العقيدة المسيحية أمرا غير مألوف لديهم، هذا من جهة، ومن جهة أخري صارت الدعوة الإسلامية قدما في حماسة بالغة، فقد كان كل

---

(١) توماس أرنولد، الدعوة إلى الإسلام ، ص ٢٧٨ - ٢٧٩.

مسلم ساذج أمي داعية الي دينه[1]»

وقد تجلي هذا المشهد عن تحول كثير من القبائل والقري التتارية (التي اعتنقت المسيحية بالقوة) الي الإسلام، ولا يزال تأثير الإسلام آخذا في النمو بين هؤلاء الذين يدينون بالمسيحية وبين البقية القليلة التي لا تزال علي وثنيتها، علي الرغم من العقوبات الصارمة التي تحاصرهم بها الحكومة الروسية ونجحت الدعوة الإسلامية حتي بين القبائل الروسية التي تقيم في الشمال الشرقي من روسيا.[2]

ولقد لعبت مدينة (قازان) عاصمة تتارستان دورا كبيرا في مجال الدعوة إلي الإسلام، فقد كانت المركز الرئيسي لنشاط هذه الدعوة، وكان يطبع في كل سنة عدد من المنشورات الإسلامية التي توزع في حوض نهر الفلجا وفي جميع أنحاء روسيا.

من الوحدة الى الفرقة:

وقد انقسمت أملاك القبائل الذهبية إلي عدة دويلات عرفت باسم الخانيات أي الممالك ، وذلك منذ سنة ٨٤٢ هـ (١٤٣٨م) وهي:

١- خانية الحاج طرخان.

٢- خانية قازان.

٣- خانية القرم.

٥- خانية قاسموف.

٥- خانية الشيبانيين في بخاري[3].

ومن هنا أتي الضعف لهذه السلطنة عندما دب فيها مرض الفرقة الذي يقضي علي القوة واستطاعت روسيا في عهد (إيفان الرهيب) أن تقضي علي هذه الخانيات الضعيفة الواحدة تلو الأخري منذ عام ٩٦٠ هـ (١٥٥٢ م).

واستولي الروس علي جميع الأراضي الخصبة المنتشرة علي طول نهر الفلجا وروافده ونهر الأورال وروافده وطردوا المسلمين من المدن المهمة وشيدوا قلاعا في الأماكن الإستراتيجية للروس وتحولت الشعوب الإسلامية في هذه

(١) المرجع السابق ص :٢٨ - ٢٨١.
(٢) المرجع السابق نفس المكان
(٣) المرجع السابق ص ٨٥ - ٨٦.

المناطق إلي إقلية عندما قام الروس بإبادة المسلمين بعد التغلب عليهم ونفيهم إلي سيبريا، ولاذ المسلمون بالريف والجبال وهي الأماكن المفضلة الآن للمسلمين في الشيشان وداغستان وجميع بلاد القوقاز.

وهدم الروس المساجد وعاملوا المسلمين كرعايا من الدرجة الثانية وملكوا أرضهم للمسيحيين وهي الأرض الخصبة ، وصادروا الأوقاف الإسلامية وكانت الكتابة بالخط العربي فألغاها الروس وأحلوا مكانها الحرف الروسي.

وفرضوا الردة علي كثير من المسلمين في هذه المناطق في عهد (إيفان الرهيب) وتحول إلي النصرانية في عهده أكثر من مائة ألف تتري وتحول في عهد خلفائه حوالي ثلاثمائة ألف الي النصرانية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، إلا أن هؤلاء استطاعوا في الغالب المحافظة علي اسلامهم سرا عبر أربعة قرون من الأرهاب الديني وفي سنة ١٩٠٥م (١٣٢٣ هـ) عندما منح البرلمان الروسي (الدوما) الحرية الدينية لجميع رعايا القيصر أعلنوا إسلامهم مرة أخري، وكان هذا درسا قاسيا للروس لكي يعرفوا أن العقائد لا تحارب بهذه الطريقة القسرية.

وإزاء هذه الإضطهادات تجمع المسلمون في هذه الأماكن في قومية واحدة وأصبح الإسلام مرادفا للقومية، وارتبط مفهوم القومية بالاسلام وذلك علي النقيض مما نراه في البلاد التي خضعت للتأثير العربي مثل تركيا والبلاد العربية وإيران وأندونيسيا، فالحركات القومية فيها بعيدة عن الإسلام وأحيانا تتصادم معه[(١)]

ولكن التوسع الإسلامي لم يوقفه الفتح الروسي ولا حتي خفف من مسيرته، وعلي العكس ففي النصف الثاني من القرن الثامن عشر عاد الإسلام يسجل إنتصارات جديدة أيام حكم (الامبراطورة كاترين الثانية) (١٧٦٤ - ١٧٧٣م) التي كانت مياله شخصيا إلي الدين الإسلامي الذي كانت تجده (معقولا)و ومؤهلا لتمدين الشعوب البدوية أكثر من المسيحية الأرثوذكسية، ففي سنة ١٧٦٤ م بدأت سياسة التسامح الديني فرفعت الخطر المفروض علي التتار المسلمين فسمحت لهم بالعودة الي عاصمتها (قازان) وفي ١٧٧٣م منحتهم حق بناء الجوامع والمدارس القرآنية، وبذلك أصبح (التجار التتار) الوسطاء بين

---

(١) محمد على البار، مرجع سبق ذكره، ص ٩١.

روسيا وآسيا الوسطي يقومون بدور كبير في نشر الإسلام بين شعوب بشكيريا وسيبريا وسهوب قازاقستان (كازاخستان).

ومع ظهور، (فرقة النقشبندية) الصوفية في القوقاز الشمالي سجلت موجة أخري لانتشار الإسلام في الإمبراطورية الروسية سلميا وبدأ الدعاة (النقشبنديون) يعملون في نهاية القرن الثامن عشر وإليهم يعود الفضل في سيطرة الإسلام الكاملة علي بلاد الشيشان وبلاد الشركس، وفي أواخر القرن ١٩ ظهرت فرقة صوفية أخري هي (القادرية) حوالي ١٨٨٠م[١].

وهكذا استطاع المسلمون تغيير أسلوب الدعوة في مواجهة القهر الروسي عن طريق الطرق الصوفية التي لا تثير إنتباه الروس.

وصفوة القول أن روسيا حاولت أن تسيطر علي أهل القوقاز المسلمين ومسلمي روسيا خلال أكثر من ثلاثة قرون من ١٥٥٢ حتي ١٩١٧ عاشت خلالها هذه الشعوب محنة قاسية وعانت صراعا مريرا ومستمرا للحفاظ علي إسلامها، ونجحت في كفاحها نجاحا كاملا، وخرج الفاتح مهزوما من المجابهة واندمج الاسلام المضطهد بعنف إندماجا تاما بثقافة هذه الشعوب وتقاليدها وأصبح النواة الأكثر عمقا لهويتها القومية، فالشعوب المسلمة في روسيا ظلت قبل كل شئ ورغم تغير الأحوال السياسية منتمية إلي دار الإسلام[٢].

وكان القوقاز الشمالي الذي به الشيشان والداغستان والأوستين والأنجوش والشراكسة هو الأقليم الإسلامي الوحيد الذي جابه الروس بمقاومة شرسة دامت قرنا كاملا، والتي بدأت من سنة ١٧٨٣م حتي أعلن الإمام المنصور أشرمة الجهاد ضد الروس واستمرت حتي آخر ثورة قام بها (الشيخ الشامل) بالطاغستان من أصحاب الطريقة (النقشبندية) الذي أسر في سنة ١٨٥٩م ونفي إلي تركيا ومنها إلي المدينة المنورة حيث مات بها ودفن بالبقيع سنة ١٨٧١م[٣] ولم تنته المقاومة واستمرت إلي يومنا هذا بقيادة جماعة النقشبندية الصوفية الذين يؤمنون أن هدف المؤمن النهائي الاتحاد مع الله وإقامة مملكة الله علي الأرض، وطرد المحتل الكافر.

---

(١) المسلمون المنسيون فى الاتحاد السوفيتى، مجلة الأسبوع العربى عدد ١٩٨٢٢/٢/٨.

(٢) المسلمون المنسيون . . . مجلة الأسبوع العربى عدد ١٩٨٢/٢/٨.

(٣) المرجع السابق، عدد ١٩٨٢/٢/٢٢، ومحمد على البار جـ ١ ص١٥٥.

ثورة الشيخ شامل:-

الشيخ شامل أو الأمير شامل كما يلقبه بعض المؤرخين هو أحد رجال الطريقة النقشبندية في بلاد القوقاز وهي التي أبلت بلاء حسنا في مقاومة الروس في بلاد القوقاز الواقعة بين بحر قزوين والبحر الأسود ولعبت دورا كبيرا وما زالت في المحافظة علي الإسلام في البلاد التي كانت خاضعة للإتحاد السوفيتي في الماضي.

والشيخ شامل حامل لواء الجهاد ضد الروس في القوقاز، هو مثل الأمير (عبد القادر الجزائري) خرج من المشيخة إلي الإمارة، وتناول سيف الجهاد من طريق القلم يعني بعد اشتغاله بالعلم علي يد شيوخ النقشبندية الذين سبقوه وثاروا علي أمرائهم في القوقاز الذين استسلموا للروس، ومنهم الإمام الغازي محمد الذي استشهد سنة ١٨٣٢ بعد جهاد طويل ويلقبه الروس بقاضي ملا وكان من العلماء المتبحرين في العلوم العربية وله كتاب بعنوان: «اقامة البرهان على ارتداد عرفاء طاغستان» يهاجم فيه أمراء بلاده طاغستان ويذمهم لاستسلامهم للروس.

ومنهم (حمزة بك) الذي استشهد في عام ١٨٣٤م فتولي زعامة الثورة بعده الشيخ شامل، ولم يكن الشيخ شامل في سعة علم الغازي محمد وحمزة بك، ولكنه كان أحسن منهما في ادارة الجهاد وشئون الحرب فشمر عن ساعد الجهاد والتف ذلك الشعب القوقازي الأبي حوله ودافع عن بلاد القوقاز نحو ٣٥ عاما قضاها في الإمارة والجهاد وظفر بالروس في وقائع كثيرة وألقي الرعب في قلوبهم عندما كان يخرج عليهم من قمم جبال القوقاز الشاهقة فيقضي عليهم وأجلاهم عن جميع البلاد إلى بعض مواقع ثبتوا فيها من الناحية الجنوبية وكان يمزج جهاده بالدعوة الي الاسلام علي بصيرة بين أتباعه وكشف زيف الحكام المتخاذلين أمام الأعداء الروس وكان هو ورجال النقشبندية أول من عرف أن الضرر للمسلمين يأتي من الأمراء المنهزمين الذين يبيعون حقوق المسلمين بلقب ملك أو أمير وتبوء كرسي زائل، ورفع علم كاذب ولذة فارغة بإعطاء أوسمة ومراتب فثاروا منذ ذلك الوقت علي الأمراء والروس الذين يحمونهم وطلبوا أن تكون المعاملات وفقا للشريعة الإسلامية وليس للعادات القديمة الباقية من جاهلية أولئك الأقوام[1].

(١) شكيب أرسلان، من مقالة له فى كتاب حاضر العلم الإسلامى عن الشيخ شامل جـ ٢ ص ١٨٨ - ١٩٣.

وفي هذه الحرب تحالف الشيشان والطاغستان والشركس وانتهجت روسيا القيصرية ضدهم سياسة تصفية، وبدأ الجيش الروسي بتصفية الشركس الذين طردوا من أراضيهم أما الشيشان فاعتبروا الأكثر صلابة وحبا للحرية، وتفيد الروايات المتواترة من تاريخ روسيا القيصرية أن القائد الروسي الجنرال (أرمولوف) وعد القيصر أنه لن تغمض له عين طالما وجد شيشاني واحد علي قيد الحياة لأن هذا الشعب المطبوع بعقلية الاستقلال يمكن أن يتحول إلي مثال حتي لرعايا القيصر المقربين.

وعلي الرغم من الحملات المتتالية التي جردها أرمولوف ضد الشيشان فإنه لم يفلح في الوفاء بالوعد الذي قطعه للقيصر ذلك أن الشيشان انحازوا باكثريتهم الي الشيخ شامل وهو شخصية اسلامية محبوبة لدي شعوب القوقاز الإسلامية بسبب نهجه الإصلاحي وقضائه علي النظام الاقطاعي واستخدامه الإسلام وسيلة لتحرير شعبه من العبودية.

الإمام شامل واللغة العربية:

جعل الإمام شامل اللغة العربية لغة القوقاز الرسمية إيان إقامة حكومته وإمامته منذ ١٨٣٢ حتي ١٨٥٩ وظهرت في تلك السنوات أول أبجدية عربية للغة الشيشانية وفي بدايات القرن ١٩ بدأت المدارس العربية تعم في المناطق الشيشانية وأصبحت اللغة العربية هي اللغة الرسمية للمكاتبات والمراسلات، وعمت دراسة الفلسفة والجغرافيا والعلوم باللغة العربية، وظهرت قبل ثورة ١٩١٧ شريحة كاملة مثقفة وسط الشيشان تلقت تعليمها في حجرات الجوامع المخصصة للدرس والتعليم، ولإدراك مدي انتشار الثقافة العربية بين الشيشان تكفي نظرة علي عدد الكتب التي صدرت قبل ثورة أكتوبر ١٩١٧ بالعربية.

والعالم الروسي(بتروفيتش أوسلر) يحصرها قائلا: «من الأول من سبتمبر ١٩١٠ حتي الأول من سبتمبر ١٩١٤ صدر بالعربية اثنان وثمانون كتابا، طبع منها أكثر من مائة وخمسين ألف نسخة. . . ومما يدل علي أن العربية غرست جذورها بعمق في الشيشان قبل ثورة أكتوبر أن العربية ظلت منتشرة لسنوات طويلة بعد ظهور السلطة السوفيتية[1]».

---

(١) أحمد الخميسي ، حرب الشيشان، ص ١٤١ - ١٤٢.

وفي عام ١٩٣٨ فقط فرضت علي الشيشان الأبجدية الروسية وعلي الرغم من ذلك بقيت من آثار اللغة العربية في لغة الشيشان اليومية كلمات عربية كثيرة منها علي سبيل المثال لا الحصر: (بركا لله) وهي تحريف لعبارة (بارك الله) وهناك كلمات (عادات) و (آخرة) و (أبدية) و (آدم) و (ملاك) و (ابليس) بمعناها ولفظها وغيرها من مفردات اسلامية.

ولعل من آثار تمسك هذه المناطق القوقازية بالعربية هو أن ادارة المسلمين في شمال القوقاز لغتها العربية حتي الآن وهذا ما صرح به مفتي إدارة مسلمي آسيا الوسطي وما وراء النهر الشيخ محمد صادق يوسف لجريدة العالم الإسلامي[١].

والشيخ شامل هو الذي طبع المقاومة الشيشانية والإسلامية عموما في القوقاز بالصمود حتي استطاع أن يصمد في مواجهة الروس حتي النهاية، وكانت أعظم الوقائع التي انتصر فيها علي الروس في سنة ١٨٤٣، وسنة ١٨٤٤م حيث افتتح جميع الحصون التي كانت لهم في الجبال وغنم منها ٣٥ مدفعا وبعض القطع الحربية الأخري ومؤنا وافرة، وأخذ عددا كبيرا من الأسري فجردت عليه روسيا جيوشا جرارة ونادت هي الأخري بالجهاد في طاغستان مركز المقاومة في القوقاز[٢] ونظم شعراء الروس القصائد في وصف تلك الحروب، ومازالت توالي الزحف علي القوقاز، ولكن الشيخ شامل صمد حوالي عشرة أعوام يجاهد في الجهات الغربية من الجبال.

وتفيد الروايات التاريخية أن المعركة الأخيرة التي خاضها كانت في حاجز جبلي في طاغستان عام ١٨٥٩ حيث كان متحصنا مع ٥٠٠ مجاهد من رجاله في حين كان الجيش الروسي يحاصره بأربعين ألف جندي الأمر الذي اضطره الي الاستسلام.

وبعد أسره نفاه الروس الي تركيا ومنها ذهب إلي المدينة المنورة بالحجاز حيث مات بها ودفن بالبقيع سنة ١٨٧١م[٣].

---

(١) عدد ١٣ مايو ١٩٩٦ لجريدة العالم الإسلامى التى تصدرها فى مكة المكرمة رابطة العالم الإسلامى.

(٢) مجلة الوسط عدد ١٩٩٥/٢/٦م.

(٣) المسلمون المنسيون . . . مجلة الأسبوع العربى عدد ١٩٨٢/٢/٨م ومحمد على عبد البارجـ ١ ص ١٥٥.

لم يرض الشيشان باستسلام الشيخ شامل فواصلوا المقاومة وأصيبوا بخسائر فادحة، وكان يقودهم في حربهم بعد الشيخ شامل القائد المسمي (الباي سنجور) لكن هذه المقاومة كلفتهم غاليا إذ لم يبق منهم سوي أربعين ألفا، ولم تكن الهزيمة تعني سيطرة الروس علي مناطقهم سيطرة نهائية إذ كانوا علي الدوام يقاومون، وهذا ما جعل السلطات الروسية في العهدين القيصري والشيوعي تحتفظ دائما بقوات عسكرية في أراضيهم[١].

ويذكر العلامة (شكيب أرسلان) في تعليقاته علي كتاب (حاضر العالم الإسلامي) أن بلاد الشيشان جزء من بلاد الطاغستان والطاغستان قسمان:

١- طاغستان لزكي ٢- طاغستان تركي

١- ***الطاغستان اللزكي:*** يتكلمون ويكتبون بالعربية ومحاكمهم لسانها عربي، وذلك منذ الفتح الإسلامي حيث اختلطوا بالعرب ونزح إليهم بعض العرب، والشيخ شامل لزكي يتحدث العربية ويكتب بها، وهو من قرية (كرة) وفي الطاغستان كثير من الأشراف الذين يرجعون في أصولهم إلي بني هاشم.

٢- ***والطاغستان التركي:*** يتكلمون ويكتبون بالتركي لأن الأتراك حكموا البلاد فترة طويلة، وبقي بينهم بعض الأتراك[٢].

ومما هو جدير بالذكر أن الأمير شامل هو الذي وضع دستوراً للبلاد وتوصل بحزمه وحنكته إلي تطبيقه وتنفيذه، وقد اعترف الروس أنفسهم بأنه تمكن من تنفيذ هذا الدستور علي الوجه الأكمل وفي دائرة العدل والشرف[٣].

وعمد الروس بعد القضاء علي (ثورة الشيخ شامل) في القوقاز إلي تسليم السلطة إلي الأمراء المهزومين الذين فضحهم رجال النقشبندية الشجعان وذلك ليتمكن الروس عن طريقهم إلي كسر شوكة العلماء الذين لم تلن لهم قناة ولم تكن المقاومة إلا بهم ومنهم، وبعد أن استتب الوضع للروس بواسطة هؤلاء الأمراء عادوا فخلعوهم هم أيضا كما هي العادة في الدول الإستعمارية حيث تبدأ أولا بإستعمال نفوذ الأمير الوطني في أغراضها وتصريفه في حاجاتها حتي

---

(١) مجلة الوسط عدد ١٩٩٥/٢/٦م.

(٢) شكيب أرسلان، حاضر العالم الإسلامي، جـ ٣ ص ٣٦٩.

(٣) يوسف عزت باشا، تاريخ القوقاز، ص ٢٥٢ ترجمة عبد الحميد بك غالب، القاهرة ١٩٣٣م.

إذا حققت أغراضها كلها رجعت إليه ونبذته نبذ الحصاة، وذهب يعض بنان الندم علي ما فرط في حق وطنه ومجاراته لأعداء الوطن واعتماده عليهم.

ففي سنة ١٨٦٢ استأصلت الحكومة الروسية جميع ما كان بقي من آثار الإمارة الأهلية وأنزلت أولئك الأمراء حتي عن كراسيهم الوهمية وبقي الأمر كذلك حتي سنة ١٨٧٧ إذ نشبت الحرب الروسية العثمانية فثار الطاغستانيون وافتتحوا قلعة القومق ورفع أبناء البيوتات التي كانت مالكة من قبل اعلام الثورة واستعادوا ألقاب الإمارة، ولكن لما تمكن الروس من هزيمة العثمانيين ودارت الدائرة علي الدولة العثمانية في تلك الحروب تمكن الروس من قمع الثورة بدون عناء كبير.

ولما قامت الثورة الشيوعية سنة ١٩١٧ وسقطت الحكومة القيصرية، وأعلنت أنها تنوي استقلال الأمم المهضومة وخيرت الشعوب التي كان القياصرة الروس قد أخضعوها بحد السيف بين أن تبقي منضمة إلي روسيا أو تنفصل عنها فكان أهالي بلاد القوقاز جميعا ممن أعلنوا استقلالهم التام فتألفت منهم أربع جمهوريات:

١- جمهورية الطاغستان

٢- جمهورية كرجستان

٣- جمهورية أذربيجان

٤- جمهورية أريفان الأرمنية

وطلبوا من ألمانيا وتركيا حماية هذا الإستقلال

وأوفدت هذه الجمهوريات الأربع وفودها إلي إستامبول لمفاوضة الأتراك والألمان في الاعتراف بهذه الجمهوريات وبدأت مفاوضات بشأن ارتباط هذه الدول ببعضها لإقامة حلف منها ضد أطماع روسيا، ولكن ألمانيا أعترفت بكرجستان لأنها مسيحية دون غيرها، وأحدث ذلك خلافا بين الأتراك والألمان، وطلبت تركيا من ألمانيا الإعتراف باستقلال الجمهوريات الثلاث الباقية، وكلفت تركيا شكيب أرسلان في السعي لدي ألمانيا للتفاوض لهذا الغرض مع وزارة الخارجية الألمانية وضرورة المساواة بين جمهوريات القوقاز كلها.

وقام (الوفد الطاغستاني) بتكليف الأمير شكيب أرسلان بالاهتمام بقضيتهم لأنهم حسبوا أن الأتراك قد يصرفون معظم عنايتهم في مصلحة جمهورية أذربيجان التركية، ويذكر شكيب أرسلان أنه تم الإتفاق علي اعتراف المانيا باستقلال الدول الأربع دون تفرقة، ولكن رياح الحرب أتت بما لا تشتهي هذه الدول القوقازية وهي أن بريطانيا احتلت بلاد القوقاز، وعلق القوقازيون الآمال علي بريطانيا أن تعترف باستقلالهم وتوطد لهم حكوماتهم، وخاصة أنها كانت تعطف علي الطاغستانيين أثناء مقاومتهم الطويلة للروس لكن الأمر كان بالعكس إذ حصرت بريطانيا جهودها في مقاومة الشيوعية وإعادة الحكم الإمبراطوري القيصري ولكن الأمر فلت من يدها واستتب الأمر للشيوعيين أنفسهم فجرد الشيوعيون جيوشا علي جمهوريات القوقاز الأربع وقبضوا علي أزمتها وألحقوها بحكومة موسكو خلافا لوعدهم الأول، وثار أهل القوقاز فتغلبت روسيا عليهم وقبضت علي زعماء الثورة وألقت بهم في السجون وشردت الباقين[1].

المسلمون بعد ثورة ١٩١٧:

النداء الشيوعي للمسلمين في روسيا : قامت الثورة الشيوعية سنة ١٩١٧ فعادتها أوربا كلها، وفي ٢٤ من نوفمبر سنة ١٩١٧ أي بعد انقضاء ستة أسابيع بقليل علي وقوع الانقلاب الشيوعي الذى جاء بالشيوعيين في روسيا الي الحكم وجهت الحكومة السوفيتية الجديدة نداءها الرسمي الأول إلي كل المسلمين العاملين وهو النداء الذي أزاح اللثام عن الخطوط العريضة في موقف البلشفيك تجاه الشرق جاء فيه: «لقد سقطت ممالك المغتصبين والقراصنة الرأسماليين وإن الأرض تغلي تحت أقدام المعتدين الاستعماريين، يا مسلمي روسيا يا من خرّبت مساجدهم وهدمت بيوت عباداتكم نعلن لكم أن عقائدكم الدينية وشعائركم ومنشآتكم الحضارية والقومية ستصبح ابتداء من اليوم مصونة لن تمتد إليها يد آثمة أقيموا حياتكم القومية في جو الحرية دون أن يعوقها عائق فلكم الحق في ذلك[2]».

---

(١) شكيب أرسلان، من مقال له: فى كتاب حاضر العالم الإسلامى، عن بلاد الطاغستان وثورة الشيخ شامل جـ ٢ ص ١٨٨ - ١٩٣.

(٢) باول شمتز، الاسلام قوة الغد العالمية، ص ٢٤١.

في عهد لينين:

وكذلك خاطب (لينين) جميع المسلمين في العالم بنداء آخر فضح فيه تآمر روسيا القيصرية مع بيرطانيا وفرنسا وغيرها من الإمبراطوريات الاستعمارية التي تآمرت علي اقتسام أراضي المسلمين في تركيا والشام والعراق والمغرب ومصر وإيران وأوضح النداء الشيوعي إلي العالم الإسلامي أن الروس أرادوا به عقد تحالف بينهم وبين المسلمين لمقاومة الاستعمار الرأسمالى الذى أعلن الحرب علي الشيوعية.

ولكن كان هذا خداعا من لينين للمسلمين بأن ثورته قامت لإيقاف مظالم القيصرية الطاغية والدول الإستعمارية ضد الإسلام والمسلمين، وما أن أستتب الأمر للينين بمساعدة المسلمين في كثير من مناطق روسيا القيصرية واعدا إياهم بالحكم الاستقلالي والحرية الدينية الكاملة إلا وقلب للمسلمين ظهر المجن وأبدي لهم العداوة وبدأ الحزب الشيوعي ينفذ مخططات لينين في إبادة المسلمين ومحاربة الإسلام منها: مذبحة مارس سنة ١٩١٨ م في (باكو) عاصمة (أذربيجان) ومذبحة (خوقند) في فبراير سنة ١٩١٨م في (بخاري) و (الداغستان) وبشكيريا وقازاخستان والقرم والشيشان والأنجوش وغيرها من المناطق الإسلامية.

في عهد ستالين ١٩٢٤ - ١٩٥٣م:

شعب الشيشان قاسي من ظلم (ستالين) إبان الحرب العالمية الثانية مثلما قاسي من حكم لينين، فقد قام (ستالين) واسمه (جوزيف جوجاشفيلي) ولكنه اشتق لنفسه اسما لا إنسانيا هو ستالين بمعني الفولاذي[1]. قام بنفي شعب الشيشان بأكمله بعد أن أباد عشرات الألوف منهم إلي سيبريا بتهمة الخيانة وذلك في ٢٣ فبراير ١٩٤٤م وألغي ستالين جمهوريتهم ووزع أراضيها علي جمهورية جورجيا.

قصة التنكيل بالشيشان:

إن قصة التنكيل بالشيشان تحتاج إلي وقفة خاصة . . . فخلال الحرب العالمية الثانية . . . أعلن قادة الشيشان تعاطفهم مع القوات الألمانية الغازية . .

---

(١) أحمد الخميس، حرب الشيشان، ص ١٣٩.

كما حدث في البلدان الواقعة تحت الاحتلال البريطاني في منطقتنا إلا أن قوات هتلر لم تصل إلي أراضي الشيشان علي أي حال.

وبعد انتهاء الحرب العالمية شمر (ستالين) عن ساعد الجد . . . وبدأ في إبادة شعب الشيشان . . . حيث صدر قرار بنقل كل الشعب الشيشاني والأنجوشي (أنجوشيا الآن جمهورية اسلامية ذات حكم ذاتي مجاورة للشيشان في إطار الاتحاد الروسي) إلي سيبريا.

وفي هذه الرحلة المقيتة تعرض ثلث الشيشان للفناء . . . فقد أخرجوا من ديارهم وتم تجميعهم في أحد المواقع بموسكو . . . حيث كان يتم حشرهم في عربات القطار العتيقة المخصصة لنقل المواشي . . . وكانت السلطات السوفيتية كريمة بما يكفي كي تفرش لهم أرضية هذه العربات ببعض الحشائش والأعشاب . . . وتتحرك القطارات الكئيبة في طريقها الي سيريا إذا كان الطويق مفتوحا في أسبوع . . . ولكن القطارات كانت تقطع المسافة في شهربن . . . من كثرة القطارات المقابلة . . . وربما عمدا لتهيئة الظروف للمزيد من الإفناء.

وتظل القطارات الكئيبة تتسكع في الطريق والمحطات . . . طوال هذه المدة (شهرين) دون توفير أي نوع من الغذاء أو الشراب . . . اللهم إلا ما استطاع هؤلاء البؤساء المفلسون حمله . . . ولم يكن معهم من الزاد ما يكفي فكانت الأمهات والجدات يوفرون اللقيمات للأولاد والأحفاد . . . ويقضين نحبهن في واحدة من القمم الشامخة لتضحية (الأم) .وعندما كان الموت يصرع الركاب كان يتم إلقاء الجثث من القطار في الطريق أو في المحطات . . . كما تلقي المهملات.

وكان هؤلاء المحشورون في القطارات يقضون حاجتهم في نفس مكان نومهم وكلما اقترب القطار من (ماجادان) انخفضت الحرارة مزيدا من الدرجات تحت الصفر.

وعندما يصلون إلي سيبريا لا يجدون إلا صحراء ثلجية . . . وتعطي كل أسرة بلطة (أو بالأحري ما تبقي من الأسر) لتقطيع الأخشاب . . . وبناء اكشاك صغيرة للسكن فيها . . . أكشاك كالزنازين . . . كل كشك ينطوي علي ثلاث أو أربع أسر.

وقد كان هذا التكديس مطلوبا . . . لأن التصاق الأجساد كان الوسيلة

الرئيسية للتدفئة مع حفر دائرة في الأرض لإشعال الحطب . . . وكان المنفيون في سيبريا يستخدمون في معسكرات عمل بطريقة السخرة في منطقة سيبريا وعندما يصل حطام البشر إلي هذه المنطقة . . كانوا يستقبلون استقبالا كريما، حيث تقدم لهم بعض الخدمات: بعض الماء الساخن . . . في اليوم الأول فقط . . . ثم يبدأ صرف التعيين : قليل من الخبز والبطاطس والسمك. . وقد وصف كاتب روسي هذه الحياة بالتفصيل في كتابه: (الحياة في سيبريا) وقد كتبه علي أوراق علب السجائر . . . حيث تمكن من إخفائه . . . ومن أشهر المشروعات التي قام بها عمال السخرة هؤلاء . . . حفر قناة بيلامور . . . باستخدام الوسائل البدائية في الحفر . . . وكان الذي يموت يدفن في ثلوج سيبريا.

وكذلك ما حدث في (داغستان) المجاورة للشيشان . . فقد حصدت السلطات الشيوعية في عاصمتها (محج قلعة) ٧٥ ألف شيخ وعالم وطالب علم، ومواطنين مسلمين . . . وقد اكتشفت مقابرهم الجماعية قبل أعوام قليلة، ورأت السلطات أن تبيد شعب داغستان في مكانه ودون ترحيل أو نقل. . وكان يتم إلقاء المسلمين أحياء من علي أطراف الجبال.

وتقول بعض مصادر (داغستانية) : أن عدد سكان هذه الجمهورية انخفض من ١٠ ملايين إلي مليونين . . . وتقدر بعض المصادر الشيشانية أن الشيشان قدموا ١١ مليون شهيد علي مدار سنين الصراع مع روسيا من أيام القيصرية حتي يلتسين . . . أي أن هذين الشعبين الصغيرين فقدوا ١٨ مليون شهيد . . . ومن الصعب أخذ هذه الإحصاءات بدقة . . . ولكن لا شك في أننا أمام مجزرة إبادة . . . ولا شك في أن هذه المجازر التاريخية لم تخضع لأي محاكمات دولية . . . أو دراسات تاريخية دقيقية وعلمية ومعمقة . . لأن دماء المسلمين رخيصة.

كما ألغت الشيوعية المحاكم الشرعية . . . وكانت القيصرية قد مهدت بوقف العمل بالشريعة الإسلامية في هذه الجمهوريات . . . علي نفس طريق الاستعمار الغربي في بلادنا[١]

(١) مجدى أحمد حسين، من مقال له فى جريدة الشعب المصرية بعنوان: (قصة صمود الإسلام والمسلمين فى أذربيجان)، عدد ٥ من نوفمبر ١٩٩٦م.

وقد قام مجلس السوفيت الأعلي بتبرئة شعب الشيشان والأنجوش من تهمة التعاون مع النازي وسمح لهم بالعودة الي وطنهم[1].

وأعلنت روسيا حرية الأديان وسمحت بإقامة الأبنية علي نفقة أصحابها، وأنشأت أربع مراكز إسلامية تحت إشراف رجال الدين المسلمين في المناطق الإسلامية.

وهذه المراكز هي:

١ – الهيئة الدينية الإسلامية للجزء الأوربي من الاتحاد السوفيتي وسيبريا ومركزها مدينة (أوفا) عاصمة بشكيروستان غرب الأورال ومذهبها سني ولغتها اللغة التركية التترية.

٢– الهيئة الدينية الإسلامية لوسط آسيا وقازاقستان ومركزها مدينة (طشقند) عاصمة أوزبكستان ولغتها هي اللغة الأوزبكية التركية.

٣– الهيئة الدينية الإسلامية لمناطق عبر القوقاز ومركزها مدينة (باكو) عاصمة أذربيجان ومذهبها سني وشيعي معا ولغتها الأذربيجانية التركية.

٤– الهيئة الدينية الإسلامية لشمال القوقاز ومركزها مدينة (بونياكسك) غرب ساحل بحر قزوين بجمهورية داغستان[2] ومذهبها سني ولغتها العربية.

ويرأس كل مجلس من مجالس هذه الهيئات مفتي سني، فيما عدا هيئة شيعية يرأسها شيخ الإسلام الشيعي(في باكو) يساعده نائبان أحدهما سني والآخر شيعي، وتشرف الإدارة علي المسلمين الشيعة في الإتحاد السوفيتي السابق وكذلك علي السنة[3].

وعلي الرغم من إنشاء هذه المراكز الإسلامية إلا أن المسلمين حوربوا في عقيدتهم وأماكن عبادتهم ومنعوا من أداء الشعائر.

---

(١) محمد على الباز، جـ ١ ص ١٣٦ – ١٣٧. ويذكر الدكتور محمد حرب أنهم عادوا إل بيلادهم فى سنة ١٩٨٨م. انظر مقالا له فى مجلة الأزهر عدد شعبان سنة ١٤١٥ هـ بعنوان «معلومات أساسية لفهم المسألة الشيشانية.

(٢)محمود متولى، المسلمون والحكم الشيوعى . . .، من أبحاث مؤتمر المسلمين فى آسيا الوسطى والقوقاز، جامعة الأزهر سبتمبر ١٩٩٣.

(٣) المسلمون المنسيون . . . ، مرجع سبق ذكره، مجلة الأسبوع العربى عدد ١٩٨٢/٤/٥م.

في عهد خروشوف:

وفي عهد خروشوف كانت هناك حملة جديدة ضد المسلمين ودامت هذه الحملة من سنة ١٩٥٤ الي ١٩٦٤م.

وأعلنت حملة إلحادية عنيفة ضد الدين الإسلامي وجند لخدمتها كل أجهزة الاعلام من صحافة وإذاعة وتليفزيون وسينما ومسرح وكتب ونشرات ومحاضرات وطبع في تلك الفترة ١٢٩ كتابا مناهضا للإسلام وترجمت هذه الكتب الي جميع اللغات واللهجات التي يتحدث بها معلموا الاتحاد السوفيتي مثل اللغة الأوزبكية والكازاخية والداغستانية والأذرية والتركمانية والقيرغيزية.

وعلي الرغم من هذه الحروب الضاربة إلا أن أهل الشيشان وغيرهم من شعوب روسيا ظلوا علي إسلامهم فقد أظهر استفتاء أجري في الشيشان عام ١٩٧٨ وكذلك في الأنجوش أن ٨٠٪ من الشعب ضد الإلحاد ، وأن ٢٠٪ فقط من السكان يحبذون الإلحاد.

وقد نشرت الصحف أثناء الحرب الأفغانية وتورط الشيوعيين في أفغانستان خبرا مفاده أن ثلاثة من الجنود السوفيت المسلمين اكتشفتهم السلطات الروسية وهم يقرأون القرآن سرا فنفذت فيهم حكم الإعدام، وهي العقوبة التي كانت مفروضة علي كل من يقرأ القرآن من أولاد المسلمين في روسيا الشيوعية[١] .

ولقد فجرت **الحرب الأفغانية** بركان الغضب في البلاد الإسلامية التابعة **لروسيا الاتحادية وللمسلمين في وسط** آسيا الذين كانوا ضمن الاتحاد السوفيتي.

وكانت الحرب الأفغانية وجهاد الأفغان مقدمة الإنهيار الشيوعي، والحق أن هذا الجهاد قضي علي هيبة الاتحاد السوفيتي كما قال الرئيس الأمريكي الأسبق (ريتشارد نيكسون) في كتابه (الفرصة السانحة) فقال ما نصه:

«تمكنت المقاومة الأفغانية رغم ضعف تسليحها من وقف النفود الشيوعي وأجبرت موسكو علي الانسحاب المهين من البلاد[٢] .

---

(١) محمد على البار، مرجع سبق ذكره جـ ١ ص ١٤٠.
(٢) ص ١٣ من الترجمة العربية لأحمد صدقى مراد، نشر دار الهلال المصرية القاهرة ، ١٩٩٢ م. وانظر أيضا للمؤلف المسلمون فى آسيا الوسطى وإيران، ص ٢٤ من المقدمة.

الفصل الثانى

الانهيار الشيوعى فى الاتحاد السوفيتى

وإعلان استقلال الشيشان

في أوائل شهر ديسمبر من عام ١٩٩١م أعلنت كل من روسيا الاتحادية وأوكرانيا وروسيا الاتحادية وروسيا البيضاء إلغاء الاتحاد السوفيتي، وإقامة رابطة جديدة أطلقوا عليها «كومنولث الدول المستقلة» ولم تلبث أن انضمت اليها الدول الإسلامية الخمس التى استقلت في وسط آسيا وواحدة في القوقاز وهذه الدول هي:

١- قازاقستان	٢- وأوزبكستان	٣- وتركمانستان
٤- وطاجيستان	٥- وقيرغيزستان	٦- وأذربيجان من القوقاز

واتخذ الكومنولث شكله الجديد في عاصمة قازاقستان (ألما آتا) في ٢١ ديسمبر عام ١٩٩١م ليضم كل جمهوريات الاتحاد السوفيتي السابق، عدا جمهوريات البلطيق الثلاث (استونيا - لاتفيا - لتوانيا) التي استقلت هي الأخري ولم تقبل الانضمام إلي الكومنولث الجديد، وأعلن (نور سلطان نزار باييف) رئيس قازاقستان أن رؤساء الجمهوريات المستقلة عن الاتحاد السوفيتي المجتمعين في العاصمة القازاقية ألغوا رسميا ما كان يسمي بالاتحاد السوفيتي الشيوعي من خارطة العالم واتفقوا علي أن تحتل جمهورية روسيا الإتحادية مقعد الاتحاد السوفيتي الدائم في الإمم المتحدة ومجلس الأمن والمنظمات الدولية الأخري[١].

وكانت مقدمة هذا الإنهيار قد بدأت بتعديلات جوهرية فى النظام الشيوعي علي أيام رئاسة جورباتشوف مثل ادخال نظام الانتخاب عام ١٩٨٩م وإنشاء مجلس تشريعي يراقب السلطة التنفيذية، وتعديل الدستور ليرفع منه السلطة القيادية التي يتمتع بها الحزب الشيوعي وفي ديسمبر ١٩٩٠ صدر قانون يحول النظام الاقتصادي المركزي إلي نظام السوق الحرة وفي يوليو ١٩٩١م

(١) مصطفى كسبة، المسلمون فى آسيا الوسطى والقوقاز، وهو ملخص للأبحاث التى قدمت الى مؤتمر المسلمين فى آسيا الوسطى والقوقاز، الذي انعقد بجامعة الأزهر فى سبتمبر ١٩٩٣م.

اجتمعت اللجنة المركزية للحزب الشيوعي لتقرر التخلي عن الشيوعية الماركسية اللينينية. ،برز الي الساحة الدولية زعيم روسي جديد هو الرئيس (بوريس يلتسين) رئيس جمهورية روسيا الاتحادية بعد اختفاء الرئيس السوفيتي (جورباتشوف) عقب الانهيار الشيوعي، أعيد انتخاب يلتسين في العهد الجديد فأصبح أول رئيس منتخب لروسيا الاتحادية وهلل له الغرب وأطلقوا عليه الرئيس الديمقراطي.

إعلان إستقلال الشيشان :

وعقب هذه التطورات السريعة كانت (جمهورية الشيشان) التي هي من جمهوريات روسيا الإتحادية من الجمهوريات السابقة في إعلان إستقلالها عن روسيا عام ١٩٩١م تحت قيادة أول رئيس جمهورية منتخب وهو «جوهر دودايف» وهو متحمس جدا للإسلام.

كان جوهر دوداييف يقود الفرقة الجوية للسلاح الاستراتيجي النووي قبل أنهيار الاتحاد السوفيتي وعندما بدأت رياح التغيير تهب علي الشيشان عام ١٩٩١ طرح إسم الجنرال جوهر دوداييف لكي يتسلم الزعامة في هذه البلاد، فقد حدث في عام ١٩٩١ أن أيد رئيس جمهورية الشيشان «دوكازافغاييف» زعماء الإنقلاب علي جورباتشوف وبعد فشل الانقلاب أنتهت حياة هذا الرجل السياسية، فقد خرجت المظاهرات في جروزني هاتفة ضده ومطالبة بإقصائه عن الحكم لأن اسمه كان مقترنا في الأذهان بالحقبة الشيوعية التي يكرهها الناس حين ذلك حدث فراغ في القيادة السياسية وطرح إسم الجنرال (جوهر دوداييف) الذي كان قد حضر في عام ١٩٩٠ مؤتمرا عاما لأبناء الشيشان عقد في (جروزني) ولفت أنظار الكثيرين آنذاك.

كان الجنرال جوهر آنذاك في مقره بقيادة فرقة السلاح الاستراتيجي النووي الجوية بمدينة (تارتو) في جمهورية إستونيا إحدي جمهوريات الإتحاد السوفيتي منذ عاد من أفغانستان في عام ١٩٨٢ حيث أبلي بلاء حسنا في الحرب ضد المجاهدين الأفغان وتمت ترقيته إلي رتبة جنرال وأستقر في «استراليا» مع زوجته الروسية الأصل «أوللا»، وكانت زوجته ابنة جنرال روسي.

وكان دواديف رياضيا بارزا يلعب الكاراتيه ومن أبطال حمل الأثقال وقد اشتهر كطيار فذ ابتكر أسلوبا جديدا في الحملات الجوية التي قاد بعضها بنفسه في آفغانستان ولكفاءته التي أثبتها في الحرب ضد المجاهدين الأفغان فإنه منح

ميداليتين أيضا اعترافا بنبوغه واعتبر واحدا من أبطال الاتحاد السوفيتي.

وعلي الرغم من أن تجربته في حرب أفغانستان كانت مثار إعجاب القيادات السوفيتية إلا أنها ظلت تؤرق ضميره وتعذبه بعد انجازها حتي إنه حين أصبح رئيسا لجمهورية الشيشان فيما بعد أجري اتصالا مع الرئيس الأفغاني «برهان الدين رباني» وأتفق معه علي أن يقوم بزيارة إلي كابول لكي يعتذر له عن دوره في الحرب لكن الظروف التي تلاحقت حالت دون اتمام الزيارة.

وعندما التفتت الأنظار إلي دوداييف لكي يتولي قيادة شعب الشيشان ذهب إليه وفد من الحزب الديمقراطي الشيشاني في مقره في «إستونيا» وعرضوا عليه أن يعود إلي بلاده وأن يرأس اللجنة التنفيذية المكلفة بإدارة شئون البلاد ويبدو أنه كان يتحين الفرصة للعودة فإستقال في صيف عام ٩١ وكان عمره حينذاك ٤٢ سنة ومنذ تولي منصبه كرئيس للجنة لم يضيع وقتا وعمل علي تثبيت موقعه في السلطة وأهم من ذلك أنه وضع نصب عينيه أن يحقق الحلم الكامن في ضمير كل شيشاني وهو الاستقلال والخروج من الأسر الروسي.

وكانت في أوائل القرارات التي أصدرها أنه دفع مؤيديه لإحتلال مبني المخابرات ومقر وزارة الداخلية الاستيلاء علي قيادة الجيش ومستودعات السلاح وهذه كلها مواقع كانت بأيدي الروس انتزعها منهم ووضعها تحت سيطرته وقد فوجئت السلطة الروسية بما جري فأصدر وزير الداخلية أمراً بإعتقال دواديف الأمر الذي رفع من أسهمه وحوله إلي بطل في أعين جماهير الشعب الشيشاني التي وجدت فيه رمزا نجح في أن يعبر عن تطلعهم إلي مقاومة الروس وتحديهم وكان هذا تمهيدا لإعلان الاستقلال عن روسيا الاتحادية ولم يخف الرجل هذه الرغبة ولكنه كان يعلنها في كثير من المناسبات وشجعه علي ذلك أن الدستور السوفيتي كان ينص علي حق للشعوب وقد توافرت للشيشان العناصر الثلاثة المطلوبة لإقامة دولة وهي السكان والأرض والسلطة.

كما أن الرئيس (بوريس يلتسين) كان قد خاطب الشعوب المسلمة الداخلة في إطار الاتحاد الروسي أثناء حملته الإنتخابية عام ١٩٩١م فحياهم «السلام عليكم» ثم قال لهم ما نصه «خذوا من الاستقلال بالقدر الذي تستطيعون هضمه» وهي الحملة التي ألهبت مشاعر المسلمين وأحييت في نفوسهم أملا دفينا منذ عشرات السنين ومضي الجنرال دوداييف في سعيه

للإستقلال علي الرغم من أنه أدرك أن كلام الرئيس يلتسين كان مجرد خطبة انتخابية وتم انتخاب جوهر دوداييف رئيسا لجمهورية الشيشان بأغلبية ساحقة سنة ١٩٩٢م[١]

اصل الشيشان:

يعتقد بعض الباحثين أن الشيشان يعودون بأصولهم إلي قبائل هاجرت من آسيا الوسطي، ويري البعض أنهم يعودون بأصلهم الي العرب الوافدين خاصة أن ثمة أسطورة شعبية شيشانية قديمة في هذا الصدد ورد فيها إسم مدينة (حلب)، وتشير صحيفة (نداء الأجداد) التي تصدر في (جروزني) الي ذلك بل وتحدد إسما للمهاجر العربي الذي ينحدر منه الشيشانيون وهو «علي عرب». كما طالع بنفسه مخطوطاً قديما بالعربية يشير إلي أن الشيشان يعودون بأصولهم الي موجة من الهجرة العربية استقرت في شمال القوقاز، ويعتبر باحث آخر هو (أركادي جولد شتاين) أن التفاصيل التي أوردها (سيمونوف) في كتابه لا تدع مجالا للشك في صحة ما ذهب اليه. ويعتقد آخرون أن أصل الشيشان أسرة شركسية تدعي (ناختسو) سمي الشيشان علي اسمها فيما مضي فعرفوا بأنهم (نوختشي).

ولذلك جاءت الوثائق التاريخية الأرمنية في القرن السابع علي ذكرهم باعتبارهم (ناختشمايتان) أي الشعب الناطق بلغة (نوختشي)، ويرد ذكرهم في سفر التاريخ الجيورجي ١٣١٤ - ١٣٤٦ مطلقا عليه أيضا (نوختشي) أما أستاذ التاريخ (ياوز أحمدوف) فيميل إلى أنهم عرق مستقل بنفسه عرف بالشجاعة والفروسية ومنهم تشكلت فئة المماليك المصرية التي حكمت مصر حتي أبادها محمد علي في مذبحة القلعة عام ١٨١١ - لكن ثمة اعتقادا بأن الشيشان هم الساسان الذين حكموا بلاد الفرس ذات يوم. ذلك لأن المصادر الفارسية في القرن الثالث عشر وخاصة أعمال (رشيد الدين) تشير إلي الشيشانيين باعتبارهم - وفقا للنطق الفارسي - الساسان، وهم أولئك الذين أقاموا امبراطورية ضخمة استمرت لأكثر من مائتي عام حتي ٦٤٢م وانتهت باستيلاء العرب علي عاصمة فارس. ويؤكد ذلك التصور ما رجحته (الموسوعة العربية الميسرة) - القاهرة اشراف محمد شفيق غربال - من أن الفرس القدامي كانوا قبيلة رحالة

---

(١) فهمي هويدي من مقال له في جريدة الأهرام عدد ٢٥ يوليو ١٩٩٥م بعنوان «مغامرة غير محسوبة».

تسربوا في زمن مجهول عبر جبال القوقاز الي الهضبة الإيرانية[١].

وعندما تولي دودايف الحكم أقسم علي القرآن أمام مفتي الشيشان وذلك مثلما فعل يلتسين عندما أصر علي أن تكون مراسم تعيينه في الكنيسة الأورثوذكسية وعلي يد كبير القساوسة في روسيا. وأصر دودايف علي أنه لا يتولي أي شخص شيشاني أي منصب الا إذا أقسم اليمين علي القرآن معني ذلك أنه لابد أن يكون مسلما، وتخلي عن العلمانية أخيرا ونص علي اعلان الاسلام دينا للدولة والإلتزام بالمحاكمة الشرعية، ويريد نموذجا معتدلا، وهو وحدوي ينادي بوحدة شمال القوقاز في دولة واحدة وهي داغستان والشيشان والأنجوش وأوسيتا وقباردیا وبلكاريا، وهي دولة ذات موقع استراتيجي خطير وثروات طبيعية هائلة، ويذكر بعض الباحثين[٢] أن الشيشان بها ثروة بترولية كبيرة ولو كانت مستقلة لكانت في غني الكويت.

ومن ثم قامت روسيا بحصار الشيشان واستمر هذا الحصار ثلاث سنوات كاملة منذ عام ١٩٩١ حتي قيام المدرعات الروسية وسلاح الجو الروسي بهجومه العسكري ضد الشيشان.

حدث هذا في الوقت الذي لم تجرؤ روسيا علي الهجوم علي دول البلطيق الثلاث وهي (لتوانيا - ولاتفيا - وإستونيا) لأن أوربا حرست هذا الإستقلال لأن هذه دول مسيحية أوربية.

وعندما بدأت عملية غزو الشيشان في ديسمبر سنة ١٩٩٤ وأعلن الرئيس جوهر دودايف أنه من الأكرم للمرء أن يعيش مجاهدا علي أن يعيش في ظل الرق والعبودية (إذاعة لندن صباح ١٩٩٤/١٢/٢٣م) وارتدي الكفن منذ ١٩٩٤/١٢/٢٥ استعدادا للاستشهاد في سبيل الله، والرئيس جوهر متصوف يتبع النقشبندية(٣) ولذلك ينقاد له الشعب الشيشاني في كفاحه ضد روسيا ومع أن جوهر دودايف مع العنف العسكري بسبب طبيعته العسكرية الجبلية القومية، وفكره وحدوي لإنه ينادي بوحدة شعوب القوقاز المسلمة، ولد في المنفي الإجباري الذي أمر به ستالين، إلا أنه رقيق الحاشية لا يميل إلي العنف الديني بأى شكل من الأشكال، عمل علي وضع دستور جديد للشيشان سنة

---

(١) أحمد الخميسى، حرب الشيشان مشاهد من أرض القتال، ص ٦٦، ٦٧.

(٢) د. محمد حرب، من مقال له فى جريدة الأهرام فى ١٩٩٥/١/١٩م.

(٣) المرجع السابق.

١٩٩١ بعد الإستقلال نص فيه علي: علمانية دولة الشيشان ليتجنب المشاكل مع روسيا والمغرب مع أنه أمر بإعادة فتح ١٥٥ مسجدا كان الشيوعيون قد أغلقوها واتخذ قرارا بتبني الدولة لنشاط الفكر الإسلامي والدراسات الإسلامية فأنشأ في (جروزني) العاصمة معهدا للدراسات الإسلامية حنفي المذهب و وأيد دعم اقامة معهد الإمام الشافعي للدراسات الإسلامية وبه معلمون مصريون[١].

ولقد أصبح (جوهر دوداييف) رمزا لشعوب شمال القوقاز في الكفاح ضد روسيا، وإذا استشهد دوداييف ستتحول منطقة القوقاز الي نار تحرق بيت الإتحاد الروسي، وإذا صعد دودابيف إلي الجبال فلابد ساعتها أن تحسب العد التنازلي لتفكك الاتحاد الروسي، وفي الأمس القريب كان جورباتشوف قد أمر المدرعات الروسية باقتحام (باكو) عاصمة دولة أذربيجان وانتصرت القوات الروسية علي الشعب الأذري لكن العد التنازلي لتفكك الاتحاد السوفيتى بدأ وقتها وانهارت الشيوعية[٢].

ولا خوف على الشيشان من الانقسام مثل ما حدث فى افغانستان فشعب الشيشان متحد ويخلو من التصارع القبلى الحاد أحد أسباب الخلاف الآن في أفغانستان، ولا خوف من حدوث بوسنة أخري لأن عدد سكان الشيشان حسب آخر احصاء (١,٤٥٠,٠٠٠ نسمة) فيهم مليون شيشاني مسلم يملكون كل مقدرات بلادهم من القوات المسلحة الي البلديات الي الوظائف الإدارية بالإضافة الي مساندة ٥٠٠٠ تتاري مسلم و ٤٠٠٠ تركي مسلم و ٢٠,٠٠٠ طاغستاني مسلم وهم مواطنون شيشانيون يأتمرون بأمر دواديف والأهم من ذلك أنهم يملكون القائد العسكرى والعسكرية هنا هامة وجوهر دودابيف ضابط طيار انتخبه الشعب رئيسا للجمهورية والبوسنة لا تملك منفذا ولا جوارا مسلما بينما الشيشان تملك منافذ كلها موالية لها سواء الأنجوش أو طاغستان وكلا الجمهوريتين قد أعلنتا انضمامهما للشيشان ضد روسيا منذ اليوم الأول للتحرك الروسي العسكري[٣].

التركيبة العرقية فى الشيشان والانجوش:

٥٧,٨٠ ٪ شيشان.

(١) المرجع السابق.
(٢) المرجع السابق.
(٣) المرجع السابق.

٢٣,١٠ ٪ روس.

١٢,٩ ٪ أنجوش

٧٥ ٪ مسلمون[١]

اهمية القوقاز لروسيا:

روسيا تهتم بالقوقاز لأنه مخزون بترولها وطريق مواصلاتها الي الشرق وإلي آسيا، والقوقاز الإسلامي مؤلف من : أذربيجان وداغستان والشيشان وأوستيا الشمالية والأنجوش وباشقور وبلكاريا . . .

والمؤرخ الروسي (فاديف) قال كلمته عن القوقازيين المسلمين «لولا الحروب القوقازية التي عاقت تقدم روسيا لاستطاعت الجيوش الروسية أن تحتل الشرق بأجمعه من مصر إلي اليابان وهي تسير علي نغماتَ فرقها الموسيقية».

بالإضافة إلي الموقع الإستراتيجي هناك الأهمية الاقتصادية فهناك في القوقاز بترول غزير وغاز طبيعي وثروات الشيشان الطبيعية وإخوة الجوار في القوقاز غنية بالبترول ولو كانت الشيشان مستقلة لكانت في غني الكويت كما ذكرنا من قبل واحتياطي البترول في تتارستان أعلي منه في الكويت وبترول أذربيجان أنقي من نفط الخليج.

واتحاد شمال القوقاز اتحاد فطري في هذه الشعوب فبمجرد إعلان تقدم القوات الروسية نحو حدود الشيشان اسرعت جمهورية الأنجوش بإعلان اعتراضها علي روسيا ويبدو أن الجنرال (أوشيف) رئيس جمهورية الأنجوش مصمم علي مساعدة جمهورية الشيشان وجمهورية الأنجوش منفذ ثوار الشيشان في حرب العصابات المحتملة ضد القوات الروسية.

الجيش الروسى عند بداية الحرب:

عندما بدأت روسيا الحرب، كان جيشها بتعداده البالغ مليوني فرد يعاني من أوضاع صعبة في مقدمتها الميزانية الضئيلة المخصصة للدفاع حوالي ٤٥ تريليون روبل عام ٩٥ تساوي حوالي ٩ مليار دولار فقط مقابل ٢٦٠ مليار دولار تنفقها أمريكا علي الدفاع) ورواتب العسكريين الضئيلة والأوضاع

(١)مصطفى دسوقى، المشكلة الشيشانية، دراسة جغرافية وتاريخية وسياسية، بحث مقدم فى ندوة بجامعة الأزهر عن المشكلة الشيشانية ١٩٩٥.

المعيشية المتدهورة، ووجود ثلاثمائة ألف ضابط ينتظرون الحصول علي مسكن، وشكاوي الآلاف من تأخير رواتبهم، علاوة علي الإنهيار المعنوي لجيش فقد هويته الفكرية ومشروعه القومي، ومع ذلك كان الجيش الروسي ما زال ثاني أقوي جيش في العالم بتعداده وأسلحته التي تفوق بعضها لدي الجيش الأمريكي، وحشدت روسيا أربعين ألف جندي بكل امكانياتهم العسكرية.

وكان لدي جوهر دواديف ١٥ ألف مقاتل، وأسلحة تركها الجيش السوفيتي منها: منصتين لإطلاق الصواريخ، ١٠٨ آلية مدرعة ١٥٣ مدفعا، ٤٢ دبابة، وأكثر من ألف مدفع رشاش، ١٤ ألف قنبلة يدوية، ٦٠٠ صاروخا مضاد للدبابات، وأكثر من ٢٠٠ طائرة تدريب وبعض الصواريخ المضادة للطائرات، ولقد دمرت الطائرات كلها علي الأرض وكذلك معظم المعدات الأخري في الشهور الأولي من الحرب، وتبقي لديه قطع السلاح الخفيفة وبعض المدرعات تصلح لخوض حرب عصابات وواضح من هذا التفوق الروسي الكاسح[١].

وحاول جوهر دودابيف أن يتم اتصال الشيشان مع الدول الأجنبية مباشرة حيث ظل مبعوث الرئيس دودابيف بأنحاء العالم العربي والإسلامي ونظمت الرحلات بين جروزني والعديد من دول العالم العربي وكذلك رحلات الحج والعمرة الي السعودية وكانوا يستأجرون طائرات أوكرانية وأذريه ويدفعون لمركز المراقبة الجوية الروسي حتي يصلوا إلي باكو عاصمة جمهورية أذربيجان ومنها تنطلق الطائرات إلي كل مكان ولم تكن هناك ضرائب ولا رسوم جمركية فنشطت حركة الاستيراد والتهريب حتي أصبحت البلاد مركزا رئيسيا لتوزيع البضائع المهربة الي مختلف جمهوريات الاتحاد الروسي وآسيا الوسطي[٢].

من هم جيران الشيشان:

يتوقف صمود الشعب الشيشاني علي موقف جيرانه، فمن هم جبران الشعب الشيشاني؟

اولا: طاغستان: وتقع في الشرق من الشيشان وتطل علي بحر قزوين.

ثانيا: اوستيا الشمالية: وتقع في غرب الشيشان.

---

(١) أحمد الخميسى، حرب الشيشان مشاهد من أرض القتال ص ٣٨ - ٤٠.
(٢) فهمى هويدى من مقال له فى جريدة الأهرام عدد ٢٥ يوليو ١٩٩٥ بعنوان (مغامرة غير محسوبة) مرجع سابق.

ثالثا: الانجوش: وتقع في شمال غرب الشيشان.

وعندما تحرك الغزو الروسي للشيشان في ديسمبر ١٩٩٤ كان الهجوم من ثلاث جهات عبر الدول الثلاث سالفة الذكر والتقت الطوابير الثلاث في جروزني العاصمة، ولنبدأ بالحديث عن:

الانجـوش: وهي جمهورية صغيره عدد سكانها ٣٠٠,٠٠٠ نسمة من الشعوب الجبلية مثل الشيشان يتفقون معهم في اللغة والجنس والتقاليد والعادات وكانوا دولة واحدة قبل استقلال الشيشان فلما استقلت الشيشان انتهز الرئيس الروسي الفرصة وجعلها دولة مستقلة بذاتها، وكان الأنجوش قد لاقوا الأمرين علي يد ستالين سنة ١٩٤٤م إبان الحرب العالمية الثانية إذ أعلن ستالين أن الأنجوش خونة للوطن السوفيتي وتم نفيهم من وطنهم إلي مجاهل سيبريا وكازاخستان وآسيا الوسطي وبعد وفاة ستالين سنة ١٩٥٣ م استلم نيكيتا خروشوف السلطة وأعاد الأنجوش والشيشان إلي وطنهم في الشيشان والأنجوش وأقيمت جمهوريتهم من جديد.

اوستيا الشمالية: وبعد عودة الأنجوش الي وطنهم ظهرت مشاكل أخري فخلاف غياب الأنجوش ثلاث عشرة سنة من وطنهم حتي ١٩٦٥م كانت بلادهم محتلة من قبل أناس آخرين؛ فكانت مقاطعة (بريغورودني) في أوستيا الشمالية بالقرب من عاصمصة أوستيا «بلاد القوقاز» محتلة من قبل الأوستين وبعد رجوع الأنجوش تراجع الأوستين عن بعض الأراضي لهم، وعندما كان الاتحاد السوفيتي يدار من المركز موسكو بسياسة القبضة الحديدية كان الأنجوش والأوستين يحافظون علي الأمن ولكنهم كانوا متحاملين علي بعضهم البعض.

وعندما انتهي الاتحاد السوفيتي انفجرت المشاعر الدفينة وطفحت الحساسيات الي السطح وفي خريف عام ١٩٩٢م حدثت مواجهات دموية بين الأنجوش والأوستين في محافظة (بريغورودني) في أوستيا الشمالية وخلال ستة أيام من المواجهات قتل أكثر من ٧٥٠ شخصا من الجانبين ونتيجة لذلك هجر سبعين ألفا من الأنجوش منازلهم في محافظة بريغوردني واستقروا في جمهورية الأنجوش، ويعيش أغلبية اللاجئين الأنجوش في عربات القطارات ومراكز اطفاء الحريق والاصطبلات، ويعيش ٥٠٪ منهم بدون عمل ويعتمدون علي الدعم الحكومي، والأمل يحدوهم بالرجوع إلي أوستيا الشمالية يوما من الأيام،

وحسب ما نشرته جريدة الجارديان البريطانية في ٢٩ يونيو ١٩٩٤م فإن هؤلاء يعتقدون أنهم سيرجعون بمساعدة الروس إلي وطنهم .

ولكن بعد أن أوقف الأنجوش طوابير الدبابات الروسية الغازية لجمهوريات الشيشان عبر بلادهم لابد أن موقف الحكومة الروسية تجاه عودة الأنجوش الي (بريغوردني) قد تغير لغير صالح الأنجوش، لأن الطرف الآخر أوستيا الشمالية حليف قوي لروسيا تاريخيا، فالأوستيون لم يكونوا مع الإمام شامل ولم ينفوا الي سيبريا خلال الحرب العالمية الثانية كما كان الأنجوش، وفي أثناء اجتياح الروس للشيشان لم يعترض الأوستيون علي عبور الروس أراضيهم في طريقهم إلي الشيشان.[1]

طاغستان : أما الدولة الثالثة فهي طاغستان وموقفها كما يقول البروفيسور قوسطنطين[2] أكثر تعقيدا من الأنجوش وأوستيا الشمالية فهي جمهورية مسلمة مثلهما، ولكنها ليست جمهورية ذات قومية واحدة إذ يقطنها حوالي ٥٠ جنسية كبيرة وصغيرة ولا يمكن تعبئة هذه الجنسيات جميعا لقد كان رد الفعل الأول لطاغستان بخصوص اجتياح الشيشان ضعيفا حيث قامت مظاهرة قوامها ثلاثة آلاف شخص وخلال حرب الإمام شامل ضد الحكومة القيصرية بقي بعض الطاغستانيين محايدين، وفي فترة الحرب العالمية الثانية استمروا خاضعين للإتحاد السوفيتي ولم يقنعوا من قبل ستالين، وبعد تفكك الاتحاد السوفيتي في سنة ١٩٩١م لم يظهر الطاغستانيون رغبة قوية للإنفصال عن روسيا الاتحادية.

وفي حالة نشوب حرب عصابات بقيادة الرئيس دوداييف فإن الشيشان قد يحصلون علي دعم ضعيف من الطاغستانيين والمدخل الوحيد لحرب العصابات الشيشانية سيكون من أنجوشيا حسب زعم البروفيسور قسطنطين وفي رأيه أنه لا يمكن تشبيه الشيشان بأفغانستان، فأفغانستان لها مخارجها إلي كل العالم الإسلامى، ولكن الشيشان محاطة بدول كمنولث الدول المستقلة حديثا عن الاتحاد السوفيتي ويصعب علي هذه الدول السماح لأي انسان من الخارج التحرش بروسيا أو مستعمراتها الإسلامية، وثمة اختلاف آخر وهو أن أفغانستان دولة مستقلة بينما الشيشان جزء مضموم الي روسيا بالقوة.

---

(١) البروفيسور الروسى قوسطنطين ما تفيف، من مقال له عن الغزو الروسى للشيشان فى مجلة العالم التى تصدر فى لندن عند فبراير ١٩٩٥م.
(٢) المرجع السابق.

جورجيا: أما جورجيا في جنوب الشيشان فهي دولة مسيحية ولها مشاكل مع أقلية مسلمة في اقليم يسمي أفخازيا (أو الأبازه وهذا الاقليم ينتمي إليه الإباظية في مصر الذين حرفوا أبازة إلي أباظة) فإن جورجيا اذا ساعدت الشيشان وقفت روسيا ضدها في مشكلة أفخازيا وانفجر الموقف من جديد.

ومن المعلوم أن جورجيا كانت إحدي دول الاتحاد السوفيتي السابق واستقلت عنه لكن القواعد العسكرية الروسية لا تزال موجودة بها وتتهم جورجيا روسيا بمساعدة الأفخاز المسلمين الذين استطاعوا هزيمة الجيش الجورجي سنة ١٩٩٢م وإخراجه من أفخاذيا، ولذلك عمل (شيفر نادزة) رئيس جورجيا ووزير خارجية الاتحاد السوفيتي السابق علي التقرب من أمريكا وقام بزيارتها وطلب من الرئيس الأمريكي مساعدته في بناء خط أنابيب لتصدير النفط من بحر قزوين كما طلب منه المساعدة في إنهاء مشكلة أفخازيا التى أعلنت استقلالها سنة ١٩٩٣م وخط أنابيب النفط التى ترغب جورجيا في بنائه يمثل منافسا لخط أنابيب آخر يمتد في الأراضي الروسية الي البحر الأسود، وعلي الرغم من أن جورجيا تبدو دولة متمردة علي السياسة الروسية فى مناطق نفوذها إذ تعتبر روسيا جورجيا فناء خلفيا لها ولا تزال القواعد الروسية موجودة بها إلا أن جورجيا لا تجرؤ علي مساعدة الشيشان وجورجيا سعت للتخلص من القبضة الروسية فقد طالبت بإزالة القواعد العسكرية الروسية من بلادها، والخلاصة أن روسيا لا تزال تمسك بخيوط كثيرة في جورجيا لا تجعلها حرة في الانطلاق كما تشاء في التصرف في معاونة الشيشان.[١]

ويقول البروفيسور قسطنطين : «وبمعني آخر فلدينا هنا موقف نادر، غير متوقع وغير عادي يتطلب حله وسائل غير معتادة ، وفي رأيي فإن المخرج لا يتم إلا بالحوار السلمي، الذي يمكن تحقيقه عن طريق الذين يدركون بشاعة تبعات الحرب في الشيشان».

لكن كاتبا مصريا هو أحمد عبد الرحمن الخميسي، وكان قد زار هذه المناطق وله مشاهداته أثناء الحرب الشيشانية فيقول: إن طاغستان تأوي أثناء الحرب حوالي نصف مليون شيشاني حيث فتح الناس لهم أبواب البيوت وأطعموهم وراحوا يفتشون لكل منهم علي عمل، وبدأت تستعيد طاغستان من

(١) جريدة الشعب القاهرية عدد ١٧ من فبراير ١٩٩٨م من مقال للكاتب الصحفى كمال حبيب بعنوان: «مواجهة بين روسيا وجورجيا».

الحرب الملاصقة لأراضيها صورا من الغزو الروسي لها، وتتجدد في نفسها ملامح ذلك القاسم المشترك الذي يربط شعوب القوقاز بتاريخ واحد حاربت فيهما، ضد القياصرة الروس القدامي والجدد.

وكان أبلغ دليل علي أن الشعوب لا تغفر الإهانة أن الطاغستانيين المنضوين تحت راية: (مؤتمر شعوب القوقاز) قد حذروا روسيا من مواصلة الحرب علي الشيشان لأنها قد تنقلب إلي حرب قوقاز الجبلية الثانية ضد روسيا، ثم أعلنوا عن جمع المتطوعين للدفاع عن الشيشان، وهم الذين حاصروا قوات الأمن الروسية وهي تقطع الطريق عبر بلادهم الى الشيشان في ١١ديسمبر ١٩٩٤م ليعرقلوا مسيرتها، وذهب اليهم نائب رئيس الوزراء الروسي مرغما الي «محج قلعة» في ٢٠ ديسمبر ١٩٩٤م لتحرير الأسري الروس من أيديهم.[١]

الحصار الاقتصادي:

عندما أعلنت الشيشان استقلالها سنة ١٩٩٢م انزعج القادة الروس كثيرا حيث أن بها مخزونا نفطيا هائلا ومصادر ثرورة طبيعية كثيرة، ولها موقعها الاستراتيجي المهم في القوقاز ، واستقلالها يشجع الجمهوريات الأخري علي الاستقلال، ولما كان الشيشان قد تصرفوا بتحد كبير للروس فإن أول عمل عمله الروس هو محاصرتهم اقتصاديا وهم دولة حبيسه جغرافيا لا حول لها ولا قوة حكم عليها موقعها الجغرافي، فليس لهم منفذ خارج الإطار الروسي سوي هذه الدول، وجورجيا فى الجنوب وهى دولة مسيحية ليست مستعدة لتقديم أي تسهيلات لهم ومن ناحية أخري ليست علي استعداد لتحدي روسيا كما ذكرنا وقد حقق الحصار الاقتصادي لمدة ثلاثة أعوام نتائجه فعزت الأقوات وغابت منتجات كثيرة من المتاجر والأسواق وأصبح ٨٠٪ من المصانع غير قادر علي العمل ولم يعد هناك ما يكفي من المواد الغذائية لهذا الشتاء، هذه الصعوبات الاقتصادية الناجمة عن قطع العلاقات الاقتصادية مع روسيا ساهمت في قيام معارضة في الشيشان قلقة بشأن مستقبل بلدهم ولكن تمكن جوهر دوداييف من سحقها علي الرغم من تسليحها القوي من روسيا كما سبق أن اشرنا إلي ذلك من قبل.

وعلي الرغم من أن روسيا دعمت المعارضة بكل السبل إلا أنها فشلت

---

(١) أحمد الخميسي، حرب الشيشان مشاهد من أرض القتال ص ٩٢ - ٩٣.

وكان معني ذلك انتصار جوهر دوداييف بشكل قاطع وذلك ليس في مصلحة روسيا، وأصبحت حكومة روسيا في موقف حرج بعد فشلها في مؤتمر (بودابست) سنة ١٩٤٤م الذي حضرته الدول الأوربية في المجر ففي هذا الاجتماع تعرضت روسيا لخسارة دبلوماسية كبيرة فقد أقر المؤتمر اندماج كل الجمهوريات الاشتراكية السابقة في شرقي أوربا وجمهوريات البلطيق (أستونيا ولاتفيا وليتوانيا) في الوحدة الأوربية علي الرغم من اعتراض روسيا وبعد هذا الموقف الحرج كان يلتسين بحاجة لحفظ ماء وجهه وصرف اهتمام الرأي العام بفشله علي الجبهة الدبلوماسية في أوربا واختار الشيشان لذلك، الأمر الذي أدي إلي الإسراع بالحرب.

ويذكر بعض الباحثين العسكريين وهو الدكتور فوزي طايل:[1] إن الولايات المتحدة وأوربا وراء هذه الحرب والهدف فتح جبهة جديدة تشغل روسيا عن شرق أوربا، والهدف مزيدا من التورط في القوقاز ، واستخدام الاتحاد السوفيتي لهدم نفسه بنفسه، وتفكيك روسيا قائم وقادم لا محالة، ويشبه الوضع في الشيشان مثل أفغانستان فالأمريكان وراء مسألة الشيشان، بل يذكر أن إسرائيل متواجدة أيضا، والهدف محاربة الصحوة الإسلامية،

ويذكر الدكتور فوزي طايل أن للشيشان أهمية كبري حيث تقع علي الخط الفاصل بين الشمال الأورثوذكسي والجنوب المسلم وتتحكم في الطريق بين بحر قزوين والبحر الأسود فلها أهمية استراتيجية، وهي كتلة حيوية لها قيمة عالية من أراضي غنية، وشعبها له تاريخ قتالي طويل ومجاهدون في سبيل الله حقا.

اوستيا الشمالية:

السكان	الاسيتين	الروس	جنسيات اخرى	العاصمة
٧٠٠,٠٠٠	٣٥٠,٠٠٠	١٢٠,٠٠٠	٢٣٠,٠٠٠	بلاد القوقاز (فلاديقوقاز)

(١) فوزى طايل من بحث له عن نضال الشيشان.

الأوستيون شعب قوقازي تنتمي لغته إلي مجموعة اللغات الإيرانية (وأغلبهم من المسلمين يقع فيها أهم طريق حربي يصل روسيا بدول القوقاز الجنوبية، ورئيس الجمهورية هو (أخساريك غالازوف) منذ خمس سنوات من أيام الاتحاد السوفيتي[1] وهو رئيس البرلمان بها.

وعاصمتها بلاد القوقاز «فلاديقوقاز»، وهم من العناصر الشركسية ويقطنون أعلى المرتفعات فى جبال القوقاز والقسم الجنوبي التابع لجورجيا علي النصرانية، والأوستين الشمالي جمهورية ذات حكم ذاتي داخل روسيا الاتحادية[2].

الانجوش: سكانها ٣٠٠ ألف من الأنجوش وفيها روس وشيشان وأوستين وغيرهم عاصمتها «نازران» رئيس الجمهورية (روسلان أوشيف) جنرال سابق في الجيش السوفيتي كان من المشاركين في الحرب الأفغانية وأخذ منحة من هذه الحرب وهي لقب (بطل الاتحاد السوفيتي).

والأنجوش قومية قوقازية تمت بنسب إلي الشيشان في أصولهم ولغتهم وعاداتهم. وكانت قبل ١٩٩٢م ذات حكم ذاتي مع جمهورية الشيشان وتم فصلهم عن الشيشان بعدما استقلت الشيشان سنة ١٩٩١م.

ولقد وقف الأنجوش ضد الزحف الروسي علي شيشانيا ومنذ بدء العمليات الحربية في شيشانيا سقط في الجمهورية الأنجوشية حوالي ٣٠ فردا من القتلي وجرح أكثر من مائة نتيجة لصدامات مع فصائل الجيش الروسي وغارات طائراته وعبثا حاول الأنجوش في ديسمبر ١٩٩٤ الحيلولة دون تقدم القوات الروسية نحو شيشانيا.

ونزح إلي «نازران» عاصمة الأنجوش أكثر من مائة ألف شيشاني أكثرهم من النساء والأطفال وأقيمت في أراضي الجمهورية مستشفيات ميدانية ومراكز اسعاف ويرفع روسلان أوشيف باستمرار صوته معارضا عمل السلطات الروسية الحربي في شيشانيا لكنه لا يؤيد نظام الجنرال جوهر دوداييف[2].

طاغستان: سكانها ١,٧٠٠,٠٠٠ نسمة منهم أكثر من مليون من أبناء الشعوب الجبلية الذين يدينون بالإسلام والبقية من الروس والأرض مساحتها

(١) مجلة الوسط عدد ١٩٩٥/٢/٦م.
(٢) محمود شاكر، المسلمون تحت السيطرة الشيوعية ص ١٠٣.
(٣) الوسط عدد ١٩٩٥/٢/٦م وانظر أيضا محمود شاكر المرجع السابق ص ١٠٢.

(٥٠,٣ ألف) متر مربع نصف مساحة الأردن وتقع علي الساحل الغربي لبحر قزوين من الجانب الشمالي لسلسلة جبال القوقاز.

وضمت روسيا أراضي طاغستان سنة ١٨١٩ م فخاض الطاغستانبون من ١٨١٧م حتي ١٨٦٤م حرب عصابات ضد القوات الروسية وفي ١٩٢١م أعلنت جمهورية طاغستان ذات الحكم الذاتي فى إطار روسيا ومنذ ١٩٩١م أصبحت طلغستان في روسيا الفيدرالية عماد اقتصادها البترول وما يتصل به من صناعة آليات وكيماويات وتنتشر تربية المواشي.

عاصمة طاغستان : (محج قلعة) على ساحل بحر قزوين ويمر بها الخط الحديدى الرئيسى الذى يصل روسيا بأذبيجان وأرمينيا. ورئيس جمهورية طاغستان هو (محمد علي محمدوف) وهو رئيس المجلس الأعلي (البرلمان) انتحب في صيف عام ١٩٩٠ وهو موال لموسكو لكن فريقا من الطاغستانيين المنضمين إلي (مؤتمر شعوب القوقاز) يناشدون موسكو الكف عن العمليات الحربية في شيشانيا ويحذرون موسكو بأن الحرب قد تنقلب الي حرب قوقازية ثانية ضد روسيا، وأعلن الطاغستانيون جمع المتطوعين للدفاع عن جروزني[١].

وذكر الأمير شكيب أرسلان في تعليقاته علي كتاب حاضر العالم الإسلامي أن سكان طاغستان يتراوح عددهم ما بين سبعة ملايين وثمانية ملايين وذلك عند بداية الثورة الشيوعية، أما الآن وبعد مرور حوالي ثمانين عاما فإن سكانها قد تناقصوا إلي مليون وسبعمائة ألف فقط بدلا من أن يزيدوا وذلك نتيجة لحرب الإبادة التي شنها الشيوعيون علي الطاغستان مما اضطر الملايين منهم إلي الهجرة الي تركيا ومختلف الدول الإسلامية[٢].

التركيبة العرقية لطاغستان[٣] :

الدولة	السكان بالآلاف	الطاغستان	الروس	اقليات أخرى	نسبة المسلمين
طاغستان	١,٨٠٢	٪٨٠,٢	٪٩,٢	٪١٠,٦	٪٧٥

(١) الوسط، عدد ١٩٩٥/٢/٦م.
(٢) حاضر العالم الإسلامي، جـ ٢ ص ١٨٨ - ١٩٣.
(٣) مصطفى دسوقى كسبة، مرجع سبق ذكره.

وتعني كلمة طاغستان بالتركية (بلاد الجبال) إذ تؤلف الجبال ثلاثة أرباع أراضيها وسكانها من المسلمين علي اختلاف قبائلهم (القوموق) و (الآندي) (والطاغستان) و (اللازكي) ولا يوجد من النصاري فيها سوي الروس الذين جاءوا مستعمرين وقبائل القوموقي يقيمون في شمال البلاد وهم أول من أعتنق الإسلام فتأسست في بلادهم إمارة (طارقي) الشامية وكانت عاصمتها مدينة (طارقي) وتسمي اليوم (بتروفسك) وقبائل اللازكي يعتقدون أنهم من أصل عربي ويعرفون العربية جيداً. وقبيلة الطاغستان هو القبيلة التى أعطت إسمها للبلاد وتنتشر فى المناطق المرتفعة وكانوا يعرفون باسم طاغستان وإلي جانب هؤلاء يوجد عدد من التتار في شمال البلاد ولكل قبيلة في البلاد لهجتها الخاصة وإن كانت ذات أصل لغوي واحد وأصبحت اللغة الروسية هي اللغة الرسمية.

ومن أشهر مدنهم مدينة (دربند) وتعني بالفارسية والعربية باب الأبواب وهو إسم أطلقه عليها المسلمون لأنها تتحكم في الممر الذي يصل بين أوربا وآسيا إذ تقترب الجبال من البحر ولا تترك إلا ممرا ضيقا تقع عنده هذه المدينة[1] .

والجنسيات الأخري التي تساكنهم من الروس والأوكرانيين وغيرهم بدأوا بعد انفراط عقد الاتحاد السوفيتي في الرحيل وبيع ممتلكاتهم، فيذكر الأستاذ أحمد الخميسي وهو مصري عاش ويعيش في روسيا منذ زمن طويل، أنه من المشاهد المألوفة أثناء حرب الشيشان مشاهدة اعلانات المواطنين الروس الملصقة علي جدران البيوت تعلن عن بيع شققهم من أجل نزوحهم[2] وشاهد رجال الشيشان يجندون المقاتلين من بين المهاجرين إلى طاغستان ويؤلبون الطاغستانيين علي روسيا ويعدون المخازن السرية للأسلحة التي يعدها جوهر دوداييف في قري طاغستان.

جمهورية القابرطاى (الكابردين - بالكار):

عاصمتها (نالتشيك) تقع علي المنحدرات الشمالية للقوقاز الكبير وبها جبل (ألبرز) وهو أعلي قمة في القوقاز ارتفاعه ٥٦٤٢ مترا مساحتها ١٢,٥ ألف كيلو متر مربع سكانها حوالي ٧١٥ ألفا منهم حوالي ٣٠٠ ألف من

(١) محمد السيد غلاب وآخرين، البلدان الإسلامية . ص ٧٤٤ - ٧٤٦.
(٢) حرب الشيشان مشاهد من أرض القتال ص ١٣٩.

القبرتاي (القبرطاي) و ٧٠ ألف من البلكار و ٢٩٠ ألف من الروس وانضمت الي روسيا عام ١٥٥٧ وفي ١٩٢٢ أصبحت ذات حكم ذاتي وفي ١٩٣٦ أصبحت جمهورية ذات حكم ذاتي والقبرتاي معظمهم مسلمون وينتمون إلي الشعوب القوقازية الجبلية.

وتعرض سكانها للاضطهاد سنة ١٩٤٤ وأبعدت روسيا كثيرا منهم في الشيشان رئيس الجمهورية فاليري كوكوف انتخب في يناير سنة ١٩٩٢م وناشد بوريس يلتسين حقن الدماء في شيشينيا(١).

وتحمل هذه الجمهورية إسم المجموعتين الرئيسيتين اللتين يتكون منهما السكان وهما:

١- الكابرد:

ويطلق عليها اسم (القبرطاي) ويقطنون المناطق الجَبلية ويشتهرون بتربية الخيل وهم من العناصر الشركسية ويتكلمون لغة خاصة بهم لا تعود إلي أصل تركي.

٢- البلكار (البلغار):

وهم مجموعة أقل عددا من الكابرد وتعود لغتهم إلي أصل تركي.

وسكان الجمهورية جميعا يدينون بالإسلام لكنهم في الوقت نفسه لا يتركون عصبيتهم وعاداتهم القديمة وقد حاول زعماؤهم اصلاح هذه العادات دون جدوي والجنسيات الأخري التي تساكنهم من الزوس والأوكرانيين وغيرهم وهؤلاء من المسيحيين ونسبتهم ٢٥٪ من سكان البلاد(٢).

جمهورية الاديجة:

مساحة هذه الجمهورية ٧٥ ألف كيلو متر مربع تقع جنوب روسيا شمال القوقاز السهلي قرب ساحل البحر الأسود وأصبحت ذات حكم ذاتي في سنة ١٩٢٢م وأصبحت جمهورية داخل روسيا الفيدرالية سنة ١٩١١م وعدد سكانها

---

(١) الوسط، العدد السابق.

(٢) محمد السيد غلاب، وآخرون، مرجع سابق، ص ٧٤٧ - ٧٤٨.

(٣) أحمد الخميسى، حرب الشيشان، مرجع سبق ذكره ص ١٣٩، ومما هو جدير بالذكر أن أحمد الخميسى هو كاتب مصرى شاهد عيان عاش فى الإتحاد السوفيتى فترة طويلة ويعرف اللغة الروسية معرفة جيدة، وهو ابن المرحوم الكاتب الصحفى عبد الرحمن الخميسى.

نصف مليون منهم مائة ألف اديجي مسلم والباقون من الروس عاصمتهم (مايكوب) ورئيس جمهوريتها (أسلان جاميروف) أنتخب في سنة ١٩٩١م وتقف الدولة موقفا مواليا لروسيا تعتمد علي روسيا بحوالي ٦٠٪ وموقفها من النزاع الشيشاني حيادي[١].

وعناصرها من الشركس كلهم مسلمون وهذا العنصر الشركسي ينتشر أيضا علي شواطئ بحر (أزوف) وتشتهر هذه الجمهورية بالترول الذي يقدر أنتاجه السنوي وسبعة ملايين طن وقد دخل الإسلام إلي هذه المنطقة بجهود الدعاة أيام الدولة العثمانية أمثال (درويش منصور) و (فرح على) في أواخر القرن ١٨ وسيطر الروس علي المنطقة بعد مؤتمر برلين سنة ١٨٧٩ م وقد هاجر منهم بعد احتلال الروس جماعات أتجهوا الي البلاد الإسلامية مثل تركيا والعراق والشام وهم الذين عمروا القنيطرة في منطقة الجولان في سوريا[٢]

جمهورية قره تشاي والشركس:

مساحة هذه الجمهورية ١٤ ألف كيلو متر مربع وتقع في جبال القوقاز الكبير في جنوب روسيا وسكانها ٤٠٠ ألف نسمة منهم مائة ألف قره تشاي و ٥٠ ألف شركس والباقي من الروس وقد نال القرتشاي والشركس الحكم الذاتي سنة ١٩٢٢م وهم مسلمون وقد تحولت منطقتهم الي جمهورية سنة ١٩٩١م ورئيسها روسي هو (سافيلييف) والجبليون أقلية بها ولذلك وقفت موقفا محايدا بالنسبة لمشكلة الشيشان، وأيضا لأن ميزانيتها تأتي من روسيا وعاصمتها (شركسيك) وأغلبية الشركس هاجروا الي تركيا وغيرها من البلاد الإسلامية وتبلغ نسبة المسلمين فيها ٨٠٪ وعلي الرغم من أنها تحمل اسما شركسيا إلا أن سكانها بهم عناصر تترية غالبة ولغتهم تتصل بالأصل التركي[٣].

غزو الشيشان:

لقد برزت مسألة تفكك روسيا للمرة الأولي في خريف وشتاء ١٩٩١م، بعد انهيار الإتحاد السوفيتي، ففي ربيع ١٩٩١م أطلق الرئيس (بوريس ياتسين) الذي كان يومها مرشحا لرئاسة روسيا عبارته الشهيرة التي بدأت بها الإنفصالية الإقليمية داخل البلاد، قال مخاطبا زعماء الكيانات ذات الحكم الذاتي في

(١) محمد السيد غلاب، وآخرون، مرجع سابق، ص ٧٤٩ - ٧٥٠.
(٢) مجلة الوسط اللندنية عدد ١٩٩٥/٢/٦م.
(٣) محمد السيد غلاب، مرجع سابق، ص ٧٤٩.

روسيا: «خذوا من السيادة قدر ما تستطيعون أخذه» ولم ينتظر هؤلاء الزعماء طويلا فأعلنت السيادة في كل جمهورية من جمهوريات روسيا الإتحادية وعددها ١٦ ذات الحكم الذاتي بما حقق سلطة للقادة الأقليميين وأضر بموسكو، وكان هدف يلتسين تكتيكي (مرحلي) فقط يتركز في الحصول علي تأييد زعماء القوميات في إنتخابات الرئاسة عام ١٩٩١م وتم له ذلك وانتخب لمدة خمس سنوات، وكان بذلك يقتدي بلينين الذي اعترف باستقلال هذه الشعوب وقت الشدة وبعد تمكنه انقلب عليهم.

وكان أول من أخذ بزمام المبادرة رئيس جمهورية الشيشان (جوهر دوداييف) الذي تم انتخابه في سنة ١٩٩١م، وأعلن الاستقلال الكامل لجمهوريته عن روسيا، وقرر عدم الخضوع للسلطات الفيدرالية الروسية عندما لوحت له باستعمال القوة.

وحاولت السلطات الروسية التخفيف من قبضتها علي جمهوريات الحكم الذاتي فعقدت في صيف عام ١٩٩٢م معاهدة فيدرالية بموجبها حددت سلطات المركز الذي يأخذ علي عاتقه مسئولية الدفاع وحفظ النظام والسياسة الخارجية وحماية الحدود والأنفاق علي المؤسسات التي هي ملك فيدرالي للدولة ونالت الجمهوريات ٧٠٪ من إيراد الضرائب والحق في ادارة المشاريع الحكومية التابعة لها وإقامة علاقات اقتصادية خارجية ومن القوانين المحلية والضرائب، أما المسائل التي تختلف عليها الهيئات الفيدرالية والجمهورية فيجب أن تحل عن طريق المحكمة الدستورية الفيدرالية.[١]

وبعد توقيع المعاهدة الفيدرالية واجهت موسكو الجمهوريات الطامحة للإستقلال وفي طليعتها جمهورية الشيشان وجمهورية تتارستان، فالأولي أعلنت استقلالها ولم تعترف بسلطة الكرملين والثانية طلبت علاقات متميزة وتوقيع معاهدة خاصة بينها وبين موسكو.

وقد وقف يلتسين بشدة أمام الشيشان وقرر تجميدها الي أن يتفرغ من مشاكله الداخلية، وكل ما فعله أنه عقب اعلان الشيشان استقلالها أعلن أنه لم تبق للأنجوش دولة فتم فصلهم في دولة جمهورية خاصة بهم أصبحت فاصلة بينهم وبين روسيا، وكانت الحجة المعلنة رسميا أن الأنجوش وهم شعب قوقازي قريب من الشيشان لم تبق لهم دولة بعد اعلان استقلال الشيشان.

(١) مجلة الوسط، عدد ١٩٩٥/٢/٦م

واتجه يلتسين الي مشكلة تتارستان في سنة ١٩٩٣م وكانت قد طلبت من روسيا الاعتراف رسميا بسيادتها علي مستوي القانون الدولي واضطر يلتسين الي توقيع معاهدة علي النحو الذي طالبت به تتارستان علي أن تبقي الشئون السياسية من صلاحية السلطات الفيدرالية في موسكو.

وحدث رد فعل في مناطق اخري في روسيا بدأت تتحدث عن عدم المساواة داخل روسيا الفيدرالية، وظهرت شعارات تنادي بانشاء اتحادات كبيرة من محافظات عدة وتسمي نفسها جمهوريات وتطلب الحصول علي مكاسب وحقوق مثل المكاسب التي حصلت عليها الكيانات القومية ذات الحكم الذاتي ففي مسقط رأس يلتسين في مدينة (يكاترينبورج) اعلن شعبها عن قيام الجمهورية الأورالية الروسية التي تضم أربع محافظات صناعية ضخمة، فقام يلتسين بحل هذه الجمهورية بمرسوم وأقال رئيسها (إدوارد روسيل)[1]

ثم عقد العزم علي تأديب الشيشان وبدأ يتفرغ لها لكي يعطي درسا لجميع المناطق الطامحة للإستقلال وكانت عمليات المعارضة المصطنعة ضد الشيشان قد فشلت وانتصر الشيشان عليهم واتضح أنهم روس وليسوا شيشان واعترفوا بذلك علي شاشات التليفزيون الشيشاني، وكان هدف القوات الروسية:

اولا: إسقاط نظام دوداييف الذي أعلن استقلاله سنة ١٩٩١م.

ثانيا: المجيء بقوات المعارضة الي السلطة.

اجتماع تشيبوكسارى:

وعندما اجتاحت القوات الروسية بلاد الشيشان تحركت احد عشر جمهورية واقليم للإحتجاج على هذا العمل الهمجي ودعى رئيس جمهورية (تشوفاشيا) نيقولاى الي اجتماع فى مؤتمر يعقد فى عاصمة جمهوريته (تشيبوكسارى) وهو من أنشط زعماء الجمهوريات فى روسيا وكان هدفه بحث الأوضاع بين أقاليم روسيا وموسكو، فحضر الاجتماع زعماء خمس جمهوريات قومية في منطقة الفولجا (الجزء الأوربي من روسيا، وست محافظات أورالية واجتمعوا في الخامس من يناير ١٩٩٥م وعلي الرغم من أن تسعه من هذه المناطق الحادية عشر خاسرة وتنال الدعم المالي من الموازنة الفيدرالية فإن سلطاتها تجرأت وأبدت معارضتها للسياسة العدوانية للسلطات بقدر ما هو ايضاح

---

(١) المرجع السابق.

أن سلطات هذه المناطق المجتمعة لن توافق علي تغيير قواعد العلاقات بين المركز الفيدرالي (موسكو) في اتجاه تقوية السلطة اللامركزية.

ومن ناحية أخري أدركت جميع المناطق أن التدخل العسكري في الشيشان ليس هدفه معاقبة دواديف فحسب بقدر ما هو رسالة واضحة إلي كل أنصار إزالة مركزية السلطة في روسيا، وشارك في المؤتمر الثالث إضافة الي زعماء المناطق أحد المرشحين المحتملين لرئاسة روسيا في الانتخابات التي ستجري سنة ١٩٩٦م وهو (يوري سكوكوف) مؤسس مجلس الأمن الروسي وأحد صانعي انتصار يلتسين في انتخابات ١٩٩١م والسكرتير السابق لمجلس رؤساء الجمهوريات الذي تم حله في ربيع عام ١٩٩٣م ويرأس سكوكوف في ذلك الوقت الحركة الإجتماعية السياسية المعارضة والتي تسمي (الوفاق من أجل الوطن)[١] ويلاحظ أنه كما فشل يلتسين في تنظيم معارضة شيشانية تتولي عن روسيا القيام بالمهمة سواء قبل الغزو أو بعده فقد فشل أيضا في إقامة حكومة نهضة قومية معارضة لدواديف يتولي رئاستها (سلام بك حاجييف) وزير النفط السابق في الاتحاد السوفيتي وهو من أصل شيشاني وذلك مع اعلان يلتسين وقف العمليات العسكرية التي بدأت يوم ١٩٩٤/١٢/١١م والإنتقال الي المرحلة الثانية من عملية التدخل وذلك لإقامة هيئات إدارية جديدة تتولي شئون البلاد وحاول يلتسين عقد صلح مع عدوه السابق (روسلان حسب الله توف) رئيس البرلمان الروسي وهو مسلم شيشاني وكان هذا الصلح مقابل أنه يتولي هو الأمر في الشيشان ولكنه فشل وتمكنت قوات دوداييف من دحر قواته وفر هاربا الي طاغستان[٢].

ويلاحظ أن روسلان حسب الله توف هذا أتي إلي مصر في شهر مارس من سنة ١٩٩٦م وعقد في مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام بالقاهرة ندوة اشترك فيها بعض السفراء والباحثين تحدث فيها عن حرب الشيشان ووصف في حديثه قائد الشيشان جوهر دودابيف بأنه غبي وليس بطلا، ومن العجب أنه لم يقل للحاضرين أنه كان عميلا لروسيا عندما قاد معارضة وهمية من الروس علي أنهم شيشان وهجم بهم علي بلاده وكثير من الذين ناقشوه في الغالب لم يكونوا علي علم بهذا الموقف الخياني المخزى والأدهي من

---

(١) المرجع السابق ذات العدد.

(٢) مجلة العالم، عدد فبراير ١٩٩٥م وهى مجلة شهرية عربية تصدر فى لندن، مقال بعنوان قراءة بامعان فى الغزو الروسى للشيشان» كتبه من اسطنبول محمد العباسى.

ذلك أنه قال إن الروس بحربهم للشيشان كان لهم مبرران أساسيان:

الأول: هو ضرب معاقل تجمع عصابات المافيا الشيشانية والتي تأخذ من الشيشان نقطة لإنطلاقها في روسيا وتمارس أنواعا من الفوضي في المجتمع الروسي تؤثر علي المقومات الضرورية لإستقرار الإقتصاد الروسي.

الثاني: كان لتأكيد وتدعيم شرعية وجود جمهورية الشيشان ضمن جمهوريات روسيا الإتحادية وعدم السماح بالإنفصال والاستقلال عن روسيا[1].

ويلاحظ علي هذين المبررين السالفين من كلام حسب اللاتوف أنه يتهم المناضلين في بلاده بأنهم عصابات المافيا، وهو بذلك يردد ما قاله الرئيس الروسي يلتسين وعصابته في موسكو وكان أولي به أن يصف هذه العصابة الروسية التي قهرت شعوب القوقاز زمنا طويلا بأنهم هم عصابات المافيا وليس الشيشان لأن من الذي اعتدي علي الآخر هل الشيشان ذهبوا الى موسكو واعتدوا عليها أم الروس هم الذين أتوا الي جروزني عاصمة الشيشان) وهاجموها كاللصوص وقصفوها بالمدفعية وبالطائرات لكن حسب اللاتوف يتجاهل هذا وهو الذي كان في سجن يلتسين عقب ضرب البرلمان الروسي بالمدفعية والقبض عليه فى نهاية فبراير سنة ١٩٩٤م وتم الإفراج عنه وتكليفه بقيادة معارضة مصطنعة ضد بلاده.

وهناك عملية معارضة أخري مصطنعة جربتها روسيا ولم تنجح فقد كلفت مجموعة (عمر إفتخار نوف) حاكم ورئيس شرطة مقاطعة ذنامينسكوي السابق الذى يؤيد بقاء الشيشان في الاتحاد الروسي وقد دعمت روسيا هذه المجموعة لإقصاء دوداييف عن الحكم لعدم إثارة المشاعر القومية، وعندما دخلت القوات الروسية يوم (١٩٩٥/١/١١ للأراضي الشيشانية إنطلاقا من أوستيا الشمالية عبر المناطق التي يسيطر عليها وأعلن تأييده لها إلا أن صوته لم يسمع فيما بعد خاصة بعد نجاح المقاومة الشيشانية.

وكذلك (جماعة يراجي محمودوف) رئيس وزراء سابق فقد عينته روسيا رئيسا لحكومة في المنفي ودعمتها موسكو رسميا، وكذلك أغرت جبريل جانييف رئيس جماعة العلماء ورجال الدين وانقلب علي دوداييف، وجماعة

---

(١) جريدة الأهرام القاهرية، عدد ١٩٩٦/٣/١٥م، وعدد ١٩٩٦/٣/٢٢م، فى حوارين عن ندوة الأهرام مع حسب اللاتوف.

حسين أحمدوف رئيس البرلمان الشيشاني الذي انقلب أيضا علي دوداييف، بالإضافة إلى مؤتمر الشعوب القوقازية الذي شكلته روسيا ليواجه اتحاد الشعوب القوقازية المعارض لموسكو الذي وقف مع دوداييف.

ردود الفعل الروسية :

ولقد نجح دوداييف في افشال كل هذه الحركات ونجح في صد الغزو الروسي وأنزل ضربات ساحقة للقوات الروسية إذ بلغ عدد القتلي وفقا لتقديرات «موموريال» وهي منظمة روسية لحقوق الإنسان ١٢ ألف قتيل حتي يوم ١٩٩٥/١/١٦ ، وأدي هذا النجاح الي احداث انقسامات داخل الإدارة الروسية سواء في الحكومة أو في البرلمان أو الجيش وكان ميخائيل جورباتشوف آخر رؤساء الاتحاد السوفيتي السابق وهو من مواليد القوقاز كان أول من حذر يلتسين في بداية كانون الأول (ديسمبر) من التدخل وقال موجها كلامه ليلتسين: «إن روسيا ستنتهي إذا ما غزت القوقاز، تذكر حرب الشيخ شامل ضد شارليك فدخول الدبابات والجنود الروس هناك يعني بداية حرب القوقاز) فالحل يجب أن يكون عبر المفاوضات»[١] .

وكذلك اعترض نواب البرلمان الروسي، فقد طالب (سيرجي بوشانكوف) رئيس لجنة الدفاع بالمجلس بمحاكمة يلتسين أمام البرلمان ، ووقفت كل الأحزاب ضد الحرب باستثناء الحزب القومي المتطرف وبعض الزعماء القوميين وجمع الحزب الشيوعي الروسي أكثر من ٣ ملايين توقيع لعزل يلتسين عن الحكم، وعارض حزب ضياء روسيا الحرب بسبب النتائج السلبية.

وقام (سيرجي كوفاليوف) المفوض العام الروسي لحقوق الإنسان والمرشح لجائزة نوبل للسلام بجولة في أوربا بدد فيها مزاعم روسيا حول القتال وقال:

«إن دولة يعمد حكامها الي الكذب كسياسة للسيطرة علي شعوبها لا تستحق أن تكون وطنا».

وعلي مستوي الاعلام الروسي فإن التليفزيون الروسي قام بنشر الحقيقة التي يحاول يلتسين إخفاءها عن الشعب الروسي فأقال يلتسين رئيس التليفزيون الروسي (أوليج بويتسون) من منصبه وكان ذلك دليلا آخر علي عمق الأزمة التي تعيشها روسيا وناشد موظفوا التليفزيون يلتسين بالإبقاء علي رئيسهم وقالوا

---

(١)مجلة العالم عدد فبراير ١٩٩٥م.

إن ذلك العمل الذي أقدم عليه يلتسين سيساعد علي تدمير الديمقراطية.

وتم إجراء استطلاع للرأي العام في روسيا في شهر ديسمبر ١٩٩٤م أظهر رفض ٦٥٪ من الروس للتدخل في الشيشان بينما أيده ١٩٪ فقط، كما أجريت عملية استطلاع للرأي في مجلس الدوما بالبرلمان الروسي فأيد ٢٢٨ نائبا وقف العملية العسكرية فورا مقابل ٣٦ رافضين الوقف، وقامت مظاهرات ضخمة في موسكو ضد الحرب، في يوم ٨ يناير ١٩٩٥م ورفع المتظاهرون لإفتات تدين الحرب وتصف أعضاء القيادة الروسية بالخيانة وقتل الشعب، وقام رئيس مجلس الدوما في البرلمان الروسي بقيادة مظاهرات للإحتجاج في ١٩٩٥/١/١٦م وطالب فيها بوقف الحرب أيضا.

أما الكنيسة الروسية فلم تقف صامته حيث أصدر القس الثاني راعي الكنيسة بيانا يوم ١٩٩٤/١٢/٢٧م يدين فيه التدخل العسكري والوسائل التي تتخذها الحكومة الروسية في الشيشان وقال في بيان رسمي: «يجب عدم بلوغ أي هدف حتي الأكثر نبلا بطرق يمكن أن تؤدي إلي ظلم كبير وبالتالي إلي أعمال عنف تكون قاضية علي روسيا»[١].

وهكذا اتسع حجم المعارضة داخل روسيا ذاتها وذلك بسبب فشل القوات الروسية في اقتحام العاصمة الشيشانية وسقوط آلاف القتلي وتدمير عشرات الدبابات، فأدي ذلك الي اعلان يلتسين وقف الحرب في ١٩٩٤/١٢/٢٦م بهدف تهيئة الموقف واحتواء المعارضة تمهيدا لهجوم جديد وقام يلتسين بتوبيخ وزيري الدفاع والداخلية لفشلهما في اخضاع الشعب الشيشاني علي الرغم من ضرب مستودعات النفط والمصانع الكيماوية لاجبار الشيشان علي الخروج من مخابئهم لكي يتمكن الجنود الروس من اصطيادهم.

عملية الاقتحام الثانية:

قام الجيش الروسي بعملية اقتحام ثانية للعاصمة جروزني في ١٩٩٥/١/٧م بعد فشل الأولي وأعلن دوداييف : «أن اجتياح جروزني سيكون بمثابة كارثة وكانت القوات الروسية تفقد مئات القتلي مقابل التقدم خطوة واحدة، وذلك مما سبب إعلان وقف اطلاق النار لبدء جولة من المفاوضات سرعان ما ينتهكها الروس لتجربة تكتيك قتالي جديد هو عبارة عن تدمير

(١) المرجع السابق.

العاصمة بيتا بيتا بدلا من اقتحامها بالدبابات ومواجهة المقاتلين الشيشان بشكل مباشر من خلال وحدات صغيرة يتراوح عددها ما بين مائتين وثلاثمائة مقاتل مع الاغارة علي خزانات البترول، إلا أن الأداء القتالي الاستشهادي أذهل المراقبين خاصة وأن عقيدة القتال الشيشانية مبنية علي أساس «إما النصر وإما الشهادة».

ونجح الشيشان في جمع المعلومات وأدي ذلك إلي قيامهم بقتل قائد القوات الروسية الخاصة الجنرال «فيكتور فوروبيوف» يوم ١٩٩٥/١/٧م، وكانت ضربة معنوية قوية للغزاة الروس، وقام الشيشان بتحريك قوات «الثعالب السوداء» التي يخشي منها الروس لقيامها بالانقضاض في لحظة واحدة علي الهدف وتنفيذ الهجوم في لحظات ثم الإنسحاب علي أثر ذلك بسرعة قبل أن يعود الروس لوعيهم من هول المفاجأة[١].

الأصداء العالمية:

تسببت هذه الهجمة الشرسة علي جمهورية الشيشان الى اعتراضات شتي في العالم الإسلامى والعالم الغربي على السواء ففى مصر على سبيل المثال عقدت الندوات في الجامعات وعلى المستوى الشعبى[٢] تندد بالغزو وتنادى بحق تقرير المصير للشعب الشيشانى الذى هو حق معترف به فى المواثيق الدولية التي تعلنها الأمم المتحدة.

وبدأت الجرائد الحكومية والمعارضة تفرد مساحات واسعة لإلقاء الضوء علي الحرب الشيشانية وظهر تعاطف الحكومة والشعب مع أشقائهم المسلمين في الشيشان وبدأت بعض الجرائد تتحدث عن شخصية يلتسين الذي يلقبه العرب بالرئيس الديمقراطي وتكشف هذه الجرائد الزيف عن هذه الشخصية وأنها شخصية دموية، وكان من بين هذه المقالات مقال كتبه كاتب هذا الكتاب عن يلتسين بعنوان «السفاح الديمقراطي»[٣] وفيما يلي نص هذه المقالة:

---

(١) مجلة العالم عدد فبراير سنة ١٩٩٥م.

(٢) كان من بينها ندوة عقدت فى جامعة الأزهر فى ١٨ من رمضان سنة ١٤١٥ هـ الموافق ١٩٩٥/٢/١٨م بعنوان «المشكلة الشيشانية».

(٣) تم ارسال هذه المقالة من المؤلف الى جريدة الجمهورية ولم يتم نشرها لسبب لا أعلمه.

السفاح الديمقراطي :

استبشر العالم بالزعيم الروسي الجديد ورئيس روسيا الديمقراطي (بوريس يلسين) لأنه أهال التراب علي الشيوعية وكشف فضائحها وفظائعها وقام بإدانة العصر الشيوعي بأكمله، وقام بتدمير كل الإنجازات التي كان يفخر بها المواطن الروسي وأدان الرموز التي كان يحترمها الشعب السوفيتي، ومنها:

- تحطيم صورة الزعيم الشيوعي لينين مؤسس الدولة السوفيتية وكشف النقاب عن مدي تورط لينين في عمليات القمع الرهيبة للمواطنين في أعقاب ثورة أكتوبر عام ١٩١٧م.

- كما اتهم الرئيس الشيوعي الأسبق ستالين بسوء القيادة.

- وأدان بصفة عامه كل فترة حكم الماركسية اللينينية والستالينية وحمل الحزب الشيوعي جميع سقطات تلك الحقبة.

وخرج يلتسين علي المجتمع العالمي بأنه رجل الديمقراطية ونصير الحرية وحقوق الإنسان التي كانت منتهكه في الإتحاد السوفيتي وصفق العرب له وعمل له دعاية في الإعلام العالمي، ولكن فجأة انزعج العالم من الزعيم الجديد عندما حاصر البرلمان الروسي بالمدفعية لأنه يعارضه في سياسته الموالية للغرب وتهور الزعيم الديمقراطي وقصف البرلمان المعارض له بالمدفعية وسقط في هذه العملية قتلي من نواب الشعب وهي أول عملية من نوعها في أوربا، ووضع باقي النواب في السجون، ومن العجب أن أوربا الديمقراطية صفقت له أيضا على هذا العمل الهمجي، وكان رئيس البرلمان هو حسب اللاتوف (حسب الله توف) وهو شيشاني تم وضعه في السجن، وعندما أعلنت جمهورية الشيشان استقلالها سنة ١٩٩١م تربص يلتسين بشعبها المسلم وأخرج حسب اللاتوف من السجن وأعطاه معارضة مصطنعة من الروس لمهاجمة بلاده لكن جوهر دوداييف قضي عليها وكشف تآمر حسب اللاتوف علي بلده كما ذكرنا من قبل.

وما أن فرغ يلتسين من مشاكله مع المعارضة الروسية في موسكو حتي بدأ يتفرغ للشيشان فاصطنع أولا بعض الروس التي أطلق عليهم اسم (المعارضة الشيشانية) وأمدهم بالسلاح وبدأو حملة علي الشيشان، لكن حملتهم باءت بالفشل وهزمهم الشعب الشيشاني وقتل الكثير منهم ومن بقي منهم فضحهم جوهر دوداييف رئيس جمهورية الشيشان في الأعلام والتليفزيون واعترفوا بأنهم

جنود من روسيا جندهم يلتسين والجيش الروسي لهذا الغرض واعترفوا بجريمتهم.

وأمر يلتسين بغزو الشيشان العلني وإستيقظ العالم علي سفاح لايقل دموية عن (إيفان الرهيب) في العصر القيصري ولينين وستالين في العصر الشيوعي ولم يختلف الظلم الروسي في عهد يلتسين الديمقراطي عن غيره في العهود القيصرية والشيوعية.

وفي أوربا طالبت منظمة تابعة للمجلس الأوربي رفض طلب روسيا الانضمام اليها بسبب أنتهاكات حقوق الإنسان في الشيشان واعتبر المستشار الألماني هيلموت كول ما يحدث في الشيشان ضربا من الجنون وقال الرئيس الفرنسي فرانسوا ميتران في ١٩٩٥/١/٧م إنه لا يجوز للروسي القيام بكل شئ بل أي شئ في الشيشان مشيرا إلي أن تدخل روسيا يخل بوضعها كثيرا، أما بريطانيا فقد جددت دعوتها الي إنهاء العنف في الشيشان والسعي لحل تفاوضي يعطي شكلا من الاستقلال لهذه الجمهورية داخل روسيا.

أما الولايات المتحدة فقد أيدت الغزو بشكل مباشر باعتبار أن ما حدث أمرا داخليا، ثم بدأ موقفها يتغير عندما فشلت روسيا في إنهاء القتال وبسبب ارتفاع حجم الضحايا، وأعلن وارن كريستوفر وزير الخارجية الأمريكي في ١٩٩٥/١/٧م « أن المساعدات الأمريكية لروسيا قد تخفض، ثم شكك في سيطرة يلتسين علي الوضع في موسكو» وكان معني ذلك أن في موسكو مراكز قوة تهيمن علي الأوضاع وتدفع يلتسين الي المغامرات العسكرية.

وبذلك أحدث صمود الشيشان أمام الغزو الروسي تأثيرات سياسية سلبية في علاقاتها الخارجية، وانكشف زيف يلتسين الديمقراطي كما أحدث تأثيرات اقتصادية خطيرة، فقد قدر (أوتولاكسي) أحد المسئولين الإقتصاديين المقربين للرئيس يلتسين أن تكلفة الأسابيع الثلاثة الأولي من الحرب في الشيشان كلفت روسيا ٣ مليارات دولار، وتكلفة اعادة تعمير الشيشان فقط ستبلغ مليار دولار[١] على الأقل.

وفي يوم الثلاثاء الموافق ١٩٩٥/١/١٧م إجتمع وزير الخارجية الأمريكي كريستوفر مع وزير الخارجية الروسي كوزوريف في جنيف بشأن التباحث في مسألة العلاقات بينهما وعلي رأس الموضوعات موضوع الحرب في الشيشان.

(١) مجلة (العالم) عدد فبراير ١٩٩٥م مرجع سبق ذكره.

وكان النفاق السياسي الأمريكي قد خفت وحل مكانه بعض إعلانات الانتقاد لروسيا حينما ضربت عاصمة الشيشان جروزني بالطائرات والمدافع وضرب المدنيين الأبرياء وسقوط كثير من الضحايا المدنيين مما أثار موجة إنتقاد عالمية اضطرت الولايات المتحدة إلي نقد الإجراءات الروسية علي الرغم من تأكيدها بأن الشيشان مشكلة داخلية وهي تؤكد علي أنها تابعة لروسيا الاتحادية.

وكان أول شئ يريد أن يطمئن إليه وزير خارجية أمريكا، هل مازال نظام بوريس يلتسين ماشيا وماضيا في طريق الإصلاح الي النظام الحر الديمقراطي الرأسمالي أم أن هناك ردة لسيطرة الشيوعيين علي الأوضاع في روسيا وهم الذين دفعوا يلتسين الي الحرب في الشيشان بعد سكوت علي اعلان استقلالهم لمدة تجاوزت أربع سنوات ١٩٩١ - ١٩٩٥م

وكان رد وزير الخارجية الروسي أن روسيا مازالت ماشية في مجال الاصلاح، وأبلغ الأمريكي نظيره الروسي قلق بلاده بسبب كثرة الضحايا من المدنيين وطالبه بالاسراع في حل المشكلة عن طريق التفاوض.

الجهاد الإسلامي:

لعل اخطر نتيجة من نتائج حرب الشيشان هو تحرك عملية الجهاد الإسلامي مرة أخري على مستوى العالم فقد رصد المراقبون عملية تطوع كبيرة في العالم الاسلامى للاشتراك في الدفاع عن الشعب الشيشاني من شتي الدول الإسلامية وخاصة من دول وسط آسيا ومسلمي القوقاز وحوض نهر الفلجا، الأمر الذى سيجعل عملية الجهاد ستستمر إذا انسحب جوهر دوداييف بقواته الي الجبال، فقد ذكرت عدة صحف[١] أن قواته تدعمها عدة آلاف من المجاهدين من مختلف الدول الإسلامية وهذا الأمر يخشي الشرق والغرب منه.

الأمر الذي جعل كثيراً من المحللين والمراقبين يقولون أن عملية العودة الى أفغانستان أصبحت واضحة فى سلوك يلتسين ولم تأخذ روسيا درسا مما حدث لأن أفغانستان هي التى شاركت في تفكيك الاتحاد السوفيتي وأن حرب الشيشان ستشارك في تفكيك روسيا وخاصة بعد اشتعال الموقف في بلاد القوقاز الشمالية التابعة لروسيا فقد ذكر شهود عيان أن صور الشيخ شامل بطل المقاومة

(١) كان من بين هذه الصحف والمجلات صحيفة (المسلمون) و(مجلة العالم) ومجلة (الوسط) التى تصدر فى لندن.

في القوقاز في القرن الماضي أصبحت معلقة في كل مكان في شتي بلاد القوقاز.

والذى جعل الرئيس الشيشانى جوهر دوداييف ينجح فى الجهاد والصمود ويلفت نظر العالم اليه بشدة ويستحق احترام العالم أنه بدأ منذ تفجر الصراع في تنفيذ مخطط من ثلاث نقاط رئيسية بهدف إطالة عملية الصمود:

الأولى : تكمن في تنسيق كامل مع قيادات الشعب الدينية والاجتماعية.

الثانية: استثمار الوضع الميداني المرتبك للجنود الغزاة.

الثالثة: التحرك فى اتجاه الرأى العام في أوربا والمجتمع الدولي بشكل عام.

ومنذ اللحظة الأولى عمد الى الإجتماع مع كبار العلماء ورؤساء القبائل ومن ثم أبقي رابطة الوصل مع مجلس الأعيان مستمرة لمتابعة تطورات القتال عن قرب للاشتراك الشعبى الشامل في المقاومة، والمعروف أن هذا المجلس متميز تاريخيا باستقلاله عن رغبات القادة السياسيين خلال حقبة الحكم الشيوعى ولم تستطع كل المحاولات السابقة كسر استقلاله التام أو التأثير عليه، وقد نجح الرئيس دوداييف في جعل هذا المجلس يقف دون تحفظ إلى جانبه بعد أن تحققت القناعة التامة أن دوداييف ينحى سبيلا غير استقلالى ملتحما مع طبقات الشعب التى عانت من استمرار هيمنة الروس على البلاد.

ولقد عمل دوداييف منذ بدء القتال على اشتراك ولديه الشابين فى خطوط القتال الأمامية وقد أدت هذه التضحية العالية الى أن مجلس الأعيان اعتبر ولديه ابنين لكل شعب، وهذه هى القدوة الحسنة التى أشعلت نار المقاومة والجهاد في سبيل الله وخاصة بعد اصابة إبنه الأكبر خلال عمليات الدفاع عن العاصمة، ومن هنا شاركت جموع الشعب المختلفة عن قناعة وعندما أعلن رئيس مجلس الأعيان (السيد أحمد عزيزوف) عن اصابة ابن جوهر دوداييف كانت له ردود فعل شعبية قوية أدت الى شدة التلاحم مع البطل الذى لم يبخل بأبنائه عن القتال وعرف الشعب اخلاصه، ووصف أحد مراسلي وكالات الأنباء رد فعل الشارع الشيشاني على جرح ابن الرئيس على أنه (القشة التى قصمت ظهر البعير) إذ طغى احساس عام بأن ابن الرئيس هو ابن وأخ لكل مواطنى الشيشان الأمر الذى عزز القناعة بضرورة الانتقام والصمود، ومن ثم الاستعداد

للتحدي الذى قد يطول[1].

ونجحت القوات الشيشانية فى بث الرعب في نفوس الغزاة الأمر الذى أدى الى انسحاب كثير من الضباط والجنود من القتال وتقدموا للتعاون مع الشيشان واستولى الشيشان على كميات كبيرة من السلاح الروسى المتطور ودخل هذا السلاح في المعركة وأدى إلى تقوية الشيشان وتعزيز معنويات المقاومة الشعبية.

هذا الى جانب الترتيب منذ البداية لحرب عصابات طويلة الأجل لا تواجه العدو بقوات مجتمعة وإنما تفاجئه عند كل منعطف طريق وعند كل شارع وحارة ومن بيت الى بيت مستخدمين اسلوب الكر والفر الناجح في مثل ظروفهم، ومن ثم تتساقط الدبابات والعربات المدرعة وتحترق بسبب تقدمها العشوائي ومفاجئة المجاهدين لها دون توقع.

وظهرت إبان القتال عبقرية دواديف وخبرته بالروس أثناء خدمته في الجيش الروسى جنرالا في القوات الجوية للإتحاد السوفيتى، فهو يدرك أساليب المناورة الناجحة لإدامة حرب عصابات منهكة ومرهقة ومدمرة للغزاة.

رسائل الابنية :

زائر جروزني يمكنه أن يلاحظ حوار الجدران مع الغزاة ومع أنفسهم، واستخدمت الجدران أيضا لكتابة آيات قرآنية ورواية أحداث وعجائب وكتابة الأدعية، ويمكن للزائر أن يقرأ كلمات نادرة اتفق عليها الشيشان لصعوبة الاتصال من جهة والتصنت العالي المستوى للأجهزة الروسية التى يمكنها أن تلتقط الرسائل المتبادلة بين قوات المقاومة الشيشانية من جهة أخري، فمثلا تم الاتفاق المسبق بكلمات تؤدى الى المعاني التالية: جريح، قناص، عتاد، نحتاج إلي مساعدة، تقدموا . . . الخ ويمكن أن تلتقط هذه الكلمات بعد أن ترسم بأحرف كبيرة علي الجدران بواسطة المناظير المكبرة ويتم التفاهم بين المجموعات المتقاتلة، الفكرة طريفة وجديدة وأول من أكتشفها مراسل عربى لجريدة المسلمون الدولية وهو جمال حسين، والشيشان أول من إستخدمها.

وشهد هذا المراسل القصف العشوائى لجروزني الأمر الذى أحدث كثيرا

---

(١) حسن بلال، من مقال له فى مجلة العالم عدد فبراير ١٩٩٥م بعنوان (حرب الشيشان والروس وعقلية العودة إلي أفغانستان، العدوان الذي سيطيح بيلتسين.

من الإصابات والضحايا بين المدنيين العزل، والدليل علي هذا القصف العشوائى قصفهم لمقبرة مهجورة !! وإستخدمت القوات الروسية البرية الأسلوب التقليدي في عملية تطهير المباني بكثافة نارية وقنابل يدوية ومدفعية دون الأخذ في الاعتبار حماية أرواح المدنيين[1] وهذا الضرب العشوائى للمدنيين يدل على الفشل واليأس في محاولة السيطرة على هذا البلد الحر.

أما عن موقف الرئيس (جوهر دوداييف) فإنه ينتقل باستمرار بين المناطق القوقازية ويقوم بدور المحرض والداعى لنهضة هذه الشعوب، ورؤساء القبائل القوقازية أيدوه ووعدوه بدعم الشعب الشيشاني، وحركة دوداييف مستمرة وسريعة وهو علي اتصال دائم بقواده وكل الأوامر تصدر منه.

ولا شك أن هذه الحرب المجنونة التى سنها قادة الكرملين لن تغير من الواقع شيئا وهو أن جمهورية الشيشان ستأخذ استقلالها فى كافة الأحوال بل أن محاولة إبادة الشعب الشيشاني ستقرب هذا اليوم، وخاصةً هبة الشعب القوقازى حين وجه الروس طائراتهم ودباباتهم ضد الشيشان قاموا جميعا لمواجهة الخطر الروسى لأن من تقاليد أبناء الجبال حين تحل المصيبة بوطنهم يتركون كل شئ عوائلهم وممتلكاتهم ويحملون السلاح للدفاع عن كرامتهم وكرامة جيرانهم[2].

العاصمة الشيشانية بعد سيطرة الروس عليها:

يذكر شهود العيان الذين زاروا عاصمة الشيشان بعد أن استولى الروس عليها أنها أصبحت مدينة الأشباح وتحولت الى اطلال بشكل ليس له مثيل فى العالم وكأن الروس أرادوا أن يزيلوها من الوجود تماما وهذه الأفعال ليست أفعال دولة حريصة علي جزء منها كما تدعى أنما فعل أعداء ليس لديهم ذرة من حرص على بقاء هذا الشعب وحضارته.

وسأترك فيما يلى أحد شهود العيان الأمناء كى يعطينا صورة حية عن هذه المأساة وهو الكاتب الصحفي المصرى الأستاذ (فهمى هويدى) فيقول:

حين زرت العاصمة الشيشانية جروزني، وجدت فيها بعضا من مشاهد مأساة كربلاء، فقد دكت الأرض فيها دكا، بالضبط كما ورد فى الوصف

---

(١) المسلمون عدد الجمعة ١٩٩٥/١/٢٧م.
(٢) المرجع السابق.

القرآني لتجليات يوم الهول الأعظم، وتعرض أهلها لمذبحة مروعة، تماما كما حدث في كربلاء مع الحسين بن علي وأهله وصحبه، نعم ليس ثمة وجه شبه بين الإمام الحسين والجنرال دوداييف، لكن الرئيس يلتسين في هذه المذبحة تقمص بامتياز شخصية الخليفة الأموى يزيد بن معاوية!

يذهل المرء للصورة التى يراها فى قلب المدينة، حتى لا يكاد يصدق أن ما يشهده هو اثار معركة عادية، فثمة أحياء تحولت الى قطعة من الجبن السويسري التى يفصل فيها الثقب عن الآخر ثقب ثالث، وثمة شوارع ليس فيها جدار قائم بطوله، وثمة مربعات سكنية مسحت البنايات فيها مسحا، بحيث لم تبق فيها طوبة فوق طوبة، ولم يعد يسكنها سوى الكلاب الضالة والفئران.

بعد أن تستوعب الموقف وتتأكد من أن ما تراه حقيقة وليس حلما أو كابوسا، تدرك أن ماجري كان انتقاما وليس حربا، وقصما للظهر وليس كسراً للشوكة، بله استئصال لوجود وليس مجرد اطفاء لحريق، الأمر الذى لا يدع مجالا للشك فى أن الحملة العسكرية الروسية، إذا كانت قد نجحت فى احتلال جروزنى، فإنها نفت بين ما نفت كل أمل فى التعايش بين الروس والشيشان.

ومنذ ثلاثة قرون والشيشان فى حرب ضد الهيمنة الروسية، التى رفضوها فى الماضى ومازالوا يرفضونها حتى الآن، حتى أنهم ظلوا ينتفضون ضد تلك الهيمنة بانتظام كل خمسين عاما. وما يتصوره الناس سكونا أو تعايشا بين الطرفين لايراه الشيشان سوي هدنة بين حربين.

إن النخبة الروسية تعلم جيدا أن الشيشان يرفضون الخضوع لأى أجنبى، ومن ثم فإن مجرد القبول بالتعايش القائم علي القهر والغلبة يعد عارا يطعن الكبرياء الشيشانية في الصميم.

أن يلتسين حين حاول بالحملة العسكرية أن يصفي حسابا مع الشيشان، فإنه كان يكمل مهمة بدأها ستالين عام ١٩٤٤م، حين أمر بتهجير الشعب الشيشاني كله الى سيبريا لشكه فى ولائهم له وفى احتمال تعاونهم مع الالمان ضده، وهى الجريمة التى اسفرت عن إبادة نصف الشيشان فى الطريق وفى المنفى، وقد قدر للنصف الباقي أن يعودا الى بلادهم، حين تقرر رد اعتبار الشيشان بعد حوالي عشرين عاما (سنة ٦٢)، فانتقلوا منذ ذلك الحين من حال النفى الى حال الأسر. إذ هم فى ظل الهيمنة الروسية لا يعتبرون أنفسهم

مواطنين في دولة لهم، لأن قناعتهم الحقيقية هى انهم اسرى لدى دولة أخرى طامعة فيهم.

«حتى هذه القناعة تغيرت بعد الحملة العسكرية الروسية» ان القيادة الروسية حين فعلت بالشعب الشيشانى ما فعلته هذه المرة، لم تحاول ايهامنا بأنها تتعامل مع مواطنين فى الاتحاد الروسي، وإنما تصرفت مع شعبنا بمنطلق الدولة المعادية والقاهرة التي تريد أن تسحق الجميع وتخضعهم بقوة السلاح.

ويحكى فهمى هريدى فيقول: بسيارة وصلنا الى جروزنى، التى أغلق مطارها منذ ستة أشهر وصار فحصنا للأغراض العسكرية فقد ركبنا الطائرة من موسكو الى مدينة (نزاران) عاصمة جمهورية انجوشيا المسلمة المجاورة لشيشينيا (كانتا جمهورية واحدة حتى سنة ٩١). من نزاران اخذنا السيارة التى امضت نصف نهار تزرع طرقا بائسة غير ممهدة لكى تتجنب القصِف، حتى اوصلتنا الى مرادنا.

لا تغرنك كلمات مثل (جمهورية) و (عاصمة) فالأمر أهون بكثير مما تتصور، والجمهورية قد لا تتجاوز احدى المحافظات أو الولايات فى العالم العربى، والعاصمة هى فى حدود (مركز) متواضع فى بلادنا، فتعدادها ٣١٥ الفا، اى أن سكان الجمهوريتين يتعادلون قاطنى شارع شبرا فى القاهرة (سكان حى شبرا ثلاثة ملايين).

أكثر ما استلفت نظرى منذ أن وصلت الى مدينة نزاران أن المجتمع الذى وفدنا اليه شديد الاختلاف عن ذلك الذى تركناه وراء ظهورنا فى موسكو، حتى يدهش المرء اذ يجد أن هذه البلاد فى شمال القوقاز التى الحقت بروسيا القيصرية منذ القرن السابع عشر، لم يغير الإلحاق أو الإندماج شيئا فيها، حتي ظلا عالمين منفصلين تماما ليس بينهما شئ مشترك، بل إن هذه البلاد تظل أكثر تشابها واقرب الى اى محافظة عربية تبعد عنها بالآلاف الأميال، منها الى روسيا التى تعتبرها جزءا منها.

فى أنجوشيا وشيشينيا بوجه اخص تبدو الهوية الاسلامية أظهر ما تكون اذ تلاحظ بسرعة مثلا أن الطرق الصوفية، القادرية والنقشبندية، لها حضورها القوى فى المجتمع، تلاحظ ايضا أن جميع النساء بلا استثناء يرتدين ثياب طويلة ومحتشمة، ويغطين شعورهن بخمار يصل أحيانا الى حد العصابة والشريط الرمزى، المهم أن تضع فوق رأسها شيئا.

ولأنني كنت قادما من موسكو فى زمن الحر الشديد الذى دفع الروسيات الى التخفف فى الثياب الى أبعد مدى يمكن تخيله، فقد بدت الشيشانيات والانجوشيات وكأنهن كائنات غريبة تنتمى إلى كوكب آخر.

قضيت ليلة لا تنسى في نزاران، فالمدينة ليس بها فندق لأنه من العيب أن ينزل الضيف في فندق، بينما بيوت المسلمين مفتوحة لكل عابر وليس فيها مطعم، لأنه من العار في التقاليد أن يصحب الواحد منهم ضيفة الى مطعم لكن الله سلم. اذ بعث لنا بمن أوانا وعشانا، حتى إذا ظهر أول ضوء للشمس انطلقنا بالسيارة الى جروزنى.

طالعنا المشهد الشيشاني عند مخارج نزاران، وجدنا عدة مئات من اللاجئين الشيشان يتكدسون فى عربات قطار مهجور وعلى بعد امتاز منهم ١٦٠ آخرين تم ايواؤهم فى احدى المدارس والمتوسطة، الأغلبية الساحقة من النساء والأطفال ومعهم قلة من الشيوخ والمرضى، حسبوا فى البداية اننا من رجال هيئات الاغاثة ، فاشتكوا من أنهم لم يتلقوا طعاما منذ شهرين، وأنهم يعيشون علي معونات الاهالى، وينفقون من بيع ما يملكون من حلى أو منقولات خفيفة حملوها مههم وهم يهرولون هربا من القصف.

حين علموا أنني صحفي قالت واحدة منهن اسمها آسيا اسادويوفا أن رئيس الجمهورية الروسية أعلن على شاشات التليفزيون أن الجيش الروسى لم يقصف السكان المدنيين «لكنه كان يكذب ويأمر بقتل الجميع بلا تمييز».

تكلمت الأخريات: (توميشا وليدا وتمارا ومريم) ، قلن أن الدم سال فى كل بيت، حيث لم تعد هناك أسرة شيشانية لم يسقط منها قتلي، وأن الأمر اختلف بعد التدخل الروسى المسلح، حيث وجد الشيشان جميعا أنفسهم فى خندق الدفاع، ولم يعد أمام الرجال خيار، فالتحقوا بمعسكر الرئيس دوداييف وخرجوا معه الى الجبال لمواصلة قتال الروس.

تطوعت (آسيا) التى نصبها اللاجئون فى المدرسة متحدثة باسمهم، وهى فى الأصل استاذة جامعية متخصصة فى الفيزياء - وعرفتنى ببعض النماذج والحالات ، وقالت في البداية أن الجميع دمرت بيوتهم وأصبحوا بلا مأوى ومنهم من جاء من قرى ابيدت عن آخرها، أشارت الى توميشا وأن قريتها (ارجيون) مسحها الروس من على الخريطة، وأن قريتين مجاورتين لها هما

(فيدنيو) و (سيرجى) واجهتا نفس المصير، فقد كان يكفى أن تنطلق رصاصة ضد الروس من القرية أو المجمع السكنى، حتى تنهمر الصواريخ الروسية وتسوي القرية أو المجمع بالأرض.

انتقلت الى الأخريات، قالت (ليدا) إنها فقدت تسعة أفراد من أسرتها، (وتمارا) دخل الجنود الروس الى منزلها آخر الليل وهم سكاري وقتلوا زوجها وثلاثة من أبنائها كانوا نياما. (ومريم) انتزع منها رضيعة وألقاها الجنود تحت جنزير دبابة، ومنذ ذلك الحين لم تتوقف عن البكاء وتنتابها نوبة صراخ أثناء النوم، تصيح أثناءها مطالبة الجميع باخراج طفلها فى تحت الدبابة!

رافقتنا سيارة تابعة لمكتب رئيس الوزراء (سلام بيك حاجييف) الذى اختاره معارضوا دوداييف وباركت السلطة الروسية تعيينه، وهو الذى كان وزيرا سابقا للنفط فى أواخر المرحلة السوفيتية. مكننا ذلك من التجول فى انحاء (المدينة) دون أن يعترضنا أحد.

الوصف الذى قدمت قبل قليل يجمل الصورة، وهو ينطبق على قلب (المدينة) بوجه أخص، حيث كانت المواجهات الضاربة بين المقاتلين الشيشان والقوات الروسية التي أنقضت علي المدينة وسعت الى افتراسها منذ منتصف يناير الماضى، حتى الآن، بعد مضى ستة أشهر، لا تزال المدينة بلا ماء ولا كهرباء ولا غاز.

قال مرافقى معلقا على ذلك، اذا كانت المدينة مدمرة ومهجورة الى ذلك الحد، فلمن اذن يوصلون الماء والكهرباء والغاز؟

كان حى (استارى بروسلا) أول ما مررنا به، بعد ما قيل لنا أنه حى المواجهة بين المقاتلين والغزاة. أشار مرافقى الى تل من الأنقاض وقال: هذا مصنع المطرقة الحمراء الذى كان ينتج الدبابات، وقيد خطوات منه كانت بناية أحدثت فيها الصواريخ فجوات كبيرة، وكانت هذه دار الصحافة والاعلام والنشر الى جوارها بناية أخري سويت بالأرض، وثانية بقى منها جدار واحد، وثالثة صارت نموذجا لا ترى فيه إلا قطعة الجبن السويسرى الحافلة بالثقوب . . . وهكذا.

فى ناحية بقايا حريق كسى الجدران بالسواد، وفى ناحية ثانية صف من السيارات المدمرة. وعن بعد انبوب غاز مشتعل، وبقايا أثاث منثور وسط الشارع.

ولا أحد هنا أو هناك، وإنما صمت القبور مخيم على كل المكان، لم يمزقه سوى نباح كلب جائع على سيارتنا التى كانت تتحرك وسط الأنقاض.

المشهد ذاته وجدناه فى شارع النصر، وشارع أكتوبر، وشارع نويابواتشيذرا، فى شارع الثورة كانت الصورة أفظع، فهناك ينهض مبني الرئاسة ذو الطوابق العشرة، الذى بنى كله بالخراسانة المسلحة، وكان مكتب الرئيس دوداييف فى الطابق التاسع منه، ولك أن تتصور ما جرى للمبنى الذى لا يمكن وصف كم القذايف والصواريخ التى صوبت نحوه، من طابقة تحت الأرض الذى قيل أن دوداييف احتمى به بعض الوقت، الى الطابق العاشر الذى يعلو مكتبه. نعم ما زالت الأعمدة الخراسانية كما هى، لكن المبنى كله انتهى، وتحول الى مجرد هيكل خراسانى شاهق ملىء بالحطام، ومجلل ببصمات المرارة والانتقام.

ما أصاب قصر الرئاسة تكرر مع المبانى الحكومية الأخرى، رئاسة الحكومة والوزارات المختلفة والبريد المركزى ومرفق المياه وفندق القوقاز وفندق شايكا والمسجد الرئيسى والكنيسة، حتى لم يعد هناك مرفق فى المدينة لم يدمر ولم يخرج بعاهة مستديمة.

المدهش أن المجمعات السكنية لم تسلم من الانتقام ، فأنت اذا سرت بحذاء نهر (سونجا) الذى يخترق جروزنى، فستبلغك الرسالة كاملة، وستتأكد من أن الحملة استهدفت بين ما استهدفت الشعب الشيشانى ذاته، وان الذين احتلوا المدينة ارادوا توصيل رسالتهم لكل شعوب القوقاز التى قد تفكر فى أن تحذو حذو الشيشان وتتطلع الى الاستقلال.

لا أعرف كيف أنتشر خبر وجود صحفي عربى فى المدينة، وان كنت أتصور أن الأمر سهل نسبيا، لأن ظهور أي غريب يلفت الأنظار، خصوصا وسط العدد المحدد من سكان الضواحى المتبقي هناك. فقد فوجئت بعد الظهر بمن جاء يهمس في أذني بأن جماعة من بلدة ساماشكى المجاورة يريدون الانفراد بى لمدة ساعة واحدة، حين التقينا وجدتهم ثلاثة من كبار السن ومعهم سيدة هى مديرة مستشفى البلدة.

احد الثلاثة كان يجيد العربية لأنه كان مترجما سابقا فى الجيش السوفيتي. قالوا أن الحاصل في جروزني حدث ضعفه فى ساماشكى، لسبب

بسيط أن المقاتلين الذين خرجوا من العاصمة انتقلوا الى مدينتهم وظلوا يواصلون الهجوم على الروس. فاعتبر قائد الجيش انهم لم يستوعبوا الرسالة جيدا، وقرر أن يلقنهم درسا فى ساماشكي.

ومن ثم فإنه تعامل مع المدينة وأهلها بقسوة أشد، المقاتلون الشيشان لم يتأثروا كثيرا، فقد اعتصموا بالجبال التى يتعذر على الروس الوصول اليها، ولكن القوات الروسية صبت كل غضبها ونقمتها على النساء والشيوخ والأطفال، حصدتهم حصدا بالرصاص فى بيوتهم، ومنهم من احرقت دورهم بعدما احكم إغلاق ابوابها حتي يحترقوا معها، وفجرت بالقنابل اليدوية الملاجئ والمخابئ التى احتموا بها، فحولت تلك المخابئ الى أكوام هائلة من اللحم وبرك من الدم! والذين حاولوا الهرب من المخابئ كانوا يمزقون بالرصاص فى لحظة خروجهم منها.

قال كبيرهم أن العالم كله تحدث عن البوسنة حتي تابع الجميع ما يجري فيها يوما بعد يوم. لكننا فى شيشينيا بعيدون عن الأعين، ولذلك فإننا نستأصل كل يوم بلا رحمة، دون أن يسمع أحد صراخنا وجؤارنا، سوي الله سبحانه وتعالى، وكفكف الرجل دموعه ثم سكت!

انصرفت المجموعة، وبقيت وحدى اتساءل: هل كان الأمر يستحق ذلك الثمن الباهظ الذى دفعه الشيشان؟[١]

الحكومة الشيشانية الموالية لروسيا:

بعد أن قام الروس بتخريب جروزني على النحو السالف بادروا بوضع حكومة عميلة لهم بدلا من حكومة جوهر دواديف التى أعلنت عليهم الحرب، وهذه الحكومة برئاسة المهندس (سالم حجاييف) وأطلق الروس عليها «حكومة الإنبعاث القومي».

ونشرت جريدة الأهرام بتاريخ ١٢/٨/١٩٩٥م خبرا مفاده أن «الحكومة الشيشانية الموالية لموسكو تنضم لدوداييف وتطالب بالاستقلال «وهذا فى الواقع تطور مثير للغاية إن دل على شئ فإنما يدل على صعوبة وجود خائن من بين الشيشان، فقد أعلن (سالم حجاييف) انحياز حكومته الى الرئيس الشيشاني جوهر دواديف فى طلب الاستقلال التام والسيادة الوطنية للشيشان وقال:

---

(١) فهمى هويدى، أهرام الثلاثاء ١٨ يوليو ١٩٩٥.

«إن حكومته لن تشارك فى المحادثات العسكرية أو التوقيع عليها لأنها لم تخض حربا ضد أحد إلا أنها تشارك في المفاوضات السياسية التى تجرى حاليا فى جروزنى وأن مطالب حكومته تتطابق مع مطالب دوداييف».

وقد أثارت هذه الخطوة غضب موسكو ووجه الجنرال الكسندر ناؤموف انتقادات شديدة لحكومة سالم ووصفها بأنها عاجزة ولا تعمل شيئا وأن المدنيين فى الشيشان لا يعرفون الى أى حكومة يتوجهون للحصول على المعونات.

وفى الوقت نفسه أكد ناؤموف أن الوضع قد تدهور فى الشيشان مجددا بعد نزول المقاتلين التابعين لقيادة جوهر دوداييف من الجبال وتوغلهم فى المدن وبدأوا بسط سيطرتهم وإقامة استحكامات لهم فى المدن الشيشانية وأوضح الجنرال الروسى المرابط فى الشيشان أن قوات المقاومة الشيشانية بدأت تتمحور فى مدن (شالى) و (شانوى) و (اتشخوى مارتان) و (أورسو - مرتان). واتهم الجانب الشيشانى بعدم تنفيذ بنود الاتفاق العسكرى.

من ناحية أخرى استأنفت مفاوضات السلام المتعسرة بين الجانبين فى العاصمة جروزنى ووصل رئيس الوفد الروسى ميخائيلوف الى جروزنى وقد ظهرت عليه علامات الاضطراب الشديد الذى أرجعه البعض لخوفه من عدم التزام الشيشان بتنفيذ الاتفاق العسكرى فضلا عن استمرار اطلاق النار الذى أدى الى اصابة ٢٢ جنديا روسيا خلال الليلة قبل الماضية من مجيئة إثر تعرض الجنود الروس لإطلاق النار ١٣ مرة فى تلك الفترة.

ويتردد أن هناك خلافا متزايدا بين الرئيس الشيشانى جوهر والجنرال اصلان مسخادوف رئيس الأركان الشيشانى الذى يطالب باحترام الإتفاق العسكري الموقع فى ٣٠ يوليو الماضى فى حين يصر جوهر على استمرار الحرب ضد الروس حتى تحقيق الإستقلال وترسيخ سلطة الشيشان على أراضى وطنهم.

وذكرت شبكة (يورونيوز) الأوربية صباح ١٩٩٥/٨/١١م أن هناك دلائل متزايدة على استخدام الروس للأسلحة الكيماوية فى حرب الشيشام وأشارت الشبكة الى وجود أكثر من ٢٠٠ شخص يعالجون فى المستشفيات من آثار الأسلحة الكيماوية التى ظهرت آثارها أيضا على ثلث عدد سكان قرية (أوتى) الشيشانية البالغ عددهم ١٥ ألف نسمة[1].

---

(١) جريدة الأهرام عدد ١٩٩٥/٨/١٢م

الفصل الثالث

المسلمون في حوض الفولجا والقرم

حوض الفولجا، وهو النهر الذى يسميه العرب نهر الإتل، وهو تعبير عن إحدى الدول التى قسم إليها (جنكيز خان) ملكه بين أولاده، وكان من بلادها تلك المنطقة التى تقع فى جنوب شرق روسيا الحالية بين جبال الأورال ومجرى نهر الفولجا.

وكانت تحد تلك المنطقة أو الدولة التى تشير اليها بنهر الطونة والبحر الأسود وبحر قزوين جنوبا، وبلاد ما وراء النهر وما وراء تركستان شرقا، والمنطقة المتجمدة شمالا، وروسيا الأوربية غربا[1].

وسميت هذه الدولة التترية فى التاريخ ولا سيما عند كتاب العرب فى مصر (بدولة القبائل الذهبية) أو (دولة القبيلة الذهبية) أو (دولة القفجق) أو (دولة بركه خان) أو (مملكة أوزبك) وقد ينسبونها الى عاصمتها فيقولون (مملكة السراى) أو (دولة تتار الشمال) نسبة الى موقعها الشمالى وتفريقا بينها وبين دولة تتار الشرق.

والقفجاق أو القبجاقى قبائل تجمعها بالتتر وحدة الجنس وقد خالطوا التتر حين جاءوهم وامتزجوا بهم وصاروا جنسا واحدا واشتركوا فى الملك حتى قيل لدولة التتر الشمالية دولة القفجاق[2].

العلاقات بين النيل والفولجا:

وقد كانت هناك قرابة جنسية بين سلاطين المماليك البحرية فى مصر وبين تتار الفولجا، لدرجة أن أحد سلاطين المماليك البحرية قال: «نحن والتتر من جنس واحد لا يتخلى بعضه عن بعض» ومن هذا الجنس كانت كثرة تمثل جيش مصر، وتحكم فيها، وأقام بعضهم أسرا حاكمة تتوارث الحكم مثل الظاهر بيبرس الذى حكم هو وإثنين من ابنائه، وقوصون الأمير الذى كان يركب فى خدمته ثلث عسكر مصر كلاهما قفجاقى[3].

---

(١) أمين الخولي، «صلات بين النيل والفولجا» نشر دار المعرفة ، القاهرة ١٩٦٤م ص ١٤.
(٢) المرجع السابق، ص ١٥.
(٣) ابن فضل الله العمري، التعريف بالمصطلح الشريف، ص ٤٣. المقريزي، السلوك في معرفة دول الملوك، جـ ١ ص ٦٣٧.

ومن أسباب كثرتهم أن من أخذ السلطة منهم يستقدم أهله وأقاربه فيؤمرون ، فيذكر ابن حجر في كتابه «الدرر الكامنة» أن المملوك (ظهربغا المغلى) أحد الأمراء بالديار المصرية حضر الى القاهرة سننة ٧٢٦ هـ فقدمه السلطان الناصر محمد وكان يقرأ عليه كتب بو سعيد التى ترد بالمغلى (أى اللغة المغولية) ويكتب الأجوبة (أي يكتب ردود هذه الرسائل) وكان يفد عليه من أقاربه على مدى الأيام من عشرة الى مائة فيبرهم ويصلهم فمنهم من يقيم بالقاهرة ومنهم من يرجع[١] .

ولما سمع والد يلبغا بمكانة ولده عبد الناصر محمد بن قلاوون قدم إلى مصر ومعه إبناه (استدمر، وقراكز) فأمره السلطان[٢] وقدم أب الأمير «طاز» ومعه أخوه جركس من بلاد الترك فتلقاه وأكرمه، وأدخله في دين الإسلام وختنه[٣] .

والأستاذ أمين الخولى يحصى منهم كثيرا فى بحثه بعنوان: «صلات بين النيل والفولجا» فيذكر أنه وصل منهم مئات الجنود الذين كانوا قد أرسلوا من الشمال لمعاونة هولاكو حين اختلف عليه ابن عمه (بركه) فكتب اليهم أن يعوذوا أو يتحولوا الى مصر فوفدت منهم على مصر دفعات، نزل منهم من نزل فى جملة البحرية وقد أكرمهم السلطان، وعمل لهم دعوة عظيمة، وحمل إليهم الخلع والخيول والأموال، وأمر كبراءهم ، وصار كل منهم من سعة الحال كالأمير، فى خدمته الأجناد والغلمان، أفرد لهم عدة جهات، وكثرت نعمهم وتظاهروا بدين الإسلام، فلما بلغ التتار ما فعله السلطان مع هؤلاء وفد عليه منهم جماعة وهو يقابلهم بمزيد من الاحسان، فتكاثروا بديار مصر[٤]

ولكثرتهم تنقل الأخبار عنهم أنهم تآمروا ليهجموا على السلطان ويغيروا الدولة، ومعاصروا هؤلاء المماليك كانوا ينتبهون إلى أنهم تتار، فيقول شهاب الدين أبو شامة الشاعر:

غلب التتار على البلاد فجاءهم	من مصر تركى يجود بنفسه
بالشام أهلكهم وبدد شملهم	ولكل شئ آفة من جنسه[٥]

(١) الدرر الكامنة، جـ ٢ ص ٢٣٤ وانظر أمين الخولي، مرجع سبق ذكره ص ١٩.
(٢) المرجع السابق جـ ٢ ص ٢١٣.
(٣) السلوك ٨٨٧/٢ وأمين الخولي المرجع السابق ص ١٩.
(٤) خطط المقريزي، ١٩١/٣ وأمين الخولي ص ١٩ - ٢٠
(٥) النجوم الزاهرة ٨٢/٧٠.

البعثات الدبلوماسية :

وبناء على هذه العلاقات بين النيل والفولجا تبودلت البعثات الدبلوماسية بين القاهرة وسراى، فبلغ عددها نحو خمسين بعثة فى نحو قرنين من الزمان أو زيد قليلا، منها نحو أربعين بعثة فى نحو مائة سنة من حكم المماليك البحرية، كان منها ثمانى بعثات على عهد الظاهر بيبرس وحده[1] وقد استمرت هذه المراسلات منذ عهد الملك الظاهر بيبرس وطول عهد المماليك البحرى وفترة من أيام المماليك البرية قرب منتصف القرن التاسع الهجرى، الخامس عشر الميلادى.

ومن هذه البعثات نحو ست وعشرين فى عهد الناصر لأنه تسلطن ثلاث فترات، فكان أطول السلاطين البحرية عهدا.

وكان هدف هذه البعثات تكوين حلف عسكرى بين النيل والفولجا يكون كماشة أحد فكيها فى القاهرة ومجاله الحربى الشام وما وراءها والثانى: من فكيها فى ميدان تلاقى تتر الشمال بأبناء عمهم التتريين (هولاكو) وذريته يطاردونهم فيما فتحوه من بلاد الإسلام وغيرها ويكون ما يسترد منها لمصر أو قسمة بين الحليفين[2].

وقد حاول هذا الحلف أن يقوى علاقاته السياسية والعسكرية بالمصاهرة بين التتار والمماليك، فيذكر البعض أن أولى هذه المصاهرات كانت بين (بركة) و(بيبرس) والزوج هو الظاهر بيبرس والعروس بنت بركة خان الفولجا، وإن كان بعض الكتاب المحققين يذكر أن العروس كانت بنت الأمير حسام الدين بركة خان الخوارزمى كما فى النجوم الزاهرة وله زوجات ثلاث من التتار وهن

١- بنت الأمير سيف الدين كراى التتارى.

٢- بنت الأمير سيف الدين نوكاى التتارى.

٣- وبنت الأمير سيف نوغاى التتارى[3] والمصاهرة المشهور هى ما كان بين الناصر محمد بن قلاوون واوزبك والعروس بنت أخى أوزبك ويقال أخته سنة ٧٢٠ هـ.

---

(١) أمين الخولي، صلات بين النيل والفولجا، ص ٢٧.
(٢) نفس المرجع ص ٢٨.
(٣) أبو المحاسن، النجوم الزاهرة، جـ ٧ ص ١٧٩.

وقد حققت هذه العلاقات التحالف القوى الذى أفاد الدولتين فى مجال مناوأة دولة التتار الشرقية على أيام هولاكو وتيمورلنك وغيرهما.

ووصل تقدير مصر لصداقة (السلطان بركة) أن دعا له الخليفة العباسى على المنبر بعد الدعاء لسلطان المماليك، وأصدر السلطان أمره للخطباء بأن يدعوا على المنابر بمكة المدينة والقدس والقاهرة لسيد الفولجا بعد الملك بيبرس[(١)].

وكانوا يرسلون اليه الهدايا العظيمة، ويكتبون اليه بما تكرر فى المناسبات المختلفة عند المراسلات يذكرونه بقواعد الحلف العسكرى ومبرراته الدينية التى توجب جهاد الكفار ولو كانوا أهله ، فإن النبى عليه الصلاة والسلام قاتل قبائل قريشا وهم عشيرته الأقربون ويذكرون له أن هولاكو لأجل زوجته النصرانية أقام دين الصليب وما الى هذا من الإغراء (بهولاكو) ، وإظهار الميل والمودة الى بركة خان.

وفى رسائل بركة الى سلطان مصر كان يحرص على ذكر من أسلم من بيوت التتار وتفصيلهم بقبائلهم وعشائرهم وصغيرهم وكبيرهم وقيامهم بالفرائض والسنن والزكاة والغزاة والجهاد فى سبيل الله، وإعلان أنهم يحاربون ابناء عمهم (ورثة هولاكو) ، الذين هم من لحمهم ودمهم لإعلاء كلمة الله، وتعصبا للاسلام لأنهم بغاة والباغى كافر بالله ورسوله[(٢)]

ولا شك أن لوجود الخلافة في مصر وحكم الحرمين الشريفين وما يتصل بذلك من زعامة مصر للعالم الإسلامى ومركزها السياسى القوى كان له أكبر الأثر فى ترادف الزيارات والبعثات عليها من جانب كل الدول حتى أن ملك القفجاق يرسل فى سنة ٦٨٢ هـ الى السلطان قلاوون، أنه أسلم ويريد أن ينعت نعتا من نعوت أهل الإسلام ويجهز له علم من أعلام الخليفة وعلم سلطانى يقاتل بهما أعداء الإسلام، فتجهز مصر رسله الى الحجاز ثم يعودون فيسيرون الى بلادهم بما يريدون[(٣)].

وكانت هناك صلات ثقافية بين النيل والفولجا، فقد عمل سلاطينهم على تزيين بلاطهم بعلماء يعدون أعلاما فى تاريخ المعارف الإسلامية وفى ذلك يقول ابن عربشاة[(٤)].

---

(١) المقريزي، السلوك، جـ ١ ص ٤٩٨. (٢) أمين الخولي، ص ٤٣ - ٤٤.
(٣) المرجع السابق ص ٤٥.
(٤) في كتابه «عجائب المقدور في أخبار تيمور» وابن عربشاة عاش في (سراي) مدة وتزوج منها، فله بها معرفة كافية. انظر أمين الخولي، مرجع سبق ذكره ص٦١.

«وكان عنده – أى بركة خان – فى ذلك الزمان، وكان عند أوزبك خان بعده، وجانى بك خان، مولانا قطب الدين العلامة الرازى والشيخ سعد الدين التفتازانى، والشيخ جلال الدين شارح الحاجبية، وغيرهم من الفضلاء، الحنفية والشافعية، ثم من بعدهم مولانا حافظ الدين البزازى، ومولانا أحمد الخجندى، ورحمهم الله تعالى، فصارت (سراى) بواسطة هؤلاء السادات، مجمع العلم ومعدن السعادات، واجتمع فيها من العلماء، والفضلاء، والأدباء، والظرفاء، ومن كل صاحب فضيلة وخصلة نبيلة جميلة، فى مدة قليلة، ما لم يجتمع فى سواها، ولا فى جامع مصر ولا فى قراها» !!

والأستاذ أمين الخولى يرى فى قول ابن عربشاة مبالغة فيعلق عليه بقوله:

«وإن يكن هذا القول مبالغة، فإنه يقوم علي حقيقة، هي: أن سراى قد اعتمدت اعتمادا، غير قليل، على المدن الاسلامية الكبرى فى آسيا. كخوارزم، وسمرقند، وما اليها، وأنها كانت – على مايبدو – تقدر مركز مصر فى هذه الناحية الثقافية ، وتفيد من علاقاتها الودية بها، فى ذلك حتى انها، حين عادت البعثة المصرية منها سنة ٧٢٣ هـ قد حملتها مع هداياها كتابا تطلب فيه الى السلطان موافاتها بكتاب (جامع الأصول فى أحاديث الرسول) وكتاب (شرح السنة) وكتاب (البحر) للروياني فى الفقه وعدة كتب طلبتها فجهزت لها.

وهذا الخبر وحده كاف للدلالة على الصلة الثقافية بين البلدين وانتفاع تلك الصلات بنواحى الصلات الأخرى التى رأيناها، من دينية وسياسية واقتصادية فوق ما كان يشعر به الطوفان من قرابة ووحدة دم . . . وبعد ما كان من مصلحة مشتركة غير متعارضة».[1]

ويذكر أيضا أمين الخولى أنه كانت تجرى الرحلة بين القاهرة وسراى، أو النقلة التامة من إحداهما الى الأخرى بما أنهما وطن علمى مشترك للعلماء فسنجد من هؤلاء الراحلين الى الدولة المصرية وهم ناضجون:

١ – محمود بن قطلوشاه السرائ – (ت) ٧٧٥ هـ، قدم من بلاده وهو كبير فأقام بالشام مدة، فشغل الناس وأفاد وتخرج به جماعة، ثم كان فى القاهرة فدرس بالمدرسة الصرغتمشية وكان عارفا بالفنون الآلية عمدة فى الأصول والمعقول والمنطق.

(١) أمين الخولي، مرجع سبق ذكره، ص ٦٢.

٢- ضياء بن سعد بن محمد القرمى بن قاضى القرم- (ت ٧٧٨ هـ) قدم القاهرة، وولى مشيخة المدرسة البيبرسية، وتدريس الشافعية بالشيوخنية، ومشيخة مدرسة السلطان الأشرف وأمر الأشرف بتسميته (شيخ الشيوخ) وإسقاط هذا الإسم عن آخر غيره كان يسمى به وكان هذا القرمى ماهرا فى العلوم الإسلامية، يستحضر المذهبين الشافعى والحنفى، ويفتى فيهما ويقول: أنا حنفى الأصول، شافعى الفروع كما كان ماهرا فى البلاغة، قرأ عليه السعد التفتازانى، كما كان دائم الاشتغال لا يمل، ويدرس بغير مطالعة.

٣- ركن الدين القرمى أحمد بن محمد - توفى سنة ٧٨٣ هـ - نضج فى البلاد الشمالية، وحكم ثلاثين سنة، ثم قدم القاهرة، بعد ذلك، فناب فى الحكم، وولى إفتاء دار العدل، ودرس بالجامع الأزهر.

ولما ولى التدريس قال: لأذكرن لكم ما لم تسمعوه . . . وله شرح على صحيح البخارى لم يتمه، ومع ذلك عندما اختلف الناس ، فى تفضيل شرح العينى على البخارى، وشرح ابن حجر عليه، وقالوا لابن حجر إن فى شرح العينى زيادات . . . ألخ قال ابن حجر بديهة: هذا شئ نقله عن شرح ركن الدين.

٤- شهاب الدين السرائي، المشهور بمولانازاده العجمى توفى سنة ٧٩١ هـ - ولد بسراى، ودرس بها حتى برع فى العلوم، ثم وفد على الشام فأقام بها مدة ، يدرس ويشارك فى الفنون ، ثم دخل القاهرة، وفوض إليه تدريس الحديث بالظاهرية، في أول ما فتحت ثم درس الحديث، فى الصرغتمشية، وأقرأ بها كتاب (علوم الحديث) لابن الصلاح، بقوة ذكائه، حتى كانوا يعجبون منه. ومن الطريف أن يختتم القول فى صلات العلماء المرتحلين، بعالم جمع الانتساب، الى العاصمتين اللتين تحدث عن صلتهما، وهما القاهرة وسراى، وهو:

٥- محمود بن عبد الله، أبو الثناء السرائى ثم القاهرى - توفى سنة ٨٠١ هـ وكان يجيد اللغات الثلاث، العربية والفارسية، والتركية[1].

كما رحل العينى المعروف وهو محمود ابن أحمد ابن موسى(ت ٨٥٥ هـ) الذى يقول فى مقدمه شرحه المعروف (بعمدة القارى فى شرح صحيح

(١) المرجع السابق، ص ٦٤ - ٦٦.

البخارى) . «ثم إنى لما رحلت الى البلاد الشمالية الندية قبل الثمانمائة من الهجرة الأحمدية، مستصحبا فى أسفارى هذا الكتاب، لنشر فضله عند ذوى الألباب ، ظفرت هناك من بعض مشايخنا، بغرائب النوادر، ،وفوائد كاللآلئ الزواهر» .

حوض الفولجا الآن:

توجد فى حوض الفولجا الآن سبع جمهوريات ذات إستقلال ذاتى وهى ذات أغلبية اسلامية فكثير من أبنائها يدينون بالاسلام وهى:

١- جمهورية بشكيريا.
٢- جمهورية تتارستان
٣- جمهورية الجوفاش.
٤- جمهورية موردوف.
٥- جمهورية أدمورت.
٦- جمهورية مارى.
٧- جمهورية شكالوف (أورنبرج).

وقد انتشر الإسلام فى حوض الفولجا سلميا كما سبق أن ذكرنا فى القرن الثانى الهجرى عن طريق التجار والدعاة النشيطين، وسلك التجار والدعاة طريق الفراء من الجنوب الى الشمال على طول نهر الفولجا وذلك فى القرون من الثانى حتى السادس، وطريق الحرير من الغرب الى الشرق أى من البحر الأسود الى الصين.

ودخل الإسلام على نطاق واسع فى مناطق الفولجا منذ سيطرة المغول على هذه المناطق فى عهد الملك المغولى (بركة خان) بن جوجى بن جنكيز خان زعيم القبائل الذهبية[١] .

ونظرا لبعد هذه الجمهوريات عن البلاد الاسلامية فإن القهر الروسى نال منها الى حد كبير وعلى الأخص فى فترة الحكم الشيوعى، فقد فصلها تماما عن الاتصال بالمسلمين بالقوقاز والمسلمين فى حوض بحر قزوين.

ومن ثم تحاول هذه الجمهوريات داخل روسيا أن تأخذ بعض الحقوق الدستورية فى جو الديمقراطية الجديد بعد إلغاء الاتحاد السوفيتى وعلى الأخص

---

(١) توماس أرنولد، الدعوة الي الاسلام، مرجع سبق ذكره، ص ٢٤٨ - ٢٥٠. وانظر أيضا، المسلمون المنسيون في الإتحاد السوفيتي، مجلة العربي عدد ١٩٨٢/٢/٨م.

فى جمهورية (بشكيريا) و (جمهورية تتارستان) لتمتعها بموارد إقتصادية أكثر من غيرهما فى مجال البترول والصناعات والطاقة.

ونظرا لأن أراضى هذه الجمهوريات محاطة بروسيا من كافة الأنحاء يصدق عليهم قول رئيس يشكيريا (مرتضى عبيد الله رحيموف): «نحن مع روسيا فى قارب واحد» ولهذا أيضا يحاولون بناء علاقاتهم مع روسيا على أساس التعاقد، وهم جادون فى الحصول على السيادة ويحاولون إعادة توزيع ثروات بلادهم لمصلحتهم.

وعلى الرغم من وجود منظمات اسلامية كثيرة تكونت بعد إلغاء الاتحاد السوفيتى تريد الانفصال عن روسيا إلا أن حكوماتها لا تريد أن تذهب بعيدا عن نيل الاستقلال الذاتى، ولا ترغب هذه الحكومات أن تعقد الأمور كما حدث مع الشيشان عندما أعلنت استقلالها فقامت القوات الروسية بتدمير عاصمتها وكثير من المدن بها ومازالت تتربص بها.

ومع ذلك فقد رفضت هذه الجمهوريات الأسلوبَ العسكرى في معالجة ازمة الشيشان ودعت إلي بحث الموضوع فى مجلس الاتحاد الروسى من أجل سحب قوات الجيش الروسي ووقف عمليات قصف المدنيين فى الشيشان،.

وفيما يلى نلقى الضوء على هذه الجمهوريات :

جمهورية بشكيريا:

مساحتها ١٤٣ ألف كيلو متر مربع وتقع فى الأورال تجاور تتارستان عدد سكانها ٤ ملايين منهم مليون بشكيرى والبقية من الروس والتتار والأوكرانيين وغيرهم وكان البشكير فى سنة ١٥٥٧ قبلوا طوعا الجنسية الروسية وشكلت جمهوريتهم فى ١٩١٩م ونالت بلادهم السيادة فى ١٩٩١ م ورئيسها (مرتضى عبيد الله رحيموف) رئيس البرلمان وعاصمتها «أوفا».

وتعد بشكيريا ثالث جمهورية فى روسيا من حيث الغنى وأساس اقتصادها البترول وصناعة الماكينات والطاقة وعلاقاتها متزنة مع موسكو وحاول البشكير أخذ وضع متميز مثل تتارستان وهم جادون فى الحصول على السيادة وفى إعادة توزيع ثروات الجمهورية لمصلحتهم ومن أساس الاستقرار قلة الشعب الذى تحمل الجمهورية اسمه فالبشكير ربع السكان(١).

---

(١) الوسط مرجع سابق.

وأعلنت بشكيريا دستورها بعد سقوط الاتحاد السوفيتي وأثار هذا الاعلان الاحتجاجات في الأوساط المتطرفة في موسكو لكن (مرتضى عبيد الله رحيموف) رئيس الجمهورية شدد على أن أساس سياسة بلده هي: «بيان اعلان سيادة بشكيريا» ونتائج الاستفتاء الشعبي الذي جرى في ٢٥ إبريل عام ١٩٩٣م، وانتقد رحيموف دستور روسيا الاتحادية ووصفه بأنه (مولود مبتسر) ويتعين تعديله ويجب الإنطلاق من الواقع وليس من التمنيات، ويجب على روسيا أن تقبل بالحل الوسط إذا أرادت المحافظة على الاتحاد، وقد وجد الحل الوسط لدى توقيع المعاهدة الاتحادية بين موسكو و (آوفا) وقال رحيموف إن بشكيريا محاطة بالأراضي الروسية من كافة الأنحاء ولهذا نحن مع روسيا في قارب واحد، ويجب علينا أن نتعلم من حكمة السلف الصالح، وكان أجدادنا يبنون علاقاتهم دائما على أساس التعاقد وهذا ماحدث في أيام (إيفان الرهيب) وكذلك في عام ١٩١٩ حين تأسست جمهورية بشكيريا ، لذا فإن سعينا الى التعاقد ليس نزوة هذه الأيام، بل له جذوره التاريخية»[(١)]

إن جوهر اعلان سيادة بشكيريا يقوم على أساس إقامة علاقات جديدة مع روسيا بشكل يرضى مصالح شعبنا، أما الذين يريدون استثارة النزاعات وسفك الدماء فأمرهم الى الله عز وجل فهو الحكم.

ومرتضى رحيموف أول رئيس لجمورية بشكيريا وانتخب لهذا المنصب في عام ١٩٩٣م، وكان يشغل سابقا منصب مدير مصنع تكرير النفط في (أوفا) العاصمة وقد توترت العلاقات بين موسكو وأوفا ولم تخف حدة التوتر إلا بعد التوقيع في روسيا الإتحادية وجمهورية بشكيريا، وتشبه هذه الوثيقة المعاهدة التي وقعتها روسيا من قبل مع جمهورية تتارستان، وتنص على منح بشكيريا استقلالا واسعا في الشئون الاقتصادية والإدارية وإقامة علاقات مع الدول الأخرى دون الرجوع الى موسكو، ووصف رحيموف التوقيع على الاتفاقية بأنه (حدث تاريخي) بعد مقاوضات اسغرقت أربعة أعوام.

موقف بشكيريا من ازمة الشيشان:

رفضت بشكيريا الأسلوب العسكري في معالجة أزمة الشيشان، ودعت الى بحث الموضوع في مجلس رؤساء الاتحاد الروسي من أجل سحب قوات الجيش

(١) انظر تحقيق موسع عن «بشكيريا المحطة القادمة لروسيا» في جريدة المسلمون، كتبه الأستاذ عبد الله حسن عدد ٤ من رمضان سنة ١٤١٥ هـ ٣ من فبراير ١٩٩٥.

الروسى ووقف عمليات قصف الأحياء السكنية فى (جروزنى).

ويذكر (رفيس قادروف) مدير بنك (الشرق) البشكيرى وأحد كبار رجال الأعمال فى بشكيريا : «إن بلادنا صغيرة وخيراتها كثيرة، ويجب وضع هذه الخيرات فى خدمة الناس جميعا دون التفريط فيها، ولهذا لا تنوى بشكيريا الدخول فى مجابهات مع أحد بل تريد العمل من أجل شعبها أولا وآخرا»[١].

الدعوة الإسلامية في بشكيريا:

تعتبر بشكيريا إحدى قلاع الدعوة الاسلامية فى روسيا، وذلك على الرغم من المحاولات الكثيرة لارغام أهلها على التخلى عن دينهم واعتناق المسيحية الأرثوذكسية، ففى عهد الإمبراطورة (كاترين الثانية) اضطرت الى اصدار أمر بالكف عن محاولة تنصير البشكير بالقوة خشية تنامى روح معاداة البشكير للروس وما يجلبه ذلك من مشاكل على الدولة، بل إن البشكير والتتار حاربوا فى صفوف ما سمى (الكتائب البشكيرية) الى جانب القوات الروسية ضد غزو نابليون للبلاد فى عام ١٨١٢م.

ويفتخر أبناء بشكيريا بأنهم دخلوا دين الحق (الاسلام) بدون إكراه، بل عن قناعة وإيمان فى عهد الأميرين (أوزبك) و (جانيبك) من زعماء دولة (القبيلة الذهبية)، وبقيت مدينة (أوفا) عاصمة بشكيريا على مر العصور باعتبارها مركزا دينيا وشيدت فيها المساجد العامرة حتى يومنا هذا، واضطر حتى الشيوعيون الى الاعتراف بوضعها الخاص هذا، ووافقوا على أن يكون مقر الإدارة الدينية لمسلمى روسيا فى هذه المدينة بالذات (أوفا).

ويرجع الفضل فى نشر الاسلام فى صفوف البشكير الى البلغار(التتار) ذلك الشعب الذى كان يقطن على ضفاف الفولجا، وكان فى طليعة الأقوام التى أعلنت إسلامها فى أواسط روسيا، وصار الدعاة البلغار يترددون على مناطق غرب بشكيريا، وبدأ الاسلام ينتشر تدريجيا ليحل محل الوثنية، وتحقق له النصر التام فى أواسط القرن الثامن الهجرى عندما انضم البشكير الى دولة (القبيلة الذهبية) التى أقامها المغول على ضفاف الفولجا، ويعود الفضل الى الأميرين (أوزبك) و (جانيبك) فى ترسيخ الدعوة الاسلامية ونشر الحضارة الاسلامية فى بشكيريا ببناء المساجد فى جنوب الأورال لتعليم اللغة العربية وقراءة القرآن[٢].

(١) المرجع السابق.
(٢) المرجع السابق. وانظر أيضا محمد علي البار، مرجع سبق ذكره، جـ ١ ص ١١١.

الاحتلال الروسي:

خضعت بشكيريا للاحتلال الروسى فى سنة ٩٦٥ هـ (١٥٥٧م) فى عهد (إيفان الرهيب)، وواجه البشكير حرب الإبادة التى واجهها إخوانهم تتار الفولجا، وفرض عليهم التنصير أو القتل أو التشريد، وشكلوا مع تتار الفولجا الشتات التترى المعروف باسم (الدياسبورا) والذى أمتد على طول الأراضى التى احتلتها روسيا القيصرية[١]، وبدأت حملة التنصير لإرغام البشكير على نبذ عقديتهم واتباع دين الدولة الرسمى المسيحية الأرثوذكسية، لكن هذه الحملة باءت بالفشل لأن العقيدة الاسلامية كانت قد ترسخت فى قلوب الناس، وأصبحت فى الوقت نفسه رمزا لتطلعهم الى التخلص من الحكم الروسى.

وقد استطاعت روسيا أن تفرض التنصير على حوالى ١٥ ألف من (الناغايبك) إحدى قبائل البشكير وذلك فى القرن الثامن عشر الميلادى، وقام البشكير بعدة ثورات ضد حكم القياصرة وقد أخمدت جميع الثورات بقوة بالغة، وفى عهد كاترين الثانية التى أعطت المسلمين شيئا من الحرية الدينية نشط البشكير نشاطا عظيما فى بناء المساجد والمدارس الإسلامية، ورغم أن عهد التسامح الدينى لم يدم بعد وفاة كاترين لأن خلفاءها عادوا الى سياسة الكبت والضغط على المسلمين، ولم يسمح ببناء مساجد جديدة إلا أن ما بقى من المساجد التى شيدت بكثرة فى عهد كاترين بلغ عام ١٣١٥ هـ (١٨٩٧م) ١٥٥٥ مسجدا كما كان يوجد فى هذا الوقت ٦٢٢٠ مدرسة إسلامية.[٢]

وعلى الرغم من أن السلطات الروسية أوجبت دفع ضريبة خاصة على من يرتادون المساجد علاوة على الاتاوات التى تدفعها المساجد والهيئات الدينية فإن البشكير ظلوا متمسكين بدينهم، والحقيقة أن البشكير شهدوا شتى صنوف الاضطهاد فى دفاعهم عن دينهم لم يعرفها أى شعب مسلم آخر فى روسيا، لأن روسيا أتبعت فى القوقاز مثلا سياسة المهادنة فى الشئون الدينية، وبقيت المحاكم الشرعية فيها حتى عام ١٩٢٨م[٣].

وفى عام ١٩٠٥م اصدر القيصر الروسى البيان المشهور حول حرية العقيدة الدينية، وبعده ازداد عدد البشكير المسلمين وعاد الى حظيرة الإسلام الأشخاص

---

(١) محمد علي البار، مرجع سبق ذكره، جـ ١ ص ١١١ - ١١٢.
(٢) المرجع السابق ص، ذات المكان.
(٣) عبد الله حسن، مرجع سبق ذكره.

الذين قبلوا مرغمين من قبل في الدخول فى المسيحية الأرثوذكسية.

ثورة زكي طوقان:

عندما قامت الثورة الشيوعية في روسيا قام المسلمون أثناء سنى الثورة الأولى(١٩١٧ - ١٩٢٠م) بعدة محاولات للإستقلال أو حتي للحصول على الحكم الذاتى، واعتمد بعضهم على الشيوعيين والبعض الآخر على الثورة المضادة التى قادها الروس البيض.

ففى ديسمبر من عام ١٩١٧م أعلن زعماء قبائل البشكير الحكم الذاتى فى إقليمهم وشكلوا حكومة قومية فى (أورنبورج) ووقفوا على الحياد فى البداية لكنهم ما لبثوا أن انقسموا فريقين: فريق : مع الشوعيين، وفريق: مع الثورة المضادة التي قادها البيض لكن الشيوعيين سرعان ما سيطروا على مدينة أورنبورج وعلى كل مناطق البشكير، وفى فبراير ١٩١٨ م اعتقلوا قادة الجناح اليمينى ومنهم (زكى طوقان).

وفي ابريل من عام ١٩١٨ م نهضت الثورة المضادة واحتلت كل منطقة المجرى الأوسط لنهر الفولجا وكل منطقة جبال الأورال فانضم اليهم قادة البشكير، وبعد أن كانوا هاربين عادوا فألفوا في يونيو ١٩١٨م ثانى حكومة قومية بشكيرية إمتدت سلطتها الحقيقية على كامل التراب الوطنى بواسطة قوة مسلحة وطنية أنشأتها من متطوعين متبرعين يقودهم القادة البشكير للمجلس الحربى القديم[(١)].

وأعلن البشكير بقيادة (زكى طوقان) فى سبتمبر ١٩١٨م بالتعاون مع قوزاق أورنبورج وقادة الكرموش حكومة روسيا المؤقتة ومركزها مدينة (أوفا) وكانت الوحدات البشكيرية تحارب مع الجيوش البيضاء فى خندق واحد، غير أن التحالف مع الثورة المضادة لم يدم طويلا لأن قادة هذه الثورة كانت معادية للأماني القومية للأقليات وتحارب من أجل روسيا موحدة وغير منقسمة، فقام قادة البيض بحل حكومة (أوفا) وقرروا فى يناير ١٩١٩م تصفية الفرق البشكرية التى كانت تحارب معهم وكان لهذا التصرف نتائجه السريعة فى صالح الثورة الشيوعية، فقام زكى طوقان ورفاقه بحرب عصابات ضدهم.

---

(١) المسلمون المنسيون، مجلة الأسبوع العربي، عدد ١٩٨٢/٣/٨م.

والتقى زكى طوقان سرا مع رسل لينين ووقع معهم معاهدة تمهيدية انشئت بموجبها الحكومة المؤقتة لبشكيريا السوفيتية فى فبراير ١٩١٩ والتحقت قوات البشكير بكامل عدتها بالجيش الآخر، وعين زكى طوقان رئيسا على (لجنة البشكير الثورية) التى كانت تقوم مقام الحكومة البشكيرية.

غير أن هذا التعاون مع الشيوعيين كان قصير الأجل فما لبثت المصادمات أن قامت بين الطرفين، فالبشكير كانوا يودون إنتزاع أكبر قدر من الحريات السياسية والثقافية، أما الشيوعيين فكانوا يعتبرون هذا التحالف مع القوميين مرحلى وهدفه سفيتة البشكير[١] فى تلك الحقبة من الصراع الحربى بين الشيوعية وخصومها.

وهكذا فما كاد يدخل شهر يوليو ١٩٢٠ م حتى فهم زكى طوقان ورفاقه فى لجنة البشكير الثورية أن التعاون مع الشيوعيينَ صفقة خاسرة فهربوا فى اتجاه آسيا الوسطى حيث التحقوا بالثوار هناك.

وبعد انفراط عقد الاتحاد السوفيتى فإن البشكير يتوقون الى الحرية وتوحيد صفوف المسلمين فى روسيا وخاصة بعد احداث الشيشان وثورتهم، وأعلموا دستورا جديدا لهم يكرس سيطرتهم على ثروات بلادهم ويعطيهم استقلالهم فى قراراتهم الداخلية مع استمرار التبعية لروسيا الاتحادية.

التركيبة العرقية في بشكيريا:[٢]

الدولـة	السكان بالآلاف	الروس	البشكير	اقليات اخري	نسبة المسلمين
بشكيريا	٣,٩٤٣	٪٣٩,٣	٪٢١,٩	٪٢٨,٤ منهم تتار	٪٥٥

(١)سوفيت كلمة روسية تعني مجلسا وبالتحديد مجلس مندوبي العمال والفلاحين والجنود في الاتحاد السوفيتي (المرجع السابق).

(٢) مصطفي دسوقي كسبة، المشكلة الشيشانية دراسة جغرافية وتاريخية وسياسية.

جمهورية الجوفاش:

وتقع غرب جمهورية تتارستان، وتتألف أراضيهامن مجموعة تلال قليلة الإرتفاع، يجرى نهر الفولجا عند حدودها الشمالية، وتبلغ مساحتها ١٨,٣٠٠ كيلو متر مربع أى أقل بقليل من ضعف مساحة لبنان ويسكنها ما بقرب من مليون ونصف المليون من الجوفاش الذين يتكلمون لغة ليست من أصل تركى، وتشتهر البلاد بزراعتها.

احتل الروس بلاد الجوفاش عام ٩٦٠هـ (١٥٥٣م) واتجهت البعثات التبشيرية النصرانية إليها، وقد زعمت أنها استطاعت التأثير على السكان وتعميدهم جميعا، ولكن حين أعلن القول بكفالة حرية الاعتقاد فى عام ١٣٢٣هـ (١٩٠٥م) أعلن هؤلاء جميعا أنهم مسلمون فتجدد اضطهادهم.

وقد أنشئت لهم جمهورية خاصة فى عام ١٣٤٤ هـ (١٩٢٥م) عاصمتها مدينة (شبوقسارى) التى تقع فى شمال البلاد قريبة من مجرى نهر الفولجا وتبلغ نسبة المسلمين بين مجموع السكان حوالى ٥٨٪ [١].

جمهورية موردوف:

تفع جمهورية موردوف فى الجنوب الغربى من جمهورية الجوفاش، وهى أكثر المناطق الإسلامية امتدادا نحو الغرب، وتشغل السفوح الشمالية لتلال (بينزا)

وتبلغ مساحة مورودوف ٢٥,٠٠٠ كيلو متر مربع أى مثلين ونصف لمساحة لبنان، ويزيد عدد سكانها على المليون والربع ويتكلم السكان لغة خاصة لهم لا تعود الى أصل تركى، وتصل نسبة المسلمين بين السكان الى ٥٥٪.

احتل الروس المنطقة عام ٩٦٠ هـ (١٥٥٣م) ومنذ ذلك الوقت فصاعدا توالى اضطهاد المسلمين، وقد تأسست جمهورية مورودوف فى ١٣٥٣ هـ (١٩٣٤م)، وعاصمتها مدينة (سارانسك).[٢]

---

(١) محمد السيد غلاب وآخرون ، البلدان الإسلامية والأقليات المسلمة في العالم المعاصر، مرجع سبق ذكره، ص ٧٣٧.
(٢) المرجع السابق ، ص ٧٣٨.

جمهورية شكالوف (اورنبرج) :

أورنبج منطقة عرفت باسم عاصمتها التى تقع على نهر أورال عند التقائه ببعض روافده المنحدرة من منطقة بشكيريا، وتعد أورنبرج مدينة ذات ماضى إسلامى زاهر، اشتهرت بالصناعة وبخاصة الكتب التى تبحث فى تاريخ التتار والكتب الدينية، وقد أراد الروس بإقامة هذه الجمهورية فى المنطقة الفصل بين مسلمى تركستان ومسلمى حوض الفولجا وقد غيروا اسم العاصمة فأضحت (شكالوف) وبالتالى أطلق هذا الإسم على البلاد كلها.

وتبلغ مساحة المنطقة ما يقرب من ٨٥,٠٠٠ كيلو متر مربع، وهى تشتهر بثرواتها الزراعية، وبخاصة فى السهول الممتدة على طول نهر أورال وفى الأجزاء الغربية من الجمهورية بصورة عامة، بينما ترتفع الأرض فى الأجزاء الشرقية والشمالية منها حيث تقوم مرتفعات كازاكستان وجبال الأورال وهى أجزاء غنية بثروتها المعدنية.

وتقدر نسبة المسلمين الى مجموع السكان فى البلاد بنحو ٥٣٪، ومن مدنها المشهورة (أورسك) بالإضافة الى العاصمة شكالوف (أورنبرج) وكلتا المدينتين تقعان على نهر الأورال نفسه، كما يمر بهما خط حديدى واحد.(١)

جمهورية ادمورث:

تقع شمال جمهورية تتارستان وتشمل بعض الهضاب الأورالية الغربية، وتنبع منها بعض روافد نهر الفولجا، وتبلغ مساحة هذه الجمهورية ٤٢,١٠٠ كيلو متر مربع أى مايعادل أربعة أمثال مساحة لبنان أو مثلا ونصف لمساحة فلسطين، ويقدر عدد سكانها بمليون نسمة، وتشتهر بالزراعة.

والإدمورث من الشعوب التى لا تتكلم لهجة تركية، وتعيش بينهم بعض قبائل (الفن) مثل (انفونياك) و (الشريمس)، وقد احتلت هاتان القبيلتان بالتتار والباشكير، فاعتنقا الإسلام رغم أن أفرادها كانوا نصارى الأسماء وعمدوا جميعا، كما أدرج بعض أفراد القبيلتين ضمن الوثنيين ولكنهم كانوا يختنون أطفالهم، فسخر منهم الروس، وأسموهم الكلاب المختونين، وظنوهم وثنيين فزووهم بعيدا فى قرى خاصة.

---

(١) محمد السيد غلاب وآخرون، البلدان الإسلامية والأقليات المسلمة، ص ٧٣٩ - ٧٤٠.

وحين أعلن القول بكفالة الحرية الدينية بدا أن هذه القرى التى حسبوها وثنية فى حقيقتها مسلمة وظهرت فيها المساجد.

واحتلت روسيا القيصرية تلك البلاد فى عام ٩٦٨ هـ (١٥٦٠م) وحاولت فصل سكانها عن جيرانهم المسلمين وتابعها على ذلك الحكم الشيوعى ولكن تحقق اتصال سكان تلك البلاد بالمسلمين رغم كل الحواجز والعراقيل وتوالى الدخول فى الإسلام فى عام ١٣٥٣ هـ (١٩٣٤م).

ويبدو أن الإسلام قد عم السكان دون أن يستطيعوا إعلانه، وتعد مدينة (ايجفسك) عاصمة الأدمورت ملتقى هاما للمواصلات وتصل نسبة المسلمين الى ٦٠٪ من مجموع السكان[١].

جمهورية ماري:

تقع شمال جمهوريتى تتارستان والجوفاش، وهى منطقة سهلية يمثل نهر الفولجا الحدود بينها وبين جمهورية الجوفاش وترفده فى أراضى جمهورية مارى أنهار أخرى. وكانت هذه البلاد جزءا من منطقة (كيروف) ثم أصبحت جمهورية قائمة بذاتها، وهى تشتهر بالزراعة وتبلغ مساحتها ٢٣,٨٠٠ كيلو متر مربع، أى أكثر من ضعف مساحة لبنان، ويسكنها ما يقرب من مليون نسمة ويتكلم السكان لغة خاصة لا تمت الى التركية بصلة، وعاصمتها مدينة (يوشكارأولا) وتبلغ نسبة المسلمين فيها الى مجموع السكان نحو ٥٢٪.

وقد احتل الروس منطقة مارى عام ٩٦٠ هـ (١٥٥٣م) وبقيت مهملة، وفى عام ١٣٥٥ هـ (١٩٣٦م) أقيمت الجمهورية.[٢]

المسلمون في سيبريا:

يطلق الجغرافيون على البلاد التى تقع شرق جبال الأورال سيبريا نسبة الى عاصمة الملك (كوتشم خان) المغولى المسلم أحد أمراء القبيلة الذهبية وكانت تسمى (سيبر) وهذا الأمير استطاع أن يغزو سيبريا ويتولى أمرها فى عام ٩٧٨هـ (١٥٧٠م) ويقال إن أبناء تلك الجهات قد استدعوه ليكون خانا عليهم، وقد بذل هذا الخان قصارى جهده لأجل دخول رعاياه فى دينه الإسلامى وأرسل الى بخارى يطلب الدعاة ليساعدوه فى مهمته التى لقيت شيئا من النجاح.

---

(١) المرجع السابق، ص ٧٣٨ - ٧٣٩.
(٢) المرجع السابق، ص ٧٣٩.

ولما فتح الروس سيبريا سنة ٩٨٨ هـ (١٥٨٠م) لقى المسلمون كثيرا من الاضطهاد على أيديهم وتوالى قدوم الدعاة من بلاد ما وراء النهر وازداد عدد المسلمين بها خاصة من الذين كانت تدفع بهم روسيا للنفى فى مجاهل سيبريا والذين نقلوا قسراً من بلادهم الاسلامية فى وسط آسيا والقوقاز والقزم وبذلك ظلت أعداد المسلمين فى سيبريا تزداد سواء فى العهد القيصرى أو العهد الشيوعى، ويقدر عدد سكان سيبريا بعشرة ملايين نسمة وتبلغ نسبة المسلمين بينهم ٢٥٪ فعدد المسلمين فى حدود المليونين والنصف.[١]

تتارستان:

مساحتها ٦٨ ألف كيلو متر مربع تقع فى حوض نهر الفولجا وكاما فى الجزء الأوربى من روسيا تحدها جمهوريات آدمورت وبشكيريا ومارى يبلغ عدد سكانها حوالى ٤ ملايين منهم مليون و ٨٠٠ ألف تتارى مسلم ولغتهم من اللغات التركية وفى أراضى روسيا الاتحادية حوالى ٥ ملايين تتارى وحوالى مليون فى جمهوريات آسيا الوسطى المستقلة والعاصمة (قازان) وقبل ١٩٩١ كانت ذات حكم ذاتى وفى كانون الأول ١٩٩١ أجرى رئيسها: (منتيمير شاميف) إستفتاء على السيادة وكانت علاقة الكرملين وقازان حتى أواسط ١٩٩٣م فاترة إذ كان رئيسها يرفض توقيع المعاهدة الاتحادية على أسس عامة ولكنه وقعها فى صيف عام ١٩٩٣ على أساس أن يكون للدولة وضع متميز نظرا لمواردها البترولية وغناها ولأن التتار أكبر شعب مسلم فى روسيا ومفتى مسلمى روسيا تتارى وفى الجمهورية منظمات قومية عدة تريد الانفصال عن روسيا لكن حكومتها لا تريد ولا ترغب أن تذهب بعيدا عن نيل السيادة.

وضمت الجمهورية الى روسيا سنة ١٥٥٢م وفى ١٩١٩/١٨م قامت فى أراضى تتارستان وبشكيريا دولة مستقلة عن موسكو ولكن فى ١٩٢٠ ضمها الشيوعيون الى روسيا بالقوة

ولها أقوى إقتصاد فى روسيا لكثرة بترولها وبها صناعات متطورة، ويتحدث رئيسها مع الكرملين كلام الند للند.[٢]

وفى القرن الخامس عشر الميلادى (التاسع الهجرى) تأسست أول صحيفة إسلامية بشكيرية تابعة لدار القضاء فى (قازان) عاصمة تتارستان حاليا، وصار

(١) المرجع السابق، ص ٧٤٢ - ٧٤٣.
(٢) الوسط عدد ١٩٩٥/٢/٦م. وانظر: البلدان الاسلامية والأقليات المسلمة، مرجع سبق ذكره ص٧٣٦.

الدعاة يتوجهون عندئذ من قازان الى المناطق الشرقية فى بشكيريا لنشر الدعوة الاسلامية بين أهلها.[1]

والتتار المسلمون فى تتارستان وروسيا ودول وسط آسيا من نسل أفراد القبيلة الذهبية من نسل جوجى ابن جنكيز خان الذين دخلوا الإسلام في القرن السابع الهجرى بعد إسلام ملكهم (بركة خان) بن جوجى الذى تولى أمر هذه القبيلة سنة ٦٥٤ هـ (١٢٥٦م) والذين حكموا روسيا واستوطنوا مجرى نهر الفولجا، وأقاموا فيه المدن العظيمة مثل (قازان)و (السرا) والحاج طرخان) (استراخان).

ولقد كانت جمهورية تتارستان هى أكثر الجمهوريات الإسلامية فى روسيا اضطهادا من قبل الروس الذين احتلوها سنة ١٥٥٢م أيام القيصر الروسى (إيفان الرهيب) والذى قتل وأباد معظم مسلمى عاصمة تتارستان حيث جمع المفكرين والعلماء والأئمة المسلمين المدافعين عن القصر الملكى للحكام المسلمين ضد الغزو الروسى وقام بإحراقهم وإعدامهم كما دمر جميع المساجد والجوامع ولم يسمح بإنشاء أية دور للعبادة فى ذلك الوقت.

كما أبادوا من الوجود إقليما إسلاميا كاملا يعرف بإقليم (تترقوم) ومازال هذا الإسم يحمل جرحا عميقا فى نفوس المسلمين هناك وكانت هذه الجمهورية إسلامية مائة فى المائة قبل الاحتلال الروسى[2].

وتشكوا هذه البلاد من قلة الدعاة والأئمة المؤهلين للقيام بأعباء العمل الإسلامى، وقلة المساجد والمراكز الإسلامية، ويعانى التتار من التشرد والتشرذم فى أنحاء روسيا الاتحادية وفى دول وسط آسيا مما يضعف موقفهم فى جمهوريتهم وعدد المشردين لا يقل عن خمسة ملايين تترى مسلم.

والشعب التترى متضامن مع الشيشان ولكن القيادة حذرة من إغضاب روسيا ولا تستطيع التدخل عسكريا كيلا يتعرضون لنفس المصير.

---

(١) عبد الله حسن، تحقيق موسع له في جريدة (المسلمون) عن بشكيريا عدد ٣ من فبراير ١٩٩٥م.
(٢) العالم الإسلامي، عدد ١٣ مايو سنة ١٩٩٦م.

التركيبة العرقية في تتارستان:[1]

الدولــة	السكان بالآلاف	التتار	الروس	اقليات اخري	نسبة المسلمين
تتارستان	٣,٦٤٢٠٠٠	٪٤٨,٥	٪٤٣,٣	٪٨,٢	٪٥٥

وجمهورية تتارستان يطلق عليها جمهورية الشهداء على امتداد القرون الستة الماضية منذ أن سقطت عاصمتها (قازان) فى منتصف القرن السادس عشر تحت سنابك خيول القيصر الروسى (إيفان الرهيب) وحول عمليات الإبادة الجماعية والملاحقة الدموية للمسلمين التتار يشير الدكتور رفائيل حاكيموف المستشار السياسى لرئيس جمهورية تتارستان الى أن عدد سكان القومية التترية كان يعادل عدد سكان القومية السلافية الروسية عندما إنهزمت المملكة التترية أمام (إيفان الرهيب) وفى الوقت الراهن فإن تعداد القومية التترية يعادل نحو ١٠٪ فقط من القومية السلافية الروسية مما يكشف عمليات الإبادة الجماعية المتلاحقة وآخرها الإبادة التى تمت على يد نظام ستالين فى عام ١٩٣٦م والتى تركزت فى إبادة عقل الهوية التترية حيث قام ستالين بقتل نحو ٤٠ألف تترى يمثلون كل حلقات الفكر والعلم والثقافة والدين فى تتارستان وكان ٢٠ ألفا منهم أى النصف من رجال الدين وعلمائه وتلاميذ المدارس وتضمنت قرارات ستالين أن يتم إعدام الطلبة حتى مستوى الصف الخامس الدراسى وكافة المدرسين والمتعلمين والمهنيين والدارسين للثقافة التتارية الإسلامية ولغتها وتاريخها وهو مخطط الهدف منه تصفية الثقافة والفكر والدين والعقائد القومية التترية الإسلامية.

إزالة المعالم الحضارية الإسلامية:

وارتبطت بمذابح الإبادة الجماعية لقيادات الفكر والمتعلمين مخطط آخر متكامل لإغلاق كافة المدارس والمؤسسات والمعاهد والكليات الدينية ومخطط لهدم كافة المساجد على امتداد مدن وقرى تتارستان، وتشير التقديرات أنه فى تتارستان وحدها تم هدم ألف مسكن على الأقل كانت باقية فى مخططات هدم

(١) مصطفي الدسوقي، مرجع سبق ذكره.

المساجد التى نفذتها حكومة روسيا القيصرية وغالبيتها كان نتاج الإنفراجية الدينية المؤقتة التى عاشها التتار فى القرن التاسع عشر فى فشل الحكم القيصرى، ويتم حاليا اعداد سجل كامل لكافة التتريين الذين قتلهم ستالين للتعريف بهم وشخصياتهم وتخصصاتهم.

وكان محرما على المسلمين التتار فى ظل الحكم القيصرى بناء أى مسجد بالحجارة[١] وكان المسموح به فى أضيق الحدود بناء مسجد خشبى فقط لتسهل إزالته وأن المسجد الوحيد الذى سمح ببنائه بالحجارة فى العاصمة قازان كان منذ قرنين من الزمان وهو المسجد الوحيد الذى بقى خلال حكم ستالين لإستغلاله كواجهة دعائية فى الظروف والمناسبات ويذكر المستشار السياسى لرئيس جمهورية تتارستان الى أن المسلمين الذين يعيشون حاليا فى إطار جمهورية روسيا الاتحادية يبلغ عددهم نحو عشرين مليون مسلم من التتر والباشكير وجانب منهم يعيش فى سيبريا حيث إمتد الإسلام منذ القدم الى هذه المناطق وقامت ممالك وإمارات إسلامية قومية حكمت نفسها لعدة قرون وسادت ما عداها من القوميات وتعرضت جميعا للإبادة الجماعية فى ظل روسيا القيصرية وفى ظل الحكم الستالينى والشيوعى عامة وبدأت تنفرج غمتها جزئيا خلال الخمسة عشر عاما السابقة على سقوط الإمبراطورية السوفيتية.

وقد ركزت الشيوعية على تفريغ القوميات الاسلامية من هويتها من خلال عمليات تهجير جماعية واسعة النطاق لقوميات أخرى على الأخص القوميات السلافية الروسية الى المناطق الجغرافية التى يعيش فيها المسلمون حتى تخلق واقعا ديمغرافيا جديدا وواقعا ثقافيا وحضاريا مختلفا يضغط فى إتجاه إضعاف الهوية الثقافية والحضارية والإجتماعية الاسلامية لهذه القوميات ويفرض واقعا جديدا مع منع تعليم اللغة العربية واللغات القومية مثل التترية وغيرها وفرض تعليم اللغة الروسية وحتى عام ١٩٤٤م كانت اللغة العربية هى السائدة فى تتارستان كلغة تعليم بالإضافة الى اللغة التترية وحاليا يندر أن يوجد من يتحدث بالعربية أو التترية.

الإحياء الإسلامي:

منذ سقوط الإمبراطورية السوفيتية بدأ التتار جهودا مكثفة لإستعارة هويتهم القومية والحضريةوكانت الركيزة الأولى مرتبطة بإعادة بناء المساجد بالجهود

---

(١) الأهرام، أنظر رسالة تتارستان كتبها أسامة غيث، وفيها معلومات أستقاها المراسل من الدكتور رفائيل حاكموف المستشار السياسي لرئيس جمهورية تتارستان - الأهرام عدد الجمعة ١٩٩٦/١١/١م.

الذاتية وبالتبرعات ويوجد حاليا فى تتارستان ٦٠٠ مسجد مقابل ١٧ مسجدا فقط في ظل الحكم الشيوعى وفى العاصمة (قازان) وحدها يوجد ٢٥ مسجدا كما بدأت جهود مكثفة لتعليم اللغة العربية وإحياء اللغة التتارية وأخيراً تم إفتتاح مدرسة ثانوية عربية فى قازان ويتم الإعداد لبناء مركز إسلامى عالمى يكون منارة للثقافة والحضارة التترية الإسلامية، والتتار يدركون أن الإسلام هو المدخل الوحيد لإستعادة[1] هويتهم القومية وذاتيتهم الحضارية والثقافة فى مواجهة طوفان الملاحقة والمطاردة والإبادة الجماعية ويسعى الرئيس (شريف شايميف) رئيس جمهورية تتارستان الى مساندة الإحياء الإسلامى

وفى تتارستان لديهم صناعة عسكرية فائقة التطور وصناعة مدنية فائقة الحداثة وإمكانيات ضخمة للإستفادة المتبادلة بين أقطار العالم الإسلامى[2].

وعلى دول العالم الاسلامى مديد التعاون معهم لكَى ينهضوا من عثرتهم.

استراخان (الحاج طرخان):

استراخان إسم ولاية فى روسيا، واسم عاصمتها أيضا وهو النطق الروسى لاسمها العربى (الحاج طرخان) وبالتركى (حاجى طرخان) ومعنى طرخان عند المغول الشخص المعفى من الضرائب أى الشريف[3]

وقد أسس المغول هذه المدينة على الضفة اليسرى لنهر (الفولجا) على بعد ستين ميلا من مصبة فى بحر قزوين (الخزر) وقد مرّ (ابن بطوطة) بهذه المدينة سنة ١٣٣٣م (٧٣٤هـ) ويقول: «إن وليا حاجا من مكة أقام فى هذا المكان فأعفى البلد من جميع الضرائب، وسميت لذلك (الحاج طرخان)» وترجع أهميتها لأنها مركز تجارى لمنطقة بحر قزوين.

وقد دمرها (تيمورلنك) المغولى سنة ٧٩٨ هـ (١٣٩٥ -١٣٩٦م) ثم انتعشت مرة أخرى فى القرن التاسع الهجرى (١٥م) وكان لوقوعها على مقربة من مصب نهر الفولجا الفضل فى ازدهارها وازدياد تجارتها وصناعتها شيئا فشيئا حتى أصبحت على مر الزمن مدينة كبيرة[4] وقام فيها بيت حاكم من المغول

---

(١) المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق.

(٣) طرخان «بالتركية لقب يعطي للشخص الذي يعفي من الضرائب لقداسته أو مكافأة له علي عمل من الأعمال التي أداها للحكومة، واستراخان هو النطق الروسي للحاج طرخان.

(٤) انظر: دائرة المعارف الإسلامية، مادة (استراخان).

ظل حتى أواسط القرن ١٦ م العاشر الهجرى، وكان معاش أهلها رعى الماشية وصيد الحيوان والسمك بجانب التجارة وقد أوقع أهلها فى الضعف النزاعات التى نشيت بين حكامها البكوات، وفيما بين سنتى ٩٤١-٩٤٥هـ استعان حاكمها الخان (عبد الرحمن) على خصومه وعلى العثمانيين بالروس.

وفى سنة ١٥٥٤م (٩٦٢هـ) هاجم الروس خانية الحاج طرخان وبسطوا سلطاتهم عليها وولوا عليها (خان درويش على) بشرط أن يكون خاضعا لهم ثم ضموها اليهم عام ١٥٥٦م، وأقام الروس قلعة روسية بجانب المدينة التترية، ومنذ التاريخ أصبحت استراخان تحت حكم الروس، وقد هاجر الروس الى هذه البلاد بأعداد كبيرة، وفى عام ١٩٢٠م أصبحت هذه البلاد جزءا من اتحاد الجمهوريات الروسية السوفيتية، وأصبحت تضم أغلبية ساحقة من السكان الروس.

وقد بلغ عدد سكان مدينة استراخان سنة ١٨٩٧م ١١٣ ألف نسمة منهم ١٢ ألف من المسلمين، و ٦ آلاف من الأرمن، وبها ضاحية تترية وضاحية أرمنية، وعدد مساجدها ستة شيعية، ومسجد واحد سنى مما يدل على أن بها أغلبية شيعية وبها ٧٣ مدرسة وثلاثة مكاتب.

وفى سنة ١٩٣٩ أصبح تعداد المدينة (٢٥٣,٦٥٥ نسمة) وبها ما يربوا على عشرة مدارس تترية وعلة صحف تترية، وعلى الرغم من أنها شهدت إبان الحكم الشيوعى (١٩١٧- ١٩٩٢م) إضطهادا دينيا وتصفية للوجود الإسلامى إلا أن الإسلام بدأ ينتعش فى نهاية الحكم الشيوعى، وبدأ رجال الدين المسلمين يعقدون المؤتمرات للتوعية الإسلامية فى مواجهة الداعين الى الإلحاد.

ودعت صحيفة برافدا الناطقة بإسم الحزب الشيوعى السوفيتى الى إتخاذ اجراءات وقائية ضد محاولات رجال الدين التى تستهدف إحياء الاتجاهات الدينية فى الاتحاد السوفيتى وأكدت الصحيفة أن المسئولين عن الدعوة الى الإلحاد فى الاتحاد السوفيتى ليسوا على مستوى أداء مهامهم ودللت الصحيفة على ذلك بأن هؤلاء الدعاة لم يعقدوا خلال العام الماضى (١٩٨٢م) فى التجمعات السكانية بمنطقة (استراخان) غير ٧٨ مؤتمرا فى حين عقد رجال الدين المسلمون والأرثوذكس ٢٢٠ اجتماعا دينيا فيها.

وطالبت الصحيفة بإنشاء مدارس الحادية فى جمهوريات الاتحاد السوفيتى

يقوم بالتدريس فيها أساتذة من مواطنى هذه الجمهوريات يعرفون أنماط الحياة فيها، مع الأخذ فى الاعتبار خصائص بعض الأديان مثل الإسلام الذى يرتبط تماما بعادات وتقاليد مناطق معينة[1].

جمهورية القرم الإسلامية:

القرم شبه جزيرة تمتد من البر الأوربى فى البحر الأسود وتقترب من جهة الشرق من البر مكونة شبه جزيرة (كرش) التي لا يفصلها عن البر فى الشرق سوى مضيق (كرش) الذى بصل بين البحر الأسود وبحر آزوف.

وتبلغ مساحة شبه جزيرة القرم (٢٦,١٥٠ كم٢) أى قرب مساحة فلسطين، وتؤلف الجبال القسم الجنوبى من البلاد بينما تمتد السهول فى الشمال وهى تضيق كلما اتجهنا شمالا، فلا تتصل بالبر الأوربى الا ببرزخ ضيق جدا.

وقد وصل الاسلام الى شبه جزيرة القرم عن طريق التتار الذين أسلموا واستقروا فى المنطقة حوالى ٧٤٠ هـ (١٣٣٩م) وقد استولوا على ماكانت تسيطر عليه إمارة (جنوة) الإيطالية من شبه الجزيرة فى جنوبها الشرقى وهى المنطقة الجبلية كما كان فى أيديهم المناطق الواقعة شمالى بحر آزوف. ولما استولى التتار على هذه الأراضى عام ٧٨٠هـ (١٣٧٨م) حكموها من قبل العثمانيين الذين كانوا فى عهد توسع فى حين كان التتار آخذين فى الضعف، وكانت شوكة الروس قد بدأت تقوى فآثر التتار أن يكونوا عمالا للعثمانيين على أن يخضعوا للروس الذين كان النزاع فد نشب بينهم وبين التتار.

وقد انتصر تتار القرم على الروس أول الأمر وحكموا (منطقة الدوتتز) من روسيا الجنوبية، كما استطاعوا أن يصلوا فى عام ٩٧٩هـ (١٥٧١م) الى مدينة موسكو وأن ينهبوها انتقاما من أعمال الروس الذين دخلوا بلاد التتار الشرقية وشردوا أهل (قازان) واستراخان (الحاج طرخان) ولكن الروس عادوا فانتصروا على التتار، وانتزعوا منهم أراضيهم الشمالية فى عام ١٠٩١ هـ (١٦٨٠م) وهذا ما جعل العثمانيين ينزلون الى شبه جزيرة القرم ويتخذون مراكز لهم فى جنوبها، وسيطروا على مضيق (كرش)[2] من حلفائهم التتار ولما ضعفت الدولة

(١) أهرام ١٩٨٣/١٢/١٧م.
(٢) د. محمد السيد غلاب وآخرون، البلدان الاسلامية والأقليات المسلمة في العالم المعاصر، مرجع سبق ذكره، ص ٧٤٠-٧٤١.

العثمانية اضطرت الى مغادرة القرم سنة ١٧٨٣م.

كانت القرم دولة كاملة الأركان ترتبط بمن تشاء من الدول وتوقع معها معاهدات طبقا لمصالحها القومية السياسية والتجارية، ولما ظهرت مطامع روسيا فى أوكرانيا والقازان واستراخان أثارت حكام القرم ومنهم (محمد كبراى) عام ١٦٥٣م وذلك واضح من خطابه الرسمى الذى بعث به عام ١٦٥٣م الى القيصر (الكس ميخايلوفيتش) حاكم روسيا وهذا نصه:

«الى الكس ميخايلوفيتش قيصر روسيا، بعد التحية والاحترام أما بعد فنسأل عن صحتكم، وخطابنا اليكم كما يلي:

نقطة فى منشوراتكم ألفتت نظرنا من مدة، وهى أنكم منحتم نفسكم عنوانا كبيرا، ولقبا عظيما، فأخذتم تكتبون بأنكم قيصر الشرق، والغرب، والشمال، وتتلقبون به على حين أن بين الشرق والغرب حاكم مكة والمدنية المنورة ألا وهو السلطان العظيم.

على أنه مع كونه عظيما لم يكتب عن نفسه أو لم يلقب ذاته كما تلقبون أنتم نفسكم، وكما أنه يوجد من سواه ملوك كثيرون لا يكتبون هم الآخرون كما تكتبون، ونحن أيضا نتحارب معكم ثم نصالحكم ومع ذلك لم نكتب شيئا مما تكتبونه، ولم نعمل شيئا قط حتى مما يماثله، وغير ذلك يعيش فى دولتنا وفى إدارة السلطان، الذى هو حاكم مكة والمدينة، النصارى الكثيرون اللذين يؤدى كل فرد منهم عبادته ووظيفته الدينية بكل حرية كما يأمره مذهبه بحيث لا أحد يعترضهم فيها هم عاملون، ولكنك أنت تسلخ بشرة المسلمين، إنك تضايقهم كثيرا، وتجبرهم على قبول دينك، واعتناقهم إياه، وفوق ذلك أحرقت القرآن المقدس، والمساجد والمدارس، ومزقت المعاهدة المعقودة بختمها الذهبى، والتى أبرمت بيننا، مع أنك كنت تعهدت فيها أن تتولى أمر تأديب قوزاق الدون، فالقسم الذى أديته لم تسترع قدسيته نظرك، ولم تهتم به، فقلت أخيرا أنك عاجز عن ضبط أولئك الأشقياء من قطاع طرق الدون.

وعدا هذا لم يحدث فى التاريخ أن قتلت دولة رسلا سياسيين ولكنك أمرت بقتل أحد رسلنا، ثم قتل الثانى فى الطريق! ومن من آبائك إقترف ما اقترفت بذلك؟! آباؤك كانوا مقتنعين بموسكو فقط ولكنك أحدقت ببولونيا وولاياتها، ثم أرسلت جنودك ليغزوا أراضى القوزاق عدة مرات.

وسبق أن كاتبناك فى هذا الشأن، إلا أنك لم تنتصح فأرسلت جيشا جرارا للإستيلاء على الأراضى القوقازية كلها معتمدا على قوتك وتاركا بعض جنودك فى قلعة كييف، كثير من القوازق جاؤا الى رحابنا يطلبون نجدتنا، فسألنا رأي علمائنا وشاورناهم فأفتوا لنا بأن موسكو حرفت حرمة المعاهدة.

وحيث إن كتابنا المقدس يأمرنا بإنقاذ المظلومين من يد الظالمين فقد توكلنا على الله، وامتطينا جوادنا، فدخلنا بفضله علينا ومساعدته لنا فى أراضيك.

نحن نستند الى الرب الخالق الخالد، لا أحد من السلاطين فيما نعرف، مسلما كان أو نصرانيا، إقترف ما إقترفته من الأخطاء الفاحشة، لن يعد ما عملته من الأخطاء الدينية عملا منطقيا، فكل خطأ من هذه الأخطاء قد جلب عليك عارا، وعلى دولتك فضيحة، وعلى جيشك خسارة، نحن لا نريد التعذيب كما لا نرغب فى أذية أحد، وإنما نكل أمر كل من يريد تعذيب غيره الى الله سبحانه وتعالى، إذ أن حامينا الأكبر هو الله جل جلاله.

وختاما نبعث هذه الرسالة مع رسولنا وهو المترجم عنا.

تحريرا فى ٢٨ ذى الحجة (سنة ١٠٦٣هـ) (١٦٥٣م)[1]

ولما زادت أطماع الروس فى أراضى المسلمين فى حوض نهر الفولجا اضطر المسلمون فى القرم الى الوقوف لهم بقوة وصرفوا جهدا عظيما وغيرة كبيرة فى انقاذ القازان واستراخان من يد موسكو بدافع الآمال القومية وظهر هذا جليا فى خطاب رسمى بعث به دولة كيراى الى ايفان الملقب بالمجنون(الرهيب) وفيما يلى نصه:

«أحرق كل شئ لك وأمحوه فى سبيل استرداد القازان وأستراخان، وأعد غنى هذا العالم بأكمله ذرة واحدة بجانب تحقيق رسالتى، ذهبت إليك، وأحرقت عاصمتك موسكو، وكنت طالبا منك رأسك وتاجك ولكنك لم تقاومنى، ولم تقبل الحرب منى، أمازلت بعد هذا تعد نفسك ملكا على بلادك؟ ولو كان عندك أقل حياء، أو قليلا من العزة، أو خوف العار فقابلنى ولنتحارب! وإن أردت أن تعيش معنا على الوفاق والوئام فما عليك إلا أن ترد خانيتى (القازان) و(استرخان) الى أصحابهما.

(١) يوسف ولي شاه أورل الكيراي، كارثة القرم الإسلامية في الاتحاد السوفيتي، القاهرة، ١٩٥٠م ص ٣٥-٣٧.

ولو أردت أن تقدم بدلهما جزية، فاعرف يقينا أن دفائن العالم وكنوزه بأسرها لا تساوى عندى أدنى قيمة! فنحن نلح عليك بطلب (القازان) و (استرخان)، رأيت حكمك وطريقتك فيه، وكشفت عن طرق بلادك، وأعلمها تمام العلم.»[1]

محاولات الروس الفعلية للإستيلاء علي القرم:

فكر الروس فى خطورة دولة القرم ومركزها على موسكو، ولذلك لم يترددوا كثيرا فى وضع خطط سرية يتخذونها وسيلة للقضاء على هذه القلعة الإسلامية، فكر الروس أولا فى فصل تلك القارة الشمالية من الإمبراطورية العثمانية من ركنها الحساس حتى لا يجدوا أمامهم من يوقفهم بعد ذلك حين يبسطون سلطانهم على البلاد الشرقية الإسلامية حتى المحيط الهادى كما كانوا يحلمون، وبعد أن تم نسج الخطط الموسكوفية للقضاء على القرم بدأ الروس فى حملاتهم المسلحة ضدها، فجردوا عليها عام ١٦٧٧ جيشا جرارا بمحاولة الاستيلاء العسكرى، ولكن شجاعة (سليم كيراى) الجالس على عرش القرم خيبت آمالهم حين طار بفرسانه الى القرم تاركا الجبهة التركية حيث كان يشترك فى الحرب بجانبى السلطان العثمانى، فأوقع بهم الهزيمة النكراء وطاردهم أشد المطاردة التى ما نسيت آلامها موسكو أجيالا وعصورا.

وبعد ثلثى عصر تقريبا سنحت لروسيا فرصة أخرى فأعادت موسكو الكرة عام ١٧٣٦م فى قيادة الأمير (مونيخ)، فرد هذا على أعقابه بطريقة هى أشد من المرة اللأولى. ثم أغار الجيش الروسى على القرم فى فرصة ثالثة بين ١٧٣٧ - ١٧٣٨م بقيادة (الفيلد مارشال لاسى) فمنى هذا أيضا بفشل ذريع، واستغل الروس فرصة رابعة فأعادوا الكرة عام ١٧٧١م بقيادة (دولغوروكى)، فضربت أثناءها ألف قرية ومدن كثيرة مثل باغجة سراى، وقاراصو بازار، وغيرهما، وقد وصف العالم الروسى (ماركوف) هذه الحملة الشنيعة وتكلم بإسهاب ومجردا عن التحيز والتعصب السلافى عن فظائع موسكو فى القرم الإسلامية، وسنورد هذه الشهادة فيما يلى على الرغم من طولها لأنها صورةمقررة من أعمال الروس فى كل بلد من البلدان الإسلامية التى استولوا عليها، وفيها يلى نص هذه الشهادة:

---

(١) المرجع السابق ص ٣٨.

«بعد أن تم الاحتلال الروسى كان لموظفى الإدارة الروسية دور هام أشد خطورة وأبعد أثرا من الاحتلال العسكرى، فهؤلاء الموظفون قد استفادوا من جهل المسلمين باللغة الروسية، وهى لغة القانون والأوامر الرسمية، فكان ثمة إسراف بالغ الغاية وغلو فى تطبيق النظام على المغلوبين، وكذلك استفاد أولئك الموظفون من أن البلاد فى نظام انتقالى غير ثابت ومن بعدهم عن كل رقابة وهيئة تحاسبهم على أعمالهم ومظالمهم، كل ذلك جعلهم يأتون ما يأتون وهم لا يرجون حسابا ولا يخشون لومة لائم، فكان الاحتلال فى يد أولئك الموظفين أصعب حالا وأعقد جانبا من الاحتلال العسكرى فى يد (سوماراكوف)، و (دولغوروكى)، و (سوفاروف).

لم يكن المسلمون من أجيال يعرفون ما هو العقد، بل العرف والتقاليد أو بعبارة أوضح السند الذى يكتبه الشيخ كان يثبت ملكيتهم وحدودها.

هل تصدق معى أيها القارئ الكريم حالة ذلك المسلم المظلوم! إنه كان مجبورا أن يثبت للحكومة الروسية حقه على ملكيته منذ القرن الثامن عشر وعلى ملكية حديقته وعلى الماء الذى يشربه ويسقى منه وعلى الغابة التى يملكها منذ بداية القرن التاسع عشر.

لقد أجبر ذلك المجاهد بالأمس أن يدافع عن حقوقه المكتسبة أمام المحاكم الروسية وباللغة الروسية وضد الروس الذين جردوه عن ماله وملكه وجاهه.

نفى عن القرم فى عهد احتلال (بوتمكين) عدد كبير من المسلمين ويقدرهم (سوماراكوف) بثلثمائة ألف شخص، كما هجر فى سنة ١٨١٢ عدد كثير من القرميين ممن اضطر تحت الضغط الروسى أن يغادر بلده العزيز، وليس فى مقدورى أن أكتب عددهم بالضبط لأن الإحصاء الذى تم على يد الروس ونشر بمعرفتهم بعيد عن أن يكون صوابا، وقد حرمت أموال أولئك المهاجرين وأراضيهم أن توزع على أهليهم وذوى قرباهم أو على المؤسسات الدينية خشية دخول الملاك الجدد فى معركة الدفاع فى المحاكم ضد الحكومة الروسية.

وكانت بطرسبورغ تتلقى معلوماتها عن حالة الأراضى من الموظفين الروسيين، فإذا قالوا إن هذه الأراضى ليس لها مالك معروف كفى ذلك فى أن تنتقل ملكيتها الى من يرضونه من أبناء جنسهم.

وحكومة بطرسبورغ لم تكن تعترف حقا بالقرم كما نستنتج ذلك من الحكم القاطع الآتى: وهو أنه إذا قيل إن هذه الأراضى لا مالك لها فكلها بما

فيه من حدائق المسلمين وكرومهم تنتقل فى لحظة واحدة الى يد الروس الذين أتوا الى القرم باسم المدنية وجلب الحضارة.

وكثيرا ما يخطئ المهندسون الذين يقيمون مساحة الأراضى أو كثيرا ما يتجاهلون بالحقيقة فيقيسون ثلاثة عشر ألف دساتين بدلا من خمسة آلاف.

وقد حدث كثيرا أن يجد ذلك المسلم المسكين أرضه بيعت دون علمه لأحد السادة الروسيين، ويذهل عندما يجد نفسه أمام الأمر الواقع وقد وقع عنه على الأرض غيره بشهادة شهود بحجة أنه لا يعرف اللغة الروسية.

وإزاء هذه المظالم العامة إرتفع كثير من الأصوات بالشكوى وبلغ مسامع القيصر مما اضطر الحكومة الروسية الى ارسال لجان تحقيق فى هذه الشكاوى ورد الحقوق الى أهلها، وقد استعمل القيصر الكساندر وسائل شديدة فى سبيل قمع هذه الأعمال الظالمة للموظفين الروسيين فى القرم.

بعد تاريخ هذه اللجان التى حفظت مجلداتها كاملة الى هذا فى دار المحفوظات الحكومية وفى ديوان الوالى من أكبر الحوادث الشاذة لا فى تاريخ القرم فقط بل فى تاريخ روسيا كلها.

وبعد هذا هل هنا عجب على استمرار القضايا التى لم يفصل فيها بعد فى مجلس الشيوخ بين المسلمين والروس فى مدة تزيد على نصف قرن»[1]

وبعد هذه المظالم بدأ المسلمون يهاجرون بأعداد كثيرة من القرم وأخذت الدولة الروسية عقب الحاق القرم بروسيا القيصرية فى أواخر القرن الثامن عشر تدعوا الشعب القرمى الى الهجرة الى تركيا وتبث بين الشعب وكلائها من الأرمن والروم الذين تنكروا فى أزياء علماء وتظاهروا بأنهم رسل السلطان وكانوا ممن يجيدون اللغة التركية إجادة تامة فوق إتقانهم قراءة سور القرآن على أتم وجه وأبلغ صورة وكانوا يخاطبونهم فى دعواتهم المكتوبة بخطوط ذهبية كما يلي:

«أيها المسلمون يجب عليكم ألا تظلوا فى حكم الكفرة إذ أن الدين يمنع الخضوع لهم وقد جهز السلطان للمهاجرين أراضى وبيوت فى الأناضول ويدعوا كل واحد منكم أن يلبى دعوته».

فأتراك القرم بقلوبهم الطاهرة وعقائدهم السليمة أعتقدوا فى صحة الدعوة الموجه اليهم وهاجر قسم كبير منهم فى سبيل الله دون الاهتمام بالشتاء القارس

(١) يوسف ولي شاه، كارثة القرم الإسلامية في الاتحاد السوفيتي ص ٣٨ص - ٤٣.

أو دون أى اعتبار من مانع يعترض طريقهم وألقوا بأنفسهم فى سفن شراعية حتى تنقلهم الى الأراضى البيضاء أى تركيا الإسلامية كما كانوا يلقبونها فذهب كثير منهم ضحايا البرد والغرق بسبب الأعاصير وسط البحر الأسود.

وتوالت على القرم الإسلامية حملات روسية لإخضاع هذا الشعب ولم يستطع الأتراك إنقاذ هذا الشعب لأنهم كانوا مشغولين بأنفسهم على إثر ضعف دولتهم ولم يستطع المسلمون فى العالم الإسلامي أن يمدوا يد المعونة إليهم لأن العالم الإسلامى فى هذه الفترة وقع أسيرا هو الآخر للإستعمار الأوربى فى كل مكان وظلت الدولة الروسية تعمل على تخريب القرم المتمردة تخريبا عسكريا واقتصاديا وروحيا وشنت الحرب على الدين الإسلامى وهتك الروس حرمة الدين والمساجد بادئين بتحويل كثير من المساجد الى كنائس واستمرت هذه الحالة حتى قيام الثورة الشيوعية سنة ١٩١٧م

القرم بعد ثورة ١٩١٧ وعندما وقعت هذه الثورة فى بعض المشاكل مع أعدائها فى الداخل أرادت أن تهادن المسلمين فى داخل روسيا القيصرية فأعلن (لينين) فى أوائل الثورة الشيوعية منشوره الشهير الذى وقع عليه هو و (ستالين) وفيه يقول:

«أيها المسلمون أديانكم وعاداتكم ومعاهدكم العلمية والقومية مصونة من كل إعتداء نظموا حياتكم القومية تنظيما يستند الى أسس الحرية والاستقلال وهذا من حقكم الشرعى، واعتقدوا أن البلاشفة يدافعون عنكم وعن حقوق الشعوب التى تعيش فى روسيا كلها، إعملوا على الإنقلاب وحبذوا الثورة وساعدوا حكومة البلاشفة، أيها الرفاق(!) إننا برفع علمنا هذا إنما نعلن للشعوب المستعبدة فى روسيا شعار الحرية والاستقلال، أيها المسلمون نحن ننتظر منكم معاونتكم المادية والأدبية[١]»

وصدق المسلمون القرم ما جاء فى هذا المنشور لأنهم وجدوا البلاشفة يعترفون فيه بالحقوق السياسية لشعوب روسيا قاطبة ولقد لفت هذا المنشور أنظار الناس بحيث إحتوائه على مسائل هامة لأنه تناول موضوع المشكلات وحل المعضلات السياسية على أسس قومية وطنية وهى الغاية التى كان المسلمون يناضلون من أجلها ومن بين ما جاء فى هذا المنشور:

---

(١) يوسف ولي شاه، كارثة القرم الإسلامية، مرجع سبق ذكره، ص ٦٠.

١- منح حق المساواة لجميع من يعيش فى روسيا.

٢- تقرير الأقوام لمصائرهم بأنفسهم أو الإعتراف بحريتهم المطلقة، وحتى الاعتراف بحقوق من يرغب فى إقامة دولة مستقلة بالإنفصال عن روسيا البلشفية إنفصالا كاملا كما جاء ذلك فى المادة ١٧ من دستور الاتحاد السوفيتى.

ومن ثم أقام زعماء القرم الجمهورية القرمية أثناء الثورة الروسية وشيدوا صرحها ووضعوا دستور الجمهورية واختاروا لها علمها الذى وضعوه يرفرف على قصر الحكم فى قصر (خان سراى) الذى اتخذته الدولة مقراً لبرلمانها وانتخب المسلمون القرم المفتى الأكبر رئيسا للجمهورية وهو (تشلى جهان) واعترفت بعض الدول بجمهوريتهم وأسرعوا بتبادل السفراء معهم.

ولكن سرعان ما بدأ الصراع بين المسلمين والقرم وبين الشيوعيين الذين اشتدت سواعدهم بعد القضاء على معارضيهم فى داخل روسيا ونقض (لينين) وعوده وبدأ هجومه على الجمهورية القرمية فى فترات ثلاث مختلفة بين ١٩١٨ و ١٩١٩و ١٩٢٠م، ولم يستول عليها تماما الا فى هجومه الثالث الذى جاء نكبة على القرم وتعاقبت الثورات فجرت هذه من ورائها الكوارث، ثم قضت عليها موسكو كليا عام ١٩٤٦م بنفى الشعب القرمى الإسلامى بأسره الى مجاهل سيبريا بعد المجزرة التى قام بها الروس فى البلاد ، وستبقى اعمالهم الشنيعة وصمة عار فى جبين موسكو تنطق بشراسة الروس وهمجيتهم.

إستولى الشيوعيون الروس على القرم مضرجة بالدماء، وانسحب الشبان الى الجبال، واعتصموا بها، واستمر الشعب فى حنقه على الروس دون أن يستسلم، فجاء عام ١٩٢١ حيث فرضوا على القرم الجوع فرضا وذهبت ضحيته ١٥٠,٠٠٠ شخص بدون ذنب ارتكبوه بحيث مات منهم فى البيوت والطرقات العامة والحقول مائة ألف باحثين عن أوراق قد تسد لهم رمق الجوع الفظيع، وأما الباقون من هذا الجيش الجائع فقد يئسوا بعد أن استحالت عليهم المساعدات الخارجية فهجروا القرم الى الخارج، وأنقذت حياة الشعب القرمى الباقى بفضل النشاط العظيم الذى قام به زعيم القرم (جعفر بك سيد أحمد) وبفضل اتصالاته مع (مصطفى كمال) وغيره من الأتراك فى أنقره والبابا فى روما والأمريكيين الذين اشتركوا جميعا فى إنقاذ هذا الشعب البائس المظلوم.

الزعيم القرمي يلجأ إلي البابا:

قابل الزعيم البابا فى فاتيكان بأمل لعل قداسته يحول دون المظالم الروسية فى القرم، أو يقدم على مساعدتها فيسير العالم المسيحى فى ركابه لاسعاف ذلك البلد المعذب المضطرب، إلا أن ظروف روما السياسية وإن كانت ساعدته فى مد يد المعونة المادية المطلوبة فإنها لم تسمح لها بمساعدتها سياسيا، وأريد هنا أن أسجل ثناء القرميين على فاتيكان إعترافا منهم بجميله الإنسانى وبثقته النفسية التى يجب أن تكون عبرة لقادة المسلمين أجمعين. قال (رئيس وزراء البابا) للزعيم القرمى: «سعادة الزعيم، إنك مسلم لجأت الى رحابنا والفرق بيننا عظيم من حيث الدين، لذلك دعنا ننظر الى هذه المسألة التى تعرضونها علينا من ركن إنسانى نظرة كلها حنان ورحمة وشفقة، إن فاتيكان يفهم أنكم معذبون حقا، وإنى شخصيا أحس ما يحس به كل فرد من شعبك التعس الذى يتضور ألما من شدة الجوع وشقاء السياسة الحالية، وسأعمل جهد طاقتى حتى يرفع الله عن القرم ما حل بها . . . » وبعد ذلك استقبله البابا ووعده بإسعاف القرم، وفعلا نفذ وعده، وعند توزيع الأرزاق عمد الى أن يتم ذلك على أيدى (أئمة المساجد) فى القرم، وكان السبب واضحا فى ذلك، إذ راجع رجال الفاتيكان موسكو قبل هذا التاريخ مرتين يطلبون منها السماح لمساعدة شعب القرم فى محنته، فكانت موسكو تجيبهم بالرفض فى حين أن صرحت للدوائر نفسها بمساعدة تشاريتشين «حوض الفولجا» وعلى الرغم من معرفة البابا للعناد الروسى البلشفى قام على رجاء الزعيم القرمى تتلمس طريق الوصول الى إسعاف القرم، فقوة إيمانه بربه هدته الى باب عرف كيف يدخل منه ليساعد من ليسوا على دينه مساعدة إنسانية كريمة تلهج الألسنة بالشكر والثناء عليها[1].

وعندما قامت الحرب العالمية الثانية كان المسلمون القرم مازالوا يقاومون الروس الشيوعيين وشهدت بلادهم كثيرا من المآسى على يد الشيوعيين وأصبحوا شعبا فقيرا وتمت تصفيته تماما ولم يعد فى بلاد القرم سوى أعداد قليلة من المجاهدين اللذين لجأوا الى الجبال على الرغم من أن عددهم كان فى أوائل هذا القرن يصل الى خمسة ملايين نسمة وبعدها أصبحت الإحصائيات غامضة لأن الروس جلبوا إليهم كثيرا من السكان الروس والاوكرانيين حتى

(١) المرجع السابق ص ٦٣.

اليهود والحكومة الروسية كانت تعمد الى إنقاص عدد المسلمين فى الإحصائيات الرسمية.

وعندما دخل الألمان إبان الحرب العالمية الثانية بلاد القرم رحب بهم الشعب القرمى وذلك بسبب ما لقاه من إبادة واضطهاد على يد الروس سواء فى العصر القيصرى أو الشيوعى ووقفوا مع الألمان فى حربها ضد روسيا على الرغم مما لاقوه فى البداية على يد الألمان، وعندما إنهزمت المانيا فى الحرب وكانت روسيا مع الظافرين الحلفاء كان ذلك نذير شؤم على المسلمين فى القرم وغيرهم من المسلمين فى روسيا، ذلك لأن روسيا عمدت الى سياسة الانتقام من المسلمين القرم فقامت بجمعهم ونفيهم جميعا الى مجاهل سيبريا.

وعندما إنفرط عقد الاتحاد السوفيتي سنة ١٩٩١م كانت بلاد القرم جمهورية ذات حكم ذاتى تابعة لجمهورية أوكرانيا وفى جو من الحرية طالب التتار المسلمون المهاجرون الى سيبريا بعودتهم الى بلادهم فعاد جزء كبير منهم الى بلاد القرم لكن بدأت روسيا تلعب بهم وتدفعهم الى طلب الاستقلال عن أوكرانيا، ومازالت الأمور غير واضحة حتى الآن ١٩٩٨م.

المسلمون في القرم بعد استقلال أوكرانيا:

صرح الشيخ (أحمد تميم)[١] مفتى المسلمين في أوكرانيا أن المسلمين التتار الذين شردتهم روسيا إلى سيبريا سمحت لهم أوكرانيا بالرجوع الى بلادهم ويبلغ عدد تتار القوم مائتى ألف نسمة ويتمتعون بكافة الحريات السياسية والدينية، وسمحت الحكومة الأوكرانية ببناء المساجد الجديدة وتجديد المساجد القديمة، وتبنى لهم بيوتا جديدة ومدارس ثانوية.

كذلك إتخذت قيادة أوكرانيا قرار يسمح ببناء المسجد الجديد فى «كييف» عاصمة أوكرانيا، وهو مشروع تموله حكومات المملكة العربية السعودية والكويت وعدد من الدول العربية والإسلامية ومنحت حكومة أوكرانيا مكانا فسيحا فى وسط مدينة كييف لبناء المسجد الجديد وهو فى شارع «لوكيانوفسكا» بجوار جبل شيفا فيتسا التاريخى على مقربة من المقبرة التتارية القديمة.

وفى حديث سريع مع الشيخ (أحمد تميم) مفتى المسلمين فى أوكرانيا

(١) الشيخ أحمد تميم مفتي أوكرانيا هو مسلم من أصل لبناني وكان قد أدلي بتصريح للأهرام بمناسبة عيد استقلال أوكرانيا في ١٩٩٥/٩/١٩م.

قال: إننا نقيم الشعائر الإسلامية بصفة منتظمة، ويقبل على إقامتها المسلمون المقيمون فى «كييف» وغيرها من مدن أوكرانيا والذين تزايد عددهم في الفترة الأخيرة نتيجة حرب الشيشان ولجوء كثير من مسلمى الشيشان الى أوكرانيا نتيجة لاستقرار النظام الأوكرانى والديمقراطية وحرية العقيدة والعبادة(١)

المسلمون في روسيا اثناء الحرب العالمية الثانية:

دخل الاتحاد السوفيتى الحرب العالمية الثانية مع الحلفاء (بريطانيا، فرنسا، أمريكا وغيرهم . .) ضد المانيا النازية وخلفائها (إيطاليا، اليابان وغيرهم . .) ونجح الألمان فى اجتياح شرق أوربا والمناطق الغربية من أملاك الاتحاد السوفيتى وخاصة تلك المناطق الإسلامية المطلة على البحر الأسود مثل (القرم) و(القوقازيين) وغيرهم الذين سلموا للألمان بسهولة ووقفوا يحاربون معهم ضد روسيا الشيوعية انتقاما لشهدائهم الذين سقطوا فى الجهاد وكان لهم تأثير مرعب ضد العصابات الروسية والذين أنزلتهم البحرية الروسية فى شواطئ البحر الأسود فكانوا يقضون عليهم لأنهم يعرفون وسائل الروس الحربية.

فكانت هذه المواقف الحربية مثار ألم شديد للروس مما حمل (ستالين) على إصدار منشورات يناشد فيها المسلمين فى القرم وغيرها فى أن يكفوا عن القتال مع الألمان لأنهم سيقعون عاجلا أو آجلا فى يد الروس مرة أخرى وكان أيضا يطلب منهم الوقوف على الحياد فقال فى منشور له الى المسلمين فى القرم.

«أيها القرميون إن الدولة السوفيتية تطلب منكم بقاءكم على الحياد، فرجاؤنا ألا تحاربوا رجالنا، لولا أنتم أيها القرميون لكنا على استعداد فى استرداد القرم فى مدى أيام قلائل».

فرد عليه الشعب القرمي بقوله:

«نحن شعب قرمى إسلامى ودرسنا الروس على دماء شهدائنا وأبريائنا طيلة الإستعمار القيصرى والشيوعى فأنت يا موسكو أيتها الجائرة التى طالما أرهقت أرواح أبناء القرم الذين طالبوا حقوقهم فنالوا بذلك منك العذاب، وكيف لنا أن نسلم إليك رقابنا من جديد؟!!»(٢)

---

(١) الأهرام عدد ١٩٩٥/٩/١٩م.
(٢) المرجع السابق ص ١٦١ - ١٦٢.

وهكذا تخلصت حياة المسلمين فى القرم والقوقاز عام ١٩٤١م من الظلم الشيوعى وتنفس الناس الصعداء بعد القضاء على النظام الشيوعى اللعين وبدءوا بفتح المدارس والمساجد المحولة سابقا الى أندية وسينما واصطبلات خيول ومخازن ومراقص، غير أن التحول فى مجرى الحرب بعد معركة (ستالينجراد) وبدء الزحف الروسى المضاد صوب القوقاز أضاعت على القرم استقلالها من جديد فحارب أبناؤها دفاعا عن حريتهم وذودا عن كرامتهم وشرفهم ووطنهم المقدس وواصلوا الجهاد مهما كانت العواقب وأخيرا اضطر الجيش القرمى المتطوع الى الانسحاب وهو يدافع عن كل شبر من أرض القرم وسقطت أرض القرم مرة أخرى فى يد الروس وتراجع الجنود المسلمون خلال رومانيا والمجر وتشيكوسلوفاكيا والنمسا الى بافاريا وهم يحاربون الروس بدرجة الجنون ويدافعون عن أراضى الألمان بل ويستسلمون أكثر من الجيش الألمانى نفسه.

وأخيرا انهارت ألمانيا ودفنت معها آمالها التى داعبت خيال رجالها ردحا من الزمن وفضل الجنود المسلمون من القرم والتركستان والقوقاز والأوراليين الإستسلام للإنجليز والفرنسيين والأمريكان الذين سلموا القسم الكبير منهم بدورهم الى الروس على الرغم من مخالفة هذا الأمر لقوانين العدل الدولى وعلى الرغم من احتجاج زعماء المسلمين لدى السلطات الأوروبية وبدأ المسلمون من القوقازيين والتركستان والقرم فى مخاطبة رجال الدولة ودول الشرق الأوسط بإيجاد مأوى للاجئين المسلمين وطلبوا منهم إغاثة هؤلاء البؤساء كانوا يسلمون لجلاديهم الروس وقد أحتجت دول الشرق الأوسط ومنها مصر لدى هيئة الأمم وانجلترا وفرنسا وأمريكا وسويسرا والفاتيكان وتم وقف التسليم فعلا فى أواسط سنة ١٩٤٧م ولكن كان ذلك بعد فوات الأوان ذلك لأنه لم يبق فى يد الحلفاء سوى ستة آلاف لاجئ سوفيتى مسلم ومات الكثير من عددهم البالغ قرابة ٤٠٠ ألف شخص.

الازهر الشريف والدفاع عن حقوق المسلمين في روسيا إبان الحرب الثانية:

لقد أقيمت فى مصر لجنة إغاثة المسلمين المشردين فى أوربا وكان ذلك بلفتة كريمة وشجاعة من الملك فاروق الذى كلف وكيل وزارة الخارجية كامل بك عبد الرحيم بإقامتها من كرام الرجال فى أوائل عام ١٩٤٦م.

ولكن كان ذلك بسبب جهود الأزهر الشريف الذى نادى بنصرة المسلمين فى روسيا وأوربا وذلك على لسان السكرتير العام للجامع الأزهر

والمعاهد الدينية الشيخ محمد عبد اللطيف دراز والذى كان عضوا فى مجلس النواب المصرى الذى أعلن نداء الأزهر من فوق منبر مجلس النواب المصرى الى ضمير الشعب المصرى لضرورة إغاثة المسلمين فى روسيا وأوربا وذلك أثناء الرد على خطاب الملك عام ١٩٤٥م وفيما يلى نصه:

«المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا» حديث

«إلى ضمير الشعب المصرى الكريم. اليك نرفع نداءنا أيها الشعب العزيز، وعلى ضميرك الحى الحساس تعقد الآمال في أن يستجيب عظماؤك ونبلاؤك ودولتك لهذا النداء المحزن المترجم عن أنات الأمهات وصرخات الأطفال وعن حيرة من طوح بهم القدر من الأبطال الذين جاهدوا فى سبيل الله ثم اضطروا الى الهجرة، إن إخوانكم القرميين ومن معهم الذين ذاقوا مرارة الحكم القيصرى والشيوعى والذين تكبدوا مآسى لا يحدها الوصف ولا يَحيط بها اللسان لمن أعظم المجاهدين ظلوا يقاومون الروس الطغاة ويستنكرون مظالم الشوعيين التى تزيد حدتها على مر الأيام وراء ذلك الحائط الذى صبغت جدرانه بدماء الأبرياء. «ومالكم لا تقاتلون فى سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا».

إن إخوانكم فى القرم وفى البلاد الإسلامية الأخرى فى روسيا لا يجاهدون لإنقاذ أنفسهم فحسب بل يجاهدون فى نفس الوقت من أجلكم لإيقاف التسرب الشيوعى والتعصب الروسى الأمران اللذان يفتكان بالحياة والدين فتك الذئاب الجياع بفرائسها، وليس أدل برهان على جهاد مسلمى روسيا الصادق من التاريخ الذى كتبوه بدمائهم ومن الهجرة التى قام بها القرميون خاصة الى جهة تركوا تعينها لربهم فرارا من الطاغين كما فعل رسولنا صلى الله عليه وسلم وما أشد تأثر المسلم وانفعاله عندما يسمع أن (الشيخ شامل) أحد زعماء مسلمى روسيا الذى عاهد الله أن يوقف زحف الروس الى بلاده فوقف ينازعهم نزاع الأبطال أكثر من ٢٥ سنة ولما غلبه القدر وتعذر الصمود ناجى ربه إذ قال: «يارب إننى قد جاهدت فى سبيل محمد رسولك الكريم، فألطف بى فى آخر عمرى حتى ألبى دعوتك بجانبه» وقد استجاب الله دعوته ومات فى المدينة ودفن فيها بجانب زعيمه محمد صلى الله عليه وسلم، فهذا مثال من الأمثلة الكثيرة العديدة التى ضربها الشعب الإسلامى فى جهاده ضد الروس،

(١) مصطفي الدسوقي، مرجع سبق ذكره.

«ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون».

وهاكم مجاهدون من أبنائه، انظروا تروا جيشا قرميا كاملا هجر بلده العزيز دفاعا عن حقه، وهاكم جيش المدنيين ذكورا وإناثا، أطفالا وشيوخا أبى ألا أن يلتحق وبالعسكريين ويجاهد فى صفوفهم بدون أقل تردد أو تشاؤم ، وكل هؤلاء آثروا الموت أو الهجرة بدلا من الأذعان للحكم الروسى الفاسد، وهاكم أبطال العقيدة الإسلامية فى عصرنا الحاضر ضربوا لنا فيها المثل الأعلى وعلى التاريخ أن يسجله. إن هذه الطائفة الممتازة التى رسخ فى نفسها الإسلام لجديرة بأن تنال حقها الشرعى فى الدنيا والآخرة.

وقد وجب على الأمة المصرية الكريمة البارة أن تسرع من جانبها على رأس البلاد الإسلامية الأخرى فى مساعدة هؤلاء المهاجرين القرميين وغيرهم الذى بقوا فى أوربا تحت رحمة الكنيسة فى إيطاليا وألمانيا مساعدة مالية وأن تؤلف لجانا خاصة من أبنائها المسلمين الكرام تسعى لإيجاد مأوى لهم فى أراضى لا تقع تحت النفوذ الروسى «إن الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا فى سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم».

وهؤلاء القرم أدوا فى الواقع واجبهم على أكمل وجه ثم هاجر من استطاع منهم ليتابع جهاده فى الخارج، والآن قد بقى علينا أن نمثل دور الانصار الكرام فى مدهم بالمساعدة المالية والسياسية بحيث نطلب حكومة وشعبا من السلطات الانجليزية والأمريكية لكيلا تسلمهم الى الروس أعداء البشرية ونحس المدنية، ونحن يا معشر المصريين لو أدينا هذا الواجب الإنسانى فقد شاركناهم فى محنتهم ولعل الخير القليل يكون السبب الأول فى مواصلة الجهاد والكفاح والظفر الاسلامى. «ها أنتم هؤلاء تدعون لتنفقوا فى سبيل الله فمنكم من يبخل ومن يبخل فإنما يبخل عن نفسه والله الغنى وأنتم الفقراء وإن تتولوا يستبدل قوما غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم». «وما تنفقوا من شئ فى سبيل الله يوف إليكم وأنتم لا تظلمون».

سنة ١٩٤٥م[1]

محمد عبد اللطيف دراز

السكرتير العام للجامع الأزهر والمعاهد

الدينية وعضو مجلس النواب المصرى

---

(١) المرجع السابق ص ١٦٥ - ١٦٦.

وتم جمع التبرعات عن طريق لجنة إغاثة المسلمين المشردين فى أوربا فوصلت ١٩٧٠٥ جنيهات مصرية صرف نصفها فى الهدايا المرسلة الى اللاجئين فى أوربا، ورصد الباقى للصرف منه على ١٥٣ لاجئا وصلوا الى مصر كدفعة أولى، وقد تولى رئاسة اللجنة (لجنة الإغاثة) النبيل (عمرو ابراهيم) وقد صرف رئيس اللجنة على اللاجئين من جيبه الخاص قرابة خمسة عشر ألف جنيه مصرى، وهذا بشهادة مؤلف كتاب «كارثة القرم الإسلامية» يوسف ولى شاه أور الكبارى واحد سكرتيرى رئيس اللجنة الذى كان يقيم فى مصر وهو أحد علماء الأزهر ويعمل أستاذا بكلية البنات الفرنسية بالقاهرة ونشر كتابه عن كارثة القرم فى أغسطس ١٩٥٠م[١].

(١) المرجع السابق ١٦٧.

الفصل الرابع

الأوضاع الراهنة في روسيا

ومستقبل المسلمين بها

من دولة عظمي الي كارثة عظمي:

بعد الانهيار المروع الذى حدث فى الاتحاد السوفيتى ظلت أصداء هذا الانهيار تتردد بسرعة فى روسيا الاتحادية التى ظنت أنها نجت بمفردها عندما ورثت حقوق الاتحاد السوفينى فى مقعده الدائم فى الأمم المتحدة وغير ذلك من الحقوق لدولة عظمى ولكنها فى الواقع تحولت من دولة عظمى الى كارثة عظمى كما قال بعض المراقبين[1].

ذلك أن المشاكل العنصرية بدأت فى الظهور وهى المشاكل التى حاولت روسيا القيصرية إخمادها على مدى قرون ومن بعدها الأممية المتمثلة فى الاتحاد السوفيتى الشيوعى الذى بالغ فى حرب المعتقدات ونشر الإلحاد بجانب حربه للعناصر المختلفة التى كان يضمها كيانه الضخم، وبدأت هذه العناصر ترفع رأسها ولابد للظلم من نهاية، وفيما يلى نعطى أمثلة لبداية النهاية هذه كما يرويها لنا الكاتب الصحفى فهمى هويدى فيقول:

«كل ما يمكن أن يقوله المرء فى وصف موسكو، يظل دون الحقيقة بكثيرا، ذلك أن دوى سقوط الاتحاد السوفيتى ما زالت اصداؤه تتردد بقوه وقسوة فى ارجاء العاصمة، التى ظلت لعدة عقود رمزاً لامبراطورية عظمى، ثم أصبحت بين عشية وضحاها رمزا لكارثة عظمى!

تلاحقت الانطباعات المدهشة حينما ذهبت، فكل ما تراه صاعقا، وكل ما تسمعه مذهلا، حتى يخيل اليك أنك انتقلت الى كوكب خرافى، الحقيقة فيه أغرب من الخيال وعوالمه ما خطرت على قلب بشر.

لا تكفى كلمة «الانهيار» فى وصف المشهد. ذلك أن الانهيار الذى حدث فى المانيا أو اليابان بعد الحرب العالمية الثانية حول البلاد الى انقاض حقا، لكن شعور التحدى هنا وهناك أخرج من تحت الانقاض ارادة عظيمة اقامت عملاقا اقتصاديا فى كل من البلدين، رغم أن الانهيار فى اليابان وقع أثر

---

(١) فهمي هويدي، في مقال له بالأهرام عدد ٢٠ يوليو ١٩٩٥م.

استخدام القنبلة الذرية ضدها، وانهيار ألمانيا تحقق بعد الهزيمة الكبرى التى تحققت على أيدى جيوش الحلفاء.

ما حدث فى الاتحاد السوفيتى فاق بكثير ذلك الانهيار، دون أن يكون هناك قنبلة ذرية، ودون جيوش للحلفاء، انه هزيمة ساحقة وكاملة بضربة ذاتية قاضية وقاتلة، اوقعت الدولة العظمى على الأرض منذ أربع سنوات، ولا تزال متأثرة بغيبوبة السقوط حتى الآن، ليس ذلك فحسب ولكنها أيضا مابرحت تتآكل وتتحلل!

لست معنيا هنا بتقصى جذور المأساة وأسبابها، ولا بذور الشيوعية ومدى مسئوليتها عن وقوع الكارثة العظمى، لأن أكثر ما يهمنى فى اللحظة الراهنة هو إثبات الحالة وتصوير المشهد بقدر ما اتيح لى من أن اسمع وارى.

لم يكن المشهد مفاجئا تماما فى حقيقة الأمر، لأن ثمة تقارير صحفية كثيرة افاضت فى وصف النازلة التى حلت بموسكو، لكن المفاجئ بالنسبة لى على الأقل، كان مدى تلك النازلة، فى الحجم والعمق، فقد سمعنا جميعا بأمر «الزلزال السوفيتى» لكننا لم ندرك بالضبط درجته التى لم أكن أتصور أنها تجاوزت فى حدود قدرها صاحب مقياس (ريختر)!

صدمات منذ اول وهلة:

فى الطائرة من القاهرة الى موسكو، لاحظت أن بعض الركاب الروس حملوا معهم اقفاصا من الجريد، مليئة بالطماطم والباذنجان، بحسن نية سألت أحدهم، لماذا تحملون هذه الخضر من القاهرة، فقال بإبتسامة حزينة ومرة، لأن سعر كيلو الطماطم الآن، أصبح يعادل سعر سيارة «لادا» قبل أربع سنوات!كانت تلك أول صدمة.

الصدمة الثانية: كانت فى الطريق من المطار الى فندق «كوزموس» فى موسكو، حيث فتح أحد مرافقينا صحيفة روسية، وأشار الى اعلان جانبى فى أسطر قليلة، قائلا أنه قد يهمنى، سألت لماذا؟ فقرأ ومضى يترجم دون أن يرد: سيدة تنجب طفلا فى شهر نوفمبر المقبل، من يريد شراؤه يتصل هاتفيا على رقم كذا، وعليه أن يدفع عربونا يعادل ربع المبلغ الذى يتفق عليه!

الصدمة الثالثة: كانت فى الفندق . . ذلك أن الفندق الروسى يرتبط فى

ذهنى بالبيروقراطية المرسومة بالجهامة والصرامة، لكن ما أن دخلت الفندق حتى وجدت نفرا من بنات الهوى يتسكعن فى باحته، وحين لمحننا توجهن إلينا بنظرات محملة برسائل عابثة شديدة البلاغة، بعدما انهينا الاجراءات وهممنا بالصعود، جاءنى أحد المرافقين وقال هامسا:خد بالك فى الدخول والخروج، فاحكم اغلاق الباب جيدا، ولا تفتحه لأى طارق، ولا تقلق كثيرا، فالمافيا تحرس الفندق حقا، لكن أولاد الحرام كثيرون هذه الأيام.

وهكذا خلال أول ساعتين من الوصول كنت قد تلقيت كما من الصدمات كان كافيا لتنبهى الى الطبيعة المثيرة للمشهد الموسكو فى الذى اقبلنا عليه، اكمل الصورة وزاد من قساوتها، اننا حين وصلنا الى موسكو وجدنا درجة الحرارة قد وصلت الى ٣٢، وهو معدل ولم تبلغه منذ مائة سنة، الأمر الذى أدى الى إذابة الأسفلت فى مدرج المطار مثلا، وتسبب فى اغلاقه لمدة ثمانى ساعات، أما ما فعله الناس، النساء خاصة، فقد اقنعنى بأن ثمة حكمة الهية عميقة فى انزال البرد والثلج على تلك البلاد طوال الوقت، الأمر الذى يجبر الخلق فيها على ستر العورات عند الحد الأدنى!

لقد تغير شكل مدينة موسكو بصورة قد تخدع العين لأول وهلة، فظهرت على واجهاتها اعلانات السلع الأجنبية من سجائر (مارلبورو) الى شيكولاته (كادبورى) مرورا بمنتجات (سونى) و (سانيو) و (بيير كاردان) وانتشرت فروع المؤسسات الاقتصادية الغربية التى تبيع كل ما تشتهيه الأنفس بأسعار تتجاوز بكثير مثيلاتها فى أوربا، أما الأزياء الغربية والسيارات الفارهة من أحدث الطراز (رأيت كاديلاك أمريكية سوداء بثمانية أبواب!) فقد أصبحت شيئا عاديل فى الشوارع الرئيسية، للعلم أيضا فى موسكو الآن ١٥ الف سيارة مرسيدس ٥٠٠. من الطراز الذى يطلق عليه وصف (الشبح).

بشكل مواز فقد تعددت المطاعم الأوربية، وأصبحت علب الليل ونوادى القمار من سمات المدينة، حيث يتزاحم عليها أبناء الطبقة الجديدة فى روسيا، وأكثرهم شبان بين الثلاثين والأربعين، تتدلى من رقابهم ومعاصمهم السلاسل الذهبية، ويحملون هواتف نقالة متصلة بالأقمار الصناعية، بينما تحيط بكل واحد منهم قلة من الحرس المدججين بالسلاح.

لا تخطئ اذا قلت أن موسكو الكائن السياسى قد خلعت ثيابها وبدلت جلدها وتحولت الى كائن اقتصادى مبتذل، وربما كان أصدق تعبير عن ذلك

أن اللافتة الكبيرة التى كانت تتوسط شارع لينين - أهم الشوارع - وظلت طيلة العقود السابقة تحمل شارة الحزب الشيوعى (المنجل والمطرقة) وحولها عبارة «الاتحاد السوفيتى ركيزة السلام العالمى». هذه اللافتة نزعت واختفت، وحل محلها اعلان كبير عن أحد المصارف الخاصة (الكوم بانك)، لئن بدا الأمر وكأنه تغيير لافتة حزب بلافتة مصرف، إلا أنه في حقيقته بمثابة تغيير لعقيدة الأمة، من عباءة ماركس ولينين الى عبادة الدولار، ومن ثم فإنه رمز للانتقال من عصر الى عصر.

لوثة اصابت الروبل!

اذا حولت بصرك عن المظاهر التى استجدت على المدينة، واقتربت اكثر من الواقع، فى الميادين العامة والأسواق ومداخل محطات المتروفسترى مشهدا مختلفا تماما، لابد أن بلفت نظرك انتشار ظاهرة المتسولين من كبار السن، الرجال والنساء، وستلحظ أن أعداداً كبيرة من الصبية يقفون عند اشارات المرور، بحجة مسح زجاج السيارات، لكى يفوزوا منك بأي شئ، سنرى رجالا يبيعون أعواد الزهور للمارة، ونساء يعرضن علب السجائر، وأخريات يفترشن الأرض لكى يبيعن خليطا من الأسماك والخضر والخبز، سيثير انتباهك بالضرورة ذلك الكم الهائل من الأكشاك التى غزت شوارع المدينة فجأة، ولم تكن معروفة فيها من قبل وليس فى هذه الأكشاك أية بضائع روسية، ولكنها - كلها - أجنبية رديئة من نفايات الصناعة فى أوربا وآسيا.

اشفقت على رجل مسن ظل يلاحقنا فى أحد الميادين بنظرات توسل تصعب مقاومتها، فسألت صاحبى الروسى، لماذا يكثر عدد المتسولين المسنين؟ فكان رده أن نسبة عالية من هؤلاء من موظفى الدولة الذين احيلوا الى التقاعد فى الماضي، ولكن معاشاتهم لم تعد تكفيهم الآن، فلم يجدوا مفرا من التسول! وقبل أن أنطق بكلمة سألنى صاحبى: تتصور ماذا يساوى المعاش الآن؟ وقبل أن أفكر فى الأمر، رد قائلا: معاش شهر يعطى الآن بالكاد قيمة لتر واحد من اللبن وكيلو واحد من الخبز، فقط لاغير!

ولم أكن بحاجة لأن يشرح لى بعد ذلك ماذا يفعل أصحاب المعاشات لتغطية مصاريف بقية الشهر، لأننى كنت أصادفهم حينما ذهبت يلحون فى السؤال أو يبيعون أشياء تافهة مما يملكون.

لقد كان صدى الإنهيار قويا فى سوق العملة، الأمر الذى أدى الى تصدع الوضع الإجتماعى بصورة مروعة، حتى التى لا أبالغ اذا قلت أنه لم يعد بمقدور انسان فى كل روسيا الاتحادية مهما علت درجته أو بلغت عبقريته، من الرئيس يلتسين شخصيا الى أكبر علماء الفضاء والذرة، ان يكمل الشهر معتمدا على راتبه أو دخله المشروع.

ذلك أن الروبل الذى كان سعره الرسمى يزيد قليلا على الدولار، وحين (انحطت) قيمة العملة الروسية فى بداية الثمانينات أصبح الدولار يعادل ثلاثة روبلات، هذا الروبل فقد كرامته وصارت سمعته دون الحضيض بكثير خلال السنوات الثلاث الأخيرة، يكفى فى ذلك أن تعلم بأن الدولار أصبح يعادل الآن ١٩٩٥م خمسة الاف روبل.

هذا التدهور المذهل أتى على مدخرات الروس جميعها، وحول كل الطبقة المتوسطة الى فقراء، وحول الفقراء الى تعساء، وجعل حياة الخلق جحيما لا يطاق وإذا استعرنا التشبيه الذائع فى العامية المصرية، فقد نقول «إن كل من تغطى بالروبل صار عريانا». وكل من لا دولار معه ما عاد له مكان أو مكانة، إزاء ذلك يعد للناس حديث سوى تلك اللوثة التى اصابت الأسعار، وتلك اللعنة التى حلت بالروبل.

فى واحدة من تلك (البكائيات) روى لى نفر من الروس والعرب بعضا من مظاهر مأساة الروبل، الذى تراجعت قيمته خمسة آلاف مرة، كانت المعلومات والمقارنات التي أجروها على النحو التالى:

متوسط دخل الفرد فى عام ٩١ كان مائة روبل، لكنه أصبح الآن ٥٠ ألفا أى ما يعادل عشرة دولارات فقط فى الشهر، وهذا المبلغ يعطى قيمة ٢ كيلو طماطم فقط!

الروبل الواحد كان ممكن أن يشترى به المرء خمسة أرغفة من الخبز، أما الآن فإن سعر الرغيف أصبح يتراوح بين ٢٥٠٠ و ٣٠٠٠ روبل!

كان يمكن أن تشترى ١٠٠ علبة كبريت بالروبل، الآن وصل سعر العلبة الى ٤٠ روبل.

بالروبل كان لك أن تشترى ٢٠تذكرة للمترو، والآن وصل سعر التذكرة الى ٤٠٠ روبل.

١٠ آلاف روبل كانت تساوى قيمة سيارتين من طراز «لادا» وهذا المبلغ ذاته يدفع الآن لقاء كيلوين من الطماطم والخيار!

بل أن غسيل السيارة من الخارج أصبح يكلف ٥٠ ألف روبل، أما اصلاح ثقب فى اطار السيارة فإنه يكلفه ٣٠ ألف روبل.

المسكن الذى كانت أجرته عشروة روبلات فى الشهر (أى ما يعادل عشرة دولارات)، أصبح هذا المبلغ يعادل أجرة متر واحد، وبالدولار، بمعنى أن المتر المربع الواحد فى السكن أصبح يؤجر بعشرة دولارات (٥٠ ألف روبل) والشقة التى مساحتها مائة متر مربع وصلت أجرتها الى ألف دولار، وهو مبلغ يعجز عن دفعه الوزير الذى لا يزيد راتبه الرسمى على ١٢٠ دولار فى الشهر.

أكبر ورقة مالية فى روسيا و (الاتحاد السوفيتى) طيلة خمسين عاما، كانت من فئة ١٠٠ روبل، وفى شهر مايو الماضى صدرت ورقة مالية جديدة من فئة ١٠٠ ألف روبل!

إزاء ذلك فقد استحالت الحياة بالنسبة للأغلبية الساحقة، فتزايدت أعداد الدين يموتون من الجوع، واتسع نطاق عمليات بيع المواليد، لأن الآباء والأمهات أصبحوا عاجزين عن الانفاق عليهم، وتعاملت الحكومة (بواقعية) شديدة مع الموقف المستجد، فأصدرت قانونا يبيح الإجهاض فى البلاد، بعد أن كان محظورا فى ظل الشيوعية، وكانت القوانين تشجع على الإنجاب، وتخصص مكافآت مالية وميزات اجتماعية لكل اسرة يزيد عدد أعضائها على أربعة.

وكما أصبح المولود هنا يزيد من شقاء الأسرة، فإن المتوفى الذى فارق الحياة أصبح بدوره مشكلة للأسرة، لأن تكلفة الدفن مع الجنازة والصندوق أصبحت تعادل ٢٥٠ دولار، وهو مبلغ بقصم ظهر أي أسرة عادية، بسبب ذلك فإن المستشفيات بدأت تشكو من ظاهرة تراكم الأموات لديها، الذين يرفض أهلهم تسلم جثثهم لعجزهم عن الوفاء بتكلفة الدفن.

لم يعد احد يقرا:

استمرت (البكائية) الى منتصف الليل، وعرجت فى شقها الأخير الى المقارنة بين أسعار الخيار والطماطم التى أصبحت (فلكية) بالنسبة لمتوسطات الدخول، بأجور كبار العلماء التى انحطت الى أسفل سافلين، الأمر الذى دفع اعداداً كبيرة منهم الى الهجرة الى الخارج، ودفع آخرين الى طرق أبواب

السفارات الأجنبية للعمل كمترجمين، وسكرتيرين، وفى أى شئ يدر عليهم حفنة دولارات تقيم أودهم.

قال واحد من الجالسين، لم يعد هذا زمن العلم والمعرفة ولكنه عصر الخطف والنهب والركض وراء الدولار، ومن ثم الثراء الفاحش واللعب بالفلوس فى نوادى القمار.

أردف صاحبنا قائلا: هل تذكر (دار التقدم) للنشر، التى كانت متخصصة فى تقديم الآداب العالمية، لقد انتكست ولم تعد شيئا مذكورا، مبناها الكبير بطوابقه الثلاثة أصبح اضحوكة وامثوله، الطابق الأرضى أصبح معرضا للسيارات، والطابقان الثانى والثالث تحولا الى متجر كبير للبقالة(سوبر ماركت) وكانت النتيجة أن انزوت المكتبة فى ركن بائس، لا سيما وأن زبائنها اختفوا ولم يعد لهم أثر.

قال آخر: هل تعلم أن اعلى الكتب مبيعا فى روسيا الآن هى كتب الجريمة والجنس، وإن المجلات المحترمة والمتخصصة مثل (توفى مير) (العالم الجديد) هبط توزيعها من ٢ مليون نسخة، إلى ٢٠ ألف نسخة أما مجلتا (الآداب الأجنبية) و (صداقة الشعوب) فقد توقفتا عن الصدور.

اضاف ثالث : لان الورق كان مدعوما من الدولة، كانت الكتب والمجلات تباع بأسعار زهيدة للغاية ولكن بعدما اطلق «غول» الأسعار أصبحت أثمانها فوق طاقة الناس.

فمجلة «أدب الأطفال) التى كانت بسعر رمزى اقرب الى المجان، أصبح سعر النسخة الواحدة منها ١٧ الف روبل، أى ما يعادل ثلاثة دولارات ونصفا وصحيفة برافد التى كانت تباع بثلاثة «كيبيك» (الروبل مائة كيبيك) أصبحت تباع بألف روبل، والمجلات الإسبوعية التى كانت تباع الواحدة بسعر ٢٠ «كيبيك» أصبح ثمنها ٣ آلاف روبية . . . وهكذا.

ما الذى أصاب العملة بذلك الانهيار المروع، الذى احدث انهيارات اخرى، مازالت تتابع فى مختلف المجلات الى الآن؟ لا نحتاج الى جهد لندرك أن الذى انهار حقا هو الاقتصاد الروسى، الذى تبين أن «بناءه الاشتراكى» كان أكذوبة كبرى، وإن ذلك البناء الذى استمر تشييده طيلة سبعين عاما، قد أصبح هشيما فى غمضة عين!

وللعلم فإن هذا الهشيم وقع فى بلد هو من اغنى اقطار الدنيا فى موارده الطبيعية، وهو من هذه الناحية أغنى مرتين من الولايات المتحدة، و ٢٣ مرة من اليابان.

لقد توقفت ٧٥٪ من المصانع فى روسيا الاتحادية بعدما فتحت أبواب البلاد لسيل البضائع الأجنبية، حتى لم يعد هناك ما يمكن أن يسمى حقا بضاعة روسية، ناهيك عن أن ذلك ادى الى تسريح مئات الألوف من العمال، اضيفوا بطبيعة الحال الى جيوش العاطلين والمتسولين، حتى الصناعات التى كانت متقدمة نسبيا، مثل السلاح وما يتعلق بالفضاء، أصبحت تنتج عند الحدود الدنيا، لأن الدول التى كانت مشترية تقليديا للسلاح تحولت الآن الى ما يسمى بالإنتاج المدنى، والذى تتراوح بين أدوات التجميل والمياه الغازية ومنتجات البلاستيك.

بعدما هزم الاقتصاد الروسى بالضربة القاضية أمام السلع الأجنبية، لم يقف الأمر عند حد اغلاق ثلاثة أرباع المصانع فى البلاد، ولكنه ترتب على ذلك ايضا أن أصبحت روسيا تعتمد فى تسيير دفة حياتها اليومية، وفى توفير احتياجات الناس على الاستيراد، واذا علمت أن ٦٥٪ من طعام الشعب الروسى أصبح يأتى من الخارج، فمعنى ذلك مباشرة أن إرادة الأمة الروسية أصبحت مرهونة لدى الغرب بنسبة ٦٥٪ على الأقل.(١)

بعد أن هزم المشروع، وهزم الجميع، ماذا يفعل الناس؟

كل ما في روسيا معروض للبيع :

بعد الانهيار الاقتصادى المروع لم يستطع الناس فى روسيا مجاراة حياة الانفتاح بمرتباتهم الهزيلة فقد أصبح سعر الكيلو من بعض الخضروات مثل الطماطم بسعر ما يساوى ثمن السيارة «لادا» فى الماضى قبل أربع سنوات، ومن ثم فإن الأفراد على جميع المستويات أصبحوا فى مأزق ومن هنا أنتشرت اللصوصية والرشاوى وكثرت عصابات المافيا فى كل مكان لفرض الاتاوات وجعلت لكل منها منطقة حيوية تنتشر فيها وتمارس فيها البلطجة.

---

(١) فهمي هويدي، المرجع السابق، نفس المقال.

ومن ناحية أخرى فقد أصبح كل شئ فى روسيا معروض للبيع رسميا من أجل انقاذه للحصول على لقمة العيش بكل الوسائل مشروعة أم غير مشروعة وسنختار أحد شهود العيان من الثقاة لكى يعطى لنا صورة عن هذا المجتمع الذى فقد عافيته فعلا، وهذا الشاهد هو الأستاذ الكاتب الصحفى فهمى هويدى[(١)] فلنتركه يعطى لنا صورة عن الوضع الراهن فى هذه الدولة التى هوت بسبب فساد نظامها فيقول:

«قبل يوم من وصولى الى موسكو سمعت الاذاعة البريطانية وهى تبث فى إحدى النشرات الاقتصادية خبراً عن عرض سفينة فضاء روسية للبيع، بمبلغ ستة ملايين دولار تقريبا، وتضمن الخبر تفصيلا دقيقا لمواصفات السفينة، طولها وعرضها وقدراتها والخامات التى صنعت منها . . . الخ.

اثار الخبر إنتباهى،فسألت أول من لقيت من العارفين فى موسكو عن مدى جدية ذلك العرض المثير، فاستمع الى بعدم اكتراث وقال: لن أفاجأ اذا قرأت أن «الكرملين» ذاته معروض للبيع، وفى اليوم التالى جائنى صاحبى بحزمة أعداد من صحيفة محلية تطبع باللغة العربية باسم «القدس» صادرة فى العام الماضى، وقال: اقرأ الإعلانات المنشورة فى هذه الأعداد، وستجد فيها ما يجيب عن تساؤلاتك:

قلبت الأعداد: فوقعت عيناى على اعلانات منشورة على صفحاتها تقول ما يلى:

للبيع رسميا: صواريخ ومعدات عسكرية وناقلات جنود ومدرعات.

للبيع رسميا: أسلحة خفيفة ومتوسطة وثقيلة . . المراجعة مكتب القدس موسكو.

للبيع رسميا: أسلحة جديدة . . دبابات متطورة وآخر موديل ت ٧٦.

للبيع رسميا: طائرات ميج ٢١، ٢٩ - سوخوى ٧ - المراجعة مكتب القدس فى موسكو.

وهو يعلق على هذه الإعلانات قائلا : هل تظن أن هذا كله يمكن أن يظهر فى صحيفة توزع على الأجانب، دون أن يكون الأمر مترتبا مع كبار

---

(١) من مقال له في الأهرام بتاريخ ١٩٩٥/٧/١١م بعنوان: «مجتمع فقد عافيته».

مسئولى وزارة الدفاع والمخابرات، هذا اذا لم يكن مرتبا مع أكبر الرؤوس فى البلد؟!

بمضى الوقت، حين اتيح لى أن ألتقى بآخرين، ادركت أن الأمر اعمق وأكثر تعقيدا مما تصورت، ادركت أن الزلزال العظيم لم يسقط نظريةومشروعا سياسيا فقط، ولم يسقط سلطة بدت قاهرة وجبارة فقط، ولكن سحب معه مجتمعا بأسره، كان السوس قد وصل فيه الى العظم.

ومن الاعلانات:

تريد طائرة سوخوى، أم تفضل الميج ٢٩ ؟ . . . عندنا أيضا صواريخ تعجبك؟ هل لك رغبة فى سفينة فضاء معتبرة؟ أم تراك تبحث حفنة يورانيوم مخصب لزوم القنبلة الذرية؟ . . ليس لك فى الحرب نصيب، لا بأس . . ما رأيك فى صفقة حب؟ هاك دليل ملئ بصور السلافيات الحسان، ومع كل صورة جميع المواصفات الدقيقة التى تهمك، و «مكتبنا» مهمته تقديم خدمات التعارف و «المؤاخاة» إن شئت . . جرب ولن تندم، فالسلافية سوف تنسيك الدنيا لبعض الوقت، وقد تعيد اليك شبابك طوال الوقت؟.

أمثال هذه العروض تسمع بها أو تلاحقك فى موسكو، خصوصا إن كنت عربيا، فقط ما عليك إلا أن تختار وتأمر، وسيكون لك ما أردت ، طالما أنت مستعد للدفع الفورى!

لا تستغرب، فكل شئ فى روسيا معروض للبيع هذه الأيام، لا يهم من المشترى، لأن الأهم هو الفلوس التى تتلهف عليها الخزائن والجيوب، فى مجتمع يبدو وكأنه أصيب بلوثة جعلت شرائح واسعة منه تندفع بكل ما أوتيت من قدرة وقوة، لكى تغترف الحد الأقصى من متع الدنيا، وما برحت، تعب من الحياة عباً، بنهم لا نظير له، وكأنها تريد أن تعوض فى غمضة عين ما حرمت منه الاجيال التى تعاقبت خلال السنوات السبعين الماضية، إبان الحقبة الشيوعية.

انعدام الأمن:

ويذكر فهمى هويدى أيضا:

«تعد المافيا أحد تجليات تلك الحالة العبثية، حتى تبدو وكأنها ورثت السلطة التى كانت صاحبة الحضور الأوفى فى مختلف مناحى الحياة، ذلك

أنك لا تكاد تذهب الى مكان أو تتصل بنشاط ذى شأن، إلا وتجد المافيا هناك، من باب أو آخر، الفندق الذى نزلنا فيه مثلا، كان تحت حراسة المافيا، التى تتلقى حصة شهرية من عائداته، ليس ذلك فحسب، وإنما على الملهى أن يدفع حصة أخرى، وكذلك صالة القمار والمتجر الكبير (السوبر ماركت) حتى بنات الهوى اللائى ينتشرن فى الفندق كأسراب الجراد، ويطفن بطوابقه المختلفة طيلة الليل، لابد أن تؤدى كل واحدة منهن إتاوة مقررة الى المافيا!

وما يحدث فى الفندق يتكرر مع بقية الفنادق، بل مع كافة الأنشطة الاقتصادية والعامة الأخرى، والأمر جد وما هو بالهزل، فإما أن تدفع أو تقتل، وهم حين يتحدثون عن هذه النقطة، يذكرون دائما أن مديرى سبعة بنوك قتلوا لأنهم حاولوا التمرد على سلطان المافيا، وإن مدير شركة سيارات «لادا» احرق فى سيارته لذات السبب، وحين لم يفهم قواعد اللعبة صاحب مطعم لبنانى، فإنه عاد ذات صباح فوجد النار قد التهمت مطعمه حتى أتت على كل ما فيه . . الى آخر القصص من ذلك القبيل.

فى بداية التسعينات كانت المافيا ما زالت طرية العود وحديثة التكوين، ولأن خبرتها كانت محدودة، فإنها لجأت الى أساليب بسيطة ومباشرة، كان أفرادها يسطون على المحلات التجارية والبنوك، ويوقفون الأشخاص فى الشوارع لكى يسلبوا أموالهم، ويسرقون محتويات السيارات، لكنهم الآن طوروا عملهم ونظموه بحيث أصبحوا يشتغلون فى مجالات أوفر ربحا وأكثر تنظيما فالعاصمة موسكو مثلا منظمة بين مجموعات المافيا تنظيما أفقيا ورأسيا، بمعنى أن كل مجموعة تمارس نشاطها أحيانا حسب التقسيم الجغرافى للمدينة، فلا تعتدى واحدة على حدود أخرى، وأحيانا يكون التقسيم وفقا للأنشطة، فهناك مافيا للعقارات، والثانية للاستيراد، والثالثة للبغايا، والرابعة للتجارة أو الصناعة أو السلاح، وهكذا.

الجميع لهم عصاباتهم، الجورجيون والروس والأذريون والداغستانيون والشيشان والتتار وغيرهم . . وهؤلاء الأخيرون، ابتداء من الأذريين، من المسلمين وهم معروفون بجسارتهم وقدراتهم الجسدية والقتالية العالية التى توفر لهم مكانة خاصة فى عالم الجريمة.

روى لى مسئول باحدى الهيئات الإغاثية الإسلامية التى فتحت مكتبا حديثا فى موسكو، انه استقبل مندوبا عن احدى جماعات المافيا التى تباشر

نشاطها فى الحى، دخل الرجل الى مكتبه بصحبة مترجم يجيد اللغة العربية، وطلب منه صراحة أن يدفع المكتب اتاوة شهرية لعصابته، فقال له مسئول المكتب أنهم لا يملكون مبالغ نقدية سائلة، ولكنهم يعملون فى توزيع سلع عينية على اللاجئين وضحايا المنازعات في المنطقة، ولديهم كميات من الأغذية والبطاطين والخيام، وهم على استعداد لأن يقدموا للمافيا نصيبا منها إن شاءوا (لا تنسى أن المسئول لا يستطيع أن يرفض الطلب).

بعد مناقشة استمرت بعض الوقت بين الاثنين، اطرق مندوب المافيا لحظة ثم قال لمسئول المكتب الإغاثي: اذا لم يكن لديكم مال تدفعونه حقا، فإننى اطلب منك؛ شيئا آخر، هو أن تقوموا ببناء مسجد فى داغستان وتكفلوا ثلاثين يتيما!!

ادرك مسئول المكتب أن المتحدث عضو فى عصابة من الداغستانيين المسلمين، وإنه أراد أن يفوز منه بأي شئ فوافق على طلبة، وتم للعصابة ما أرادت!

وأنت فى موسكو تسمع قصصا لا آخر لها عن عروض وطلبات المافيا من المكاتب والسفارات العربية بوجه أخص، وقد قال لى أكثر من مسئول عربى عن تلك المكاتب انهم تلقوا عروضا متعددة لشراء كميات من اليورانيوم، بتسهيلا كبيرة تصل الى حد تقسيط المبلغ وتوصيل الكمية المطلوبة الى مكان خارج الحدود الروسية!

الوجه الآخر لهذه الحقيقة، الذى يتجاهله كثيرون، هو أن هذه العصابات ما كان لها أن تمارس نشاطها على ذلك النحو الواسع، الا تحت رعاية، واحيانا لحساب - شريحة من كبار ضباط الشرطة الروسية والمخابرات (الكى. جس. بى)، وسواء كان أولئك الكبار السابقون أم الحاليون، إلا أن لهم نفوذا كبيرا يوظف لصالح تحقيق ثروات هائلة. ليس ذلك فحسب، وإنما الثابت أيضا أن نفوذها داخل النظام القائم ذاته، وداخل البرلمان أيضا، ومن الأخبار المتناثرة فى موسكو أن ٢٠ ٪ من أعضاء البرلمان الروسى لهم علاقات دقيقة بعصابات المافيا.

حين تستشرى المافيا على ذلك النحو ، فإن تسليك أمورها مع أجهزة الدولة يتم عبر قناة واحدة هى الرشوة، ناهيك عن أن الرشوة تظل هي الحل الوحيد لمشكلة موظفي الدولة الذين تدهورت دخولهم وأحوالهم المعيشية بعدما هبطت قيمة الروبل بمعدل خمسة آلاف مرة، والمعادلة هنا بسيطة ومحسومة، إذ

عندما تنغلق أبواب الرزق الحلال، تنفتح تلقائيا سكة الحرام!

ليس فى الأمر سر، لأن الكل أصبحوا أطرافا فى اللعبة بدرجة أو أخرى.

ومن المعلومات المثيرة المتداولة فى هذا الصدد، أن عصابات المافيا تدفع الى موظفى الدولة ما يعادل مليار دولار سنويا، أى ما يعادل ٥ تريليون روبل، وهو مبلغ يساوى ضعف ميزانية الزراعة فى روسيا.

يقولون لك أيضا أن ثمة دراسات أشارت الى أنه إذا أضيفت قيمة الرشاوى التى يدفعها المواطنون العاديون، فإن مبلغ التريليونات الخمسة التى يدفعها رجال المافيا سوف يتضاعف بحيث، يصبح ١٠ تريليون روبل، وهو ما يعنى أن المبلغ الإجمالى للرشاوى يعادل ميزانية الدولة كلها.

صحيفة «اوبشاياجازيتا» نشرت بيانا مفصلا بما يحصل عليه بعض موظفى الدولة من رشاوى شهريا. وفيه وردت المعلومات التالية: شرطى المرور بتقاضى رشوة قدرها ٣٠ ألف روبل (٦ دولارات) عدة مرات يوميا . . مدير إدارة المساكن العمومية بتقاضى ٢٠٠ ألف روبل (٤٠ دولار) عدة مرات أسبوعيا. . والموظف المتوسط يتقاضى مليونى روبل (٤٠٠ دولار) عدة مرات شهريا . . والموظف المتوسط فى دوائر الدولة يتلقى عشرة ملايين روبل (٢٠٠٠ دولار) مرة كل أربعة أشهر . . . أما الموظف المتوسط المرتبة فى وزارة فإنه يتلقى رشوة بمبلغ ١٥ مليون روبل (٣٠٠٠ دولار) عدة مرات فى السنة.

قالت صحيفة أنها استقت هذه الأرقام من تقديرات دوائر الأمن، ومن الدراسات التى اجريت حول الجريمة فى روسيا، ومعروف أن أسماء كبار موظفى الدولة لا ترد فى مثل تلك التقارير، لأن الرشوة حين تصعد الى ذلك المستوى تأخذ أشكالا أخرى، فقد تكون سيارة مرسيدس من أحدث طراز تقدم على سبيل «الهدية» أو خاتم من الألماس، أو تحفة أثرية نادرة، أو فيلا فى ولاية فلوريدا الأمريكية، أو زمالة دراسة فى جامعة أكسفورد!.

نواب البرلمان وضعهم أقل بكثير . . . فهم يتلقون الرشاوى بغير عقبات لسبب جوهرى هو أنهم يتمتعون بالحصانة البرلمانية . . ثم أنهم ينتمون الى أن الجميع يعلمون أنهم يقتسمون كعكة واحدة!

انك اذا وقفت فى المشهد الروسى الراهن جيدا، وقارنته بما كان عليه أيام الحقبة السوفيتية، ستجد فيه تشابها يلفت النظر . . فالذين احتكروا السلطة طيلة الأعوام السبعين الماضية، باسم ديكتاتورية البروليتاريا، واستأثروا بمختلف

المزايا والخيرات، وهم وأبناؤهم وأحفادهم من بعدهم، هؤلاء كانوا يشكلون مجموعات «مافيا» رفعت شعارات نضالية، من قبيل ذلك أن قرارا صدر فى عام ١٩٨١ نص على أن التغذية المجانية والمساكن والسفر الى منتجعات الراحة الموزعة على أجمل المناطق السوفيتية، هذه الامتيازات التى يتمتع بها عضو المكتب السياسى، أصبحت تشمل منذ ذلك الحين أبناء العضو واحفاده بعد وفاته!. وحين رحل بريجينيف الذى كان سكرتيرا عاما للحزب الشيوعى، تبين أن القرار يشمل ٢٦٥ شخصا من أقاربه، وكانوا يحصلون على تلك المزايا غير العادية والتى لم يكن يحلم المواطن العادى بعشر معشارها، وإذا عممنا ذلك على بقية قيادات الحزب، وهو قليل من كثير، فسوف تدرك مدى النعيم الذى ظلت مافيا الحزب تتمتع به طيلة الحقبة المنصرمة.

كل الذى حدث أن المافيا بدورها خضعت للخصخصة، ظل الحزب يحتكر وظيفتها طيلة سبعة عقود، وحين سقط النظام وانهارت السلطة، وتحولت موجة الارسال من السياسى الى الاقتصادى، دخل الأهالى الى الحلبة، وحلت «مافياهم» محل مافيات الحزب!

السلافيات من أهم الصادرات!

تجارة الجنس باب آخر من أبواب الحرام، التى انفتحت حين استعصى الرزق الحلال، فإذا كان الرجال يشكلون عصابات المافيا، والموظفون يرتشون، فإن النساء يتربحن من بيع أجسادهن لكل من حاز دولارا من الراغبين بعد يومين قضيتهما فى فندق «كوزموس» بموسكو، أدركت مالم يخطر لى على بال . . تذكرت ما كتبه استاذنا أحمد بهاء الدين فى مؤلفه «شهر فى روسيا» الذى صدر فى عام ١٩٥٥م (كان يباع بعشرة قروش!)، وفيه أبدى اعجابه بإختفاء ظاهرة بنات الهوى من الاتحاد السوفيتى، وقلت لو أن الأستاذ بهاء الدين رأى ما أراه الآن لما صدق عينيه. تذكرت أيضا فنادق بانكوك، عاصمة تايلاند ، التى تلاحق فيها بنات الهوى القادمين فى غرفهم منذ لحظة وصولهم، ويتسكعن فى ردهات الفندق طيلة ٢٤ ساعة.

الجديد هذه المرة فى موسكو أن مشرفة الطابق فى الفندق، ولكل طابق مشرفة تراقب الحركة فيه وتتسلم المفاتيح، تلك السيدة التى رأيتها فى الماضى بدينة وصارمة وصلتها مباشرة مع جهاز الأمن، وجدتها هذه المرة على هيئة مختلفة وفى دور مغاير تماما، غطت وجهها بالأصباغ، وصارت تبتسم، ثم

تهمس فى أذنك وأنت تتسلم منها مفتاح الغرفة قائلة بانجليزية ركيكة: هل تريد أن «تتزوج الليه فتاة كالقمر؟!.

ذهلت حين سمعت السؤال ، وحين تطلعت الى وجهها، اتسعت ضحكتها، حتى ظهرت أسنانها الذهبية، ثم غمزت واشارت الى الشمال، وحين التفت وجدت ثلاث فتيات فارعات الطول يلوحن بابتسامات متفاوتة ، عقدت المفاجأة لسانى، فشكرتها وأسرعت الى غرفنى، التى احكمت اغلاق بابها تحسيا «للطوارئ» !.

حين رويت القصة الى أحد الأصدقاء، قال: أحمد ربك أنك حين فتحت الغرفة لم تجد واحدة اخرى بانتظارك بداخلها، ثم روى لى أن مكاتب «التعارف» - اسمها بالروسية «بيوروزنا كومست»! - لها أكثر من مقر فى موسكو، ويقوم بتسويق الفتيات السلافيات، عبر طباعة «كتالوجات» خاصة تحتوى على صور الفتيات ومواصفاتهن، وهذه المطبوعات تتداول فى الداخل وترسل الى الخارج، وبالذات الى الولايات المتحدة الأمريكية التى يقبل أثرياؤها بشدة على ذلك المنتج السلافى الفريد!

قال لى أحد المخضرمين فى موسكو أن تجارة الجسد هى احدى التجارات المهمة خصوصا فى المدن الروسية التى يؤمها السياح، وإن كثيرات يشتغلن بهذه التجارة لانهن لا يجدن بابا آخر للتكسب ومواجهة أعباء المعيشة التى أصبحت فوق طاقة الجميع، وهناك زوجات وأزواج يتقاسمن هذه المهمة لرعاية أولادهم . الزوجات يذهبن للبحث عن الرجل، والأزواج يفتشون عن العجائز الباحثات عن المتعة!

وحين تضاعفت أعباء المصروفات الجامعية، لم يكن أمام الطالبات خيار، فإما أن يمتنعن عن الدراسة، أو يواصلنها ويبحثن عن مورد لتغطية المصاريف، والمورد المتاح لهن هو تجارة الجسد، لذلك فإن المرء لا يستغرب حين يسمع أن ٥٠٪ من طالبات الجامعة أصبحت من باعة الهوى

غير أن الأمر ابعد من ذلك بكثير فى الواقع . . فقد أصبح البغاء أحد أهم صادرات الاتحاد السوفيتى. وهناك شركات تصدر الفتيات الى تركيا ومصر واسرائيل ودول الخليج وحسب إحصاء شركات الطيران فإن نصف مليون روسية زرن منطقة الخليج خلال العام الماضى «لمهام» مختلفة، وقيل حين نشرت

الصحف أن البغايا فى تركيا وإيطاليا قدمن احتجاجا الى السلطات المحلية، لأن الروسيات دخلن السوق بكثافة وتسببن فى انخفاض الأسعار ومن ثم الاضرار بمصالحهن، وفى تركيا يطلقون على الدعارة الكلمة العربية (فاحشة)، لكنهم بعد الإجتياح الروسى اصبحوا يستخدمون فى وصفها كلمة «ناتاشا» وهى الإسم الروسى الشهير!

الدولة تتلاشي:

السؤالان اللذان يثيرهما الوضع الواقعى الروسى الآن هما:

١- لماذا كان الإنهيار بتلك الصورة المفجعة؟

٢- والى أين تتجه روسيا؟ ويمضى فهمى هويدى فيقول: فى حدود ما سمعت من آراء وما تابعت من حوارات ، فليست هناك اجابة واضحة وحاسمة عن السؤالين، غير أننا إذا اعتمدنا اسلوب الترجيح، فقد نذهب فيما يتعلق بالسؤال الأول الى أن الهشاشة المفرطة التى أصابت كيان الدولة وثيقة الصلة بالتدمير المستمر لبنية الإنسان والمجتمع فى كل الحقبة الشيوعية، الذى استصحب سحقا للحريات واقتلاعا لمرجعية الدين للقيم والأخلاق، هذه العوامل كلها افقدت المجتمع مناعته وحصانته ومن ثم جعلته سريع السقوط فى هوة الجريمة وسريع الإندفاع باتجاه الرذيلة، حيث لم تعد فى الجسم خلية واحدة تتمتع بالعافية أو قادرة على التماسك والصمود، الأمر الذى جعل الإنهيار عظيما وغير متناه.

السؤال «الى أين تتجه روسيا»؟ شغل كثيرين فى العالم الغربى خاصة، وبين يدى اجابة اقتنعت بها، خلصت اليها مجموعة الخبراء البارزين فى الشأن الروسى والسوفيتى سابقا، الذين أجروا فى الصيف الماضى حلقة نقاش حول «مستقبل روسيا» فى الكلية البحرية الأمريكية، وقد رأس هذه المجموعة س. اندرزديميوش أحد كبار الاختصاصيين العالميين فى الموضوع، لقد رأي هؤلاء أن الدولة الروسية تتلاشى بسرعة، حيث لم يعد بوسعها أن تؤمن استقرار عملتها، أو أن تضع سياسة دفاعية قومية متماسكة أو أن تحمى السكان من الجريمة والفساد، وهى الأركان الثلاثة التى تقوم عليها سلطة أى دولة.

غير أنهم اعتبروا ذلك التلاشى أو الإنهيار سيهئ الأجواء لبروز حركة قومية ناشطة ، الأمر الذى سيؤدى الى نهوض القومية الروسية لملء الفراغ

الروحي والسياسي، وقد أشاروا في ذلك الى الزعيم القومي المتعصب فلاديمير جيرنيوفيسكي قائلين أنه ليس سوى رأس جبل الجليد في الانتفاضة القومية المرتقبة، التي يتوقون لها أن تحدث في بداية القرن الجديد.(١)

ومن جهة اخرى شاعت الأزمات البيئية والأمراض والفقر والتسول والتشرد وفساد وانحطاط الأخلاق، وجرائم الشباب، وزيادة معدلات اغتيال وقتل ودس عدد أفراد الأجيال الشابة، وتناقص المواليد، وتناقص التحاق التلاميذ بالمدارس لعدم كفاية مرتبات أولياء الأمور، وزيادة المصاريف وتناقص المواليد عن عدد الوفيات والخوف من انقراض الروس كأمة وكشعب(٢) .

المسلمون في روسيا يحاولون التكتل في الانتخابات الروسية:

في ١٧ من ديسمبر ١٩٩٥م سوف تجرى ثاني أهم انتخابات حرة في روسيا منذ انهيار الاتحاد السوفيتي والشيوعية، وستكون الإنتخابات هذه المرة أكثر سخونة، وحافلة بأكثر من مفاجأة ، وذلك لعدة أسباب منها أن عدد الأحزاب والقوى السياسية التي ستشارك فيها زاد على (٢٦٠) حزبا وتنظيما سياسيا، يتنافسون في ٤٥٠ مقعدا - أبرزها (اتحاد مسلمي روسيا) . . آخر تنظيم تم تشكيله في يونيو الماضي واحتفل بتأسيسه في الأول من سبتمبر سنة ١٩٩٥م ومنها أنه بعد تعديل الدستور الروسي مؤخرا أصبح من حق ثلثي أعضاء البرلمان إقرار ما يرونه من تشريعات، رغم أنف الرئيس يلتسين.

ولعل إعلان (اتحاد مسلمي روسيا) كان هو الخطوة الأكثر إزعاجا للحكومة الروسية، وكذلك البطريركية الأرثوذكسية الروسية، وذلك رغم سبق الإعلان عن حزب روسي مسلم وهو الحزب الديمقراطي الإسلامي، وكذلك عدة هيئات وتنظيمات إسلامية أنشأت للدفاع عن مصالح مسلمي روسيا، وأهمها حركة (نور) الإسلامية.

وقد أعلن بوضوح الأمين العام للحزب أحمد خالدوف (الذى كان عضوا سابقا في حزب جيرنوفسكي) أن الإتحاد المذكور تأسس هذا العام، وبخاصة ليشارك في الإنتخابات المقبلة، وله فروع في ٥٠ منطقة في كل أنحاء روسيا، وله أهداف سياسية محدودة وهي تمثل مصالح المسلمين الروس، والسعى الى

---

(١)فهمي هويدي، المرجع السابق نفس المقال.
(٢) عبد الملك خليل، أهرام ١٩٩٧/١/٩م من مقال بعنوان «روسيا الداء والدواء».

توحيد ٢٠ مليون مسلم روسى (خمس السكان) خلف الاتحاد، بدلا من الخلافات الحالية المستمرة حول قيادة المسلمين الروس، أكثر من هذا أنه بث الرعب فى قلوب الروس بقوله : إن اتحاد المسلمين سوف يحقق فوزا مفاجئا فى الانتخابات القادمة غير مرشحيه، مثلما فعل حزب جيرنوفسكى فى الانتخابات ٩٣ عندما فاز بربع مقاعد البرلمان! وإنه يريد أن يظهر مسلمى روسيا كقوة تمثل القدوة فى الدولة الروسية.

وكان من الممكن أن تمر تصريحات الأمين العام لاتحاد مسامى روسيا على أنها دعاية انتخابية، لولا أن بطريرك روسيا - الذى أصبح له دور نشط فى السياسة الروسية مؤخرا - أصدر بيانا أعرب فيه عن قلقه من إعلان الاتحاد نية المشاركة فى الانتخابات، وقال : إن الكنيسة تعارض إدخال العنصر الدينى فى الصراع السياسى، واعتبر دخول الإتحاد الإسلامى الانتخابات فتنة طائفية وبادرة قد تؤدى الى مجابهة فى العلاقات بين المسلمين والأرثوذكس!

ومن الواضح أن المطالب السياسية لمسلمى روسيا، ووجود اتحاد جديد يسعى الى تجميع أصواتهم المتفرقة ووقف خلافاتهم، هى التى أثارت الكنيسة الروسية، مثلما أثارت الصحف الروسية المعادية للمسلمين، فبدأت توجه إتهامات الى المسلمين بالتطرف والأصولية، وتقارن بين اتحاد مسلمى روسيا وحزب النهضة الإسلامى الذى نشأ فى روسيا فى يونيو ١٩٩٠م وزاد التضييق عليه أيضا حتى خمد نشاطه، فقد كان زعماء الحزب يحلمون بتشكيل كتلة برلمانية اسلامية فى مجلس الدوما، مثلما كان الحال فى أثناء برلمانات روسيا القيصرية من ١٩٠٥م حتى ١٩١٧، وكان زعماؤه يؤمنون بالدفاع عن كل مسلمى الاتحاد السوفيتى السابق، لذلك أنشأوا فروعا للحزب فى طاجيكستان وأوزبكستان وقيرغيرستان.

دخول البرلمان بعد ٨٠ سنة :

ويبدو أن اتحاد مسلمى روسيا ومعه عدد من الهيئات والأحزاب الإسلامية الأخرى يسعى وراء الهدف نفسه، وهو تشكيل كتلة اسلامية فى البرلمان للدفاع عن مصالح مسلمى روسيا، لذلك حدد بعض المطالب التى سيسعى لتنفيذها مثل: تعليم أصول الإسلام فى المدارس، والسعى لزيادة الاستثمارات فى مناطق المسلمين، والمطالبة بتوفير الظروف الملائمة للشباب المسلم داخل الجيش الروسى، ومراعاة تقاليده الإسلامية فى الأكل والفروض الإسلامية، والأهم

السعى للحصول على مقاعد أوفر فى الانتخابات القادمة غير مرشحيه، بحيث يدخل البرلمان - لأول مرة منذ قرابة الثمانين عاما - نواب مسلمون، يدافعون عن مصالح المسلمين، ويسعون لحل مشاكلهم فى أى مناطق أخرى.

وأيا كان الموقف من القوى والتنظيمات الإسلامية الروسية التى أعلنت دخولها الانتخابات، فسوف تظل حقيقة أن الإسلام قد دخل بالفعل الساحة السياسية الروسية، وأن تشكيل اتحاد مسلمى روسيا - كما يقول الباحث الروسى المسلم (الكسى مالاشنكو) - سوف يمثل خطوة باتجاه تسييس الإسلام فى روسيا، وسيدخل المسلمون بصفة نهائية الساحة السياسية مثلما فعلت الأرثوذكسية من قبل.

خلافات المسلمين:

على الرغم من أن الكثيرين تمنوا أن يكون إنشاء اتحاد مسلمى روسيا مقدمة لتوحيد المسلمين هناك وتلاحمهم، وبخاصة أنهم منقسمون على أسس عرقية عديدة، وفى أكثر من مكان (فى موسكو) وفى ٧ جمهوريات اسلامية روسية ذات حكم ذاتى، وفى ٨ مناطق أخرى ذاتية)، فقد تخوف البعض من أن يكون تشكيل هذا الاتحاد سببا آخر للفرقة بينهم، إذ إن هناك شبه منافسة بين رجال الدين الكبار القدامى منذ عهد التحاد السوفيتى والجيل الجديد الأكثر ثورية من الشباب الذى يطالب - بوضوح - بدور للمسلمين فى الحياة السياسية الروسية، وكان من الملحوظات الملفتة للانتباه أن كبار رجال الدين الذين مازالوا يطالبون بفصل الدين عن السياسة - مثلما كانوا يفصلونه أيام الشيوعية - قد أعلنوا رفضهم الإنضمام الى اتحاد مسلمى روسيا، اذ عقد مركز التنسيق الأعلى للهيئات الإسلامية فى روسيا والإدارة الدينية لمسلمى القسم الأوربى فى روسيا اجتماعا أسفر عن قرار الشيخ عبد الله غالى الدين - رئيس المركز - والمفتى الشيخ راوى على الدين، عدم المشاركة فى الاتحاد، والابتعاد عن المعركة الانتخابية! ولكى نفهم ذلك يجب أن نشرح حقيقة هذه الخلافات حول قيادة المسلمين فى روسيا، فقد تم إنشاء مركز التنسيق للإدارات الدينية لمسلمى روسيا عام ١٩٩٢م، بحيث يحل محل الإدارات الدينية الأربع السابقة فى البلاد قبل إنهيار الشيوعية، ولكن واكب ذلك أيضا إنشاء مراكز إسلامية جديدة وإدارات جديدة، وبخاصة فى القوقاز، وبدأت مواجهات وخلافات بين كل من هذه الإدارات الجديدة والقديمة: أيها يتحدث باسم كل مسلمى روسيا،

وزاد من المشكلة تشكيل ادارات أخرى فى الجمهوريات الروسية ذات الحكم الذاتى مثل تتارستان وبشكيريا وغيرهما، وبالتأكيد لم يعترف كل رؤساء هذه الإدارات ببعضهم البعض ، وبدأت سلسلة من تفكك إدارات وانفصال إدارات أخرى، انتهت بالتأكيد بوجود عدة إدارات عامة ومستقلة، لا يعترف بعضها ببعض إلا النذر اليسير، ولكن ظل مجلس التنسيق الأعلى - السابق الاشارة إليه - هو الأهم نسبيا، لأن يضم رؤساء الادرات الإسلامية فى تتارستان وبشكيريا وسيبريا وقبرطية وقرشيا وشيركسيا وغيرها من طاغستان، ولكن المشكلة فى أن زعماء هذا المركز من التقليديين الذين يعارضون المشاركة فى الانتخابات بهذا الشكل الموسع، ويركزون على الدفاع كما حدث فى الغرب، ذلك يتخوف كثيرون من أن يكون إنشاء اتحاد مسلمى روسيا عنصر خلاف وتفريق، لا تصالح وتوحيد، إذ كان البعض يعتبر الأمر سابقا لأوانه، وأنه سيتم حسمه بعد الإنتخابات، فلو فاز الاتحاد ومعه منظمات وأحزاب إسلامية أخرى بنسبة مقاعد كبيرة، فسوف يكون هو بالفعل الممثل الحقيقى لمسلمى روسيا، أما إذا فشل فسوف يذبل وينهار - مثلما انهار حزب النهضة فى روسيا، بحيث تبقى الإدارات الدينية السابقة كما هى.

ولكن المؤشرات تنبئ بفوز كبير لمسلمى روسيا فى الانتخابات القادمة، وصعود نجمهم - لأول مرة - منذ ٨٠ عاما فى البرلمان، والسعى لتحقيق مصالحهم المهدرة، ووقف الاعتداءات على مسلمى الشيشان وباقى الجمهوريات الإسلامية الروسية ذات الحكم الذاتى[١].

ازمة الشيشان تفرض نفسها على الاوضاع السياسية داخل روسيا.

فرضت الأزمة فى الشيشان نفسها على الأحداث داخل روسيا وامتدت خارج حدود روسيا لتثير أنتباه العالم وهى الحرب التى بدأت منذ أكثر من عام من أجل طلب الاستقلال عن الاتحاد الروسى، وعلى الرغم من أن روسيا بزعامة يلتسين حاولوا قمع ثورة الشيشان بالقوة المسلحة لإخماد نيران الثورة وكسر شوكة المقاتلين الشيشان وتخريب عاصمتهم جروزنى، إلا أن المجاهدين الشيشان حاولوا قتالهم فى آواخر عام ١٩٩٥م ومطلع عام ١٩٩٦م الى خارج الشيشان وأثبتوا عجز القيادة الروسية عن إنهاء النزاع بالقوة المسلحة وقد تجلى هذا العجز

(١) جريدة الشعب عدد من سبتمبر ١٩٩٥م - من مقال كتبه الصحفي (محمد جمال عرفة) حول «مسلمو روسيا قوة سياسية جديدة في الانتخابات القادمة».

فى الطريقة التى تعاملت بها القيادة الروسية مع حادث احتجاز الرهائن فى قرية (بيرفومايسكاية) بجمهورية داغستان المجاورة للشيشان حيث قامت القوات الروسية بعملية عسكرية شاملة شاركت فيها الدبابات والمدفعية لإبادة قرية كاملة سقط خلالها الآلاف من المدنيين وراح ضحيتها العديد من الرهائن الذين كانوا فى قبضة الثوار وأثبتت تخبط الدب الروسى الذى قتل أصدقاءه مع أعدائه هذا هو منهج الرئيس الروسى (بوريس يلتسين) منذ أن تولى السلطة فى روسيا مع مطلع التسعينات بعد انهيار الاتحاد السوفيتى.

وقد ظهر منهج الرئيس الروسى فى معالجة الأزمات السياسية الداخلية عندما إنهى صراعه مع خصومه السياسيين داخل البرلمان الروسى فى أكتوبر عام ١٩٩٣م بعملية عسكرية لإقتحام المبنى واقتياد عدد من كبار المعارضين من نواب الشعب الروسى الى السجون لإسكات صوت المعارضة لسياسته الداخلية والخارجية التى لاقت فشلا زريعا وشهدت تخبطاً ملحوظا مع تزايد السخط الشعبى بسبب تدنى أحوال المعيشة فى روسيا[١].

المظاهرات في جروزني مظهر من مظاهر المقاومة للروس:

وفى مطلع شهر فبراير جد جديد فى مجال مقاومة الشيشان للوجود الروسى فى بلادهم فقد قام الآلاف من النساء والرجال بمسيرات سلمية داخل العاصمة جروزنى احتجاجا على الوجود الروسى وطالبوا بإجلاء القوات الروسية عن بلادهم واستمرت هذه المظاهرات ليلا ونهارا واعتصم المتظاهرون فى الميادين وأقاموا الخيام وحاولت حكومة الشيشان الموالية لموسكو فض المظاهرات سلميا فلم يستطيعوا إلا بعد أن قدموا لزعماء المتظاهرين أمرا رسميا لإحدى الوحدات الروسية بالإنسحاب من العاصمة مما أقنعهم بفض مظاهراتهم، وصرحت مصادر صحفية روسية أن الشرطة العميلة لموسكو فتحت النيران على المتظاهرين مما دفعهم لإنهاء تجمعهم بعد سقوط بعض القتلى والجرحى.

وقد ذكر عدد من أبناء جروزنى صباح يوم ١١ فبراير أن المتظاهرين الذين غادروا ساحة قصر الرئاسة ليلا على متن أتوبيسات روسية لم يعودوا لديارهم الأمر الذى يثير شكوكا حول احتمال اعتقالهم بتهمة الإنتماء لوحدات المقاومة التابعة للرئيس الشيشانى (جوهر دواديف).[٢]

---

(١) الشعب عدد ٢٣ من يناير ١٩٩٦م.
(٢) الأهرام ١٢ فبراير ١٩٩٦م.

محاولة تصفية المقاومة الشيشانية:

تقوم القوات الروسية بعد احتلال جروزنى بتصفية المقاومة الشيشانية بنفس الطريقة التى قامت بها فى جروزنى وهى تمشيط كل قرية بيتا بيتا وقتل الأبرياء ودفنهم سرا وهذه العملية ذكرها الصحفيون المراقبون هناك حيث شاهدوا كثيرا من القبور الجديدة فى هذه المدن الممشطة.

وتحاول القوات البحث عن القواد الكبار مثل (جوهر دوداييف) وكبار قواده الذين قادوا التمرد وظهرت الى حيز الاعلام أنباء عن مجزرة تمت فى سماشكى في ١٤/٤/١٩٩٥م ذكرت إذاعة لندن أن سماشكى (بالقرب من الحدود مع الأنجوش حاصرتها الجنود الروس أربعة أيام، واستعملوا قاذفات اللهب وغيرها من الأسلحة وأخرجوا المدنيين من ملاجئهم ويتعاطى الجنود المخدرات، وقد لاحظ الصحفيون إنتشار القبور الجديدة فى المدينة.

هذا فى الوقت الذى تدعى فيه روسيا أن الأعمال العسكرية انتهت فى الشيشان.

وفى المساء أذاعت لندن أيضا أن روسيا بصدد الهجوم على آخر معقل للمقاومة الشيشانية فى المنطقة الجبلية فى غربى البلاد، واحتجت فرنسا على هذه العمليات الهجومية.

العودة الي جروزني:

عاد المجاهدون الشيشان مؤخرا الى العاصمة جروزنى مرتين وسيطروا خلالها على ثلثى المدينة تقريبا رغم تمركز الروس بالمدينة، وقتلوا كثيرا من الجنود الروس، وقوات الغزو الروسى لم تنجح سوى فى قتل المدنيين العزل واقتحام القرى الشيشانية والقرى الداغستانية التى آوت الشيشان وتدميرها تماما، ولم تأت هذه العمليات بنتيجة حاسمة للقضاء على المجاهدين الشيشان، والمحصلة كثير من التدمير لأراضى الشيشان وهذه الأعمال مثل أعمال الدب الذى يقتل صاحبه وصدق من أطلق على روسيا الدب الروسى.

واخيرا أعلن يلتسين فى ٣١ مارس على شاشة التليفزيون وقف العمليات العسكرية إبتداء من منتصف ليلة الأحد ٣١ مارس ١٩٩٦م وسحب القوات الروسية الى الحدود نهاية لهذه المأساة التى روعت الروس والشيشان معا منذ

دخول القوات الروسية أراضى الشيشان يوم ١١ ديسمبر ١٩٩٤م ولكن هذا البيان التليفزيونى جاء متأخرا والدافع إليه حملة انتخابات الرئاسة فى ١٦ يونيو ١٩٩٦ والفرصة أمام يلتسين أصبحت ضئيلة، وأهم شئ أن يلتسين سلم مؤخرا بالتفاوض مع دوداييف عن طريق وسيط.(١)

رد فعل دوداييف عدم الثقة فى هذا البيان على الرغم من اعتراف يلتسين لأول مرة بالتفاوض مع جوهر دوداييف مع أنه كان يعتبره من قبل قاطع طريق لا يمكن التفاوض معه.

غير أن يلتسين يعتبر أن إجراءات التفاوض مع دوداييف لا يختلف فى شئ عما فعلته اسرائيل بالتفاوض مع منظمة التحرير الفلسطينية (!) بأنها لعبة (ويجب إهداء هذا الفهم الى ياسر عرفات ورفاقه) وما فعلته بريطانيا بالتفاوض مع الجيش الجمهورى الإيرلندى (!) فالجميع من وجهة نظره إرهابيون يمكن التفاوض معهم فى نهاية المطاف!

محاولة اغتيال دوداييف:

فى الشهور الأربعة الأخيرة تم ارسال مجموعات خاصة الى جمهورية الشيشان للعثور على دوداييف وتصفيته جسديا غير أن الشيشان اكتشفوا هذه المجموعات وأجهزوا عليها. ومشروع يلتسين الأخير يفرق بين نوعين من الشيشان:

١- عناصر إجرامية ومرتزقة.

٢- مضللون انضموا الى دوداييف للإنتقام لموت أقربائهم وتدمير بيوتهم(٢).

ومن ثم فإن العمليات العسكرية الكبيرة ستتوقف وتبدأ عمليات عسكرية خاصة للقضاء على النوع الأول من المجاهدين وهذه فى الواقع خطة لمحاولة بث الفرقة فى الصف الشيشانى.

انباء متضاربة عن مصرع دوداييف:

أذاعت عدة وكالات أنباء مصرع جوهر دواديف فى ٢١ إبرايل ١٩٩٦م

(١) الوفد، عدد الخميس ١٩٩٦/٤/٤م.
(٢) جريدة الوفد المصرية، عدد الخميس ١٩٩٦/٤/٤م.

بصاروخ أطلقته طائرة روسية فى جنوب الشيشان، وتم انتخاب نائبه (سليم خان ياندرباييف) رئيسا مؤقتا، ووصفت قيادة المقاومة الشيشانية مصرع دوداييف بأنه عمل إرهابى وهددت بالانتقام، فيما حذر الرئيس الروسى من تزايد نشاط المقاومة وحمل دوداييف مسئولية نشوب الحرب وأكد أن موسكو مصممة على انهائها سلما.

وأكد أحد القادة الميدانيين وهو (شامل باسيف) مصرع دوداييف وأكد أن أنصار جوهر مصممون على مواصلة المسيرة حتى النصر ولو أدى ذلك الى ٥٠ أو مائة سنة من الحرب، ودعا الشعب الى توحيد صفوفه ضد المعتدين.

وأذاعت وكالة (إيتارتاس) الروسية نبأ أكدت فيه مقتل جوهر دوداييف متأثرا بجراحه خلال غارة صاروخية على بلدة (غيخى تشو) التى تبعد ٣٠ كيلو متر عن جروزنى، وكان ذلك أثناء محاولته إجراء اتصال عبر الأقمار الصناعية بأحد الوسطاء، ولا يستبعد أن يكون الحادث عملية مدبرة رصد خلالها مكان دوداييف من خلال الأقمار الصناعية التى تسجل المكالمات الهاتفية.

ولكن وكالة «إيتارتاس» الروسية ذكرت أنها ليست متأكدة من دفن جوهر دوداييف وتحاول الجهات الروسية التأكد من نبأ مقتله وأبدت الحكومة الروسية حذرا فى التعامل مع النبأ، وذكر بعض المسئولين الروس افتراضات حول إشاعة مصدرها دوداييف نفسه وأن النبأ أطلق ليكون ستار دخان لتغطية انسحاب دوداييف مؤقتا وتعطيل المفاوضات مع موسكو، وتوقع أن يعود (دوداييف) الى الظهور كبطل قوى بعد ٣ أو ٤ أشهر[٢].

الحرب الشيشانية تدخل عالم الأساطير:

تحولت حرب الشيشان من مواجهات يومية بين القوات الروسية الغازية وفصائل المقاومة الشيشانية، الى قصص تدخل فى دائرة الأساطير، أما آخر هذه الأساطير فقد جاءت على لسان (سليمان رعديوف) أحد القادة الميدانيين، الذى أكد أن (جوهر دوداييف) الرئيس الشيشانى، مازال على قيد الحياة، ظهر رعديوف، فى مؤتمر صحفى عقده فى جنوب الشيشان وأذاع التليفزيون الروسى مقتطفات منه، وقال «اقسم على القرآن الكريم وأمام الله أن دوداييف على قيد الحياة» . ورغم أن رعديوف لم يقدم دليلا على أقواله إلا أن مجرد ظهور هذا

(١) فهمي هويدي، المرجع السابق، نفس المقال.
(٢)الحياة، عدد الخميس ٢٥ إبريل ١٩٩٦ ص٨.

القائد الشهير على مسرح الأحداث من جديد، يفجر مفاجأة مذهلة لم تكن فى الحسبان، حيث أن رعديوف نفسه، اعتبر قتيلا منذ مارس الماضى، وروجت المخابرات الروسية لقصة اغتياله، وقالت آنذاك أن رعديوف قتل فى اشتباك مع قوات الأمن الروسية جرت فى مارس جنوب العاصمة جروزنى.

وقال رعديوف الذى كان يخفى عينيه بنظارتين سوداوين كبيرتين،وقد بدأا أثر عملية جراحية على أنفه أمام عدد من الصحفيين إنه نجا من الموت وأجريت له عملية فى مستشفى خارج روسيا، وأضاف إنه عاد لتوه من المستشفى، الذى يعالج فيه دوداييف وأن الرئيس الشيشانى كلفه بشن حرب شاملة ضد القوات الروسية حتى تحقيق النصر النهائي، ولم يستطع الصحفيون الذين تابعوا المؤتمر الصحفى التحقق من شخصية رعديوف، خاصة بعد عملية التجميل التي أجريت له إثر إصابته التي ذهبت بإحدى عينيه وبجزء من أنفه.

ورغم ذلك، فإن رواية رعديوف تعيد فتح ملف دوداييف من جديد، وإن كانت هذه الرواية تدخل بالرئيس الشيشانى الى دنيا الأساطير، بوصفه رمز المقاومة الذى لا يموت، وكان المحيطون بالرئيس (جوهر دوداييف) قد أعلنوا أنه قتل بصاروخ اطلقته طائرة روسية فى ٢١ إبريل الماضى جنوب الشيشان ولم تقدم أي جهة، ما يثبت مقتل دوداييف ولم يعرف بعد المكان الذى دفن فيه.(١)

هزيمة الروس واتفاق أغسطس ١٩٩٦م:

أخيرا أعلن الجنرال «ليبيد» انتهاء الحرب فى الشيشان، ووقع مع قادة المقاومة اتفاقا سياسيا يقضى بتأجيل بقاء الجمهورية الشيشانية ضمن روسيا لمدة خمس سنوات يجرى بعدها استفتاء عام حول استمرار بقائها أو استقلالها عن موسكو، وقد عقب (سليم خان ياندرباييف) على الاتفاق قائلا إنه خطوة مهمة نحو الاستقلال الكامل عن روسيا، وأضاف : إن الشيشان فى الواقع جمهورية مستقلة لكن الاتفاق خطوة نحو إقرار الروس بذلك . . ورغم الدمار الهائل الذى أحدثته الحرب بالبلاد (٤٠ ألف من الضحايا المدنيين) إلا أن نشوة النصر قد دبت فى المقاتلين والمواطنين فشاهدنا على شاشات التلفاز الاحتفالات الجماعية الراقصة ابتهاجا بانتهاء الحرب وتحقيق النصر.

---

(١) اللواء العربي، العدد السادس، الأربعاء ٧ أغسطس ١٩٩٦م.

نتائج الاتفاق الأخير:

ويمكن القول بأن الإتفاق الأخير قد حقق عدة نتائج مهمة فى المسألة الشيشانية.

أولا: الاعتراف الروسى الرسمى بالمقاومة الشيشانية باعتبارها الجهة الوحيدة الممثلة لشعبها، وسقوط خيار روسيا الذى يمكن أن نطلق عليه «البديل الشيشانى للمقاومة» . . . فلم يعد للحكومة الشيشانية العميلة أى شرعية، ولم يكن لها أي وجود أثناء توقيع الإتفاق، بل تكشفت أمام القيادة الروسية حقيقة كذبها حول ادعاءات قوتها، ووصفها للمقاتلين بأنهم «عصابات مجرمة» لا تعبر عن الشعب الشيشانى. كما سقطت أيضا الادعاءات الكاذبة للقادة الروس الذين دأبوا على وصف المقاتلين بأنهم «قطاع طرق» وخارجون عن القانون، وأن التدخل الروسى فى الشيشان هو مساعدة صديقة للشيشانيين.

ثانيا: الاتفاق الأخير جاء بعد فشل كل المحاولات الروسية لحسم الصراع فى الشيشان عسكريا، ولم تكن الخسائر فقط فى الجانب الشيشانى بل إن الجانب الروسى قد سقط له فى الحرب (١٣ ألف قتيل ومفقود) . . . بينما كانت الضحايا فى الجانب الشيشانى من المدنيين فإن الضحايا من الجانب الروسى كانوا من العسكريين، وقد كشفت الشيشان عن الوجه الحقيقى للجيش الروسى الذى أنتهك كل قواعد الحرب واستخدم أبشع أنواع الأسلحة والوسائل لتحقيق انتصار لكنه فشل في ذلك، لقد أدى ذلك الى تحطيم الروح المعنوية للجيش الذى وصفه «ليبيد» بأن جنوده يائسون ولا يعرفون هدفا للحرب. كما أن الحرب ببشاعتها خلقت رأيا عاما فى البلاد ضد استمرارها. ومن ثم فإن خيار السلام حتميا أمام الروس ولم يكن هناك بديل له، لذا فإن الإتفاق هو محصلة حقيقية للفشل الروسى، وقوة العزيمة الشيشانية، ولا يتوقع نكوص عنه كما حدث فى اتفاقات سابقة من قبل القادة الروس.

الحرية والاستقلال:

ثالثا : إن الاتفاق التاريخى الأخير بين الروس والمقاومة الشيشانية لا يحدد فقط لحظة مصيرية فى التاريخ الشيشانى ولكنه يفتح الباب واسعا أمام بقية الجمهوريات الإسلامية فى روسيا لكى تحذو حذو الشيشان فى المطالبة بالاستقلال عن روسيا، وما نقله المراسلون عن عمق فكرة الحرية والرغبة فى الاستقلال من قبل الشعب الشيشانى تعيشها بالتأكيد بقية شعوب الجمهوريات

الاسلامية، فأحد المراسلين الصحفيين يذكر أنه عندما ذهب الى أرض الشيشان قالت له إمرأة تغطى رأسها بمنديل: «أراد يلتسين أن يأتى الى هنا لكن من الأفضل أن يذهب الى روسيا . . لا نريد حكومته غير الشرعية، إنه يقتلنا منذ سنوات لماذا؟ نحن لا نريد غير أن تكون لنا جمهوريتنا». وقال شيخ: «نحن نتظاهر سلميا وهم يطلقون علينا قذائفهم، الروس يقولون: إننا مجرمون انظر يا سيدى، هنا لا يوجد مجرمون ولا قطاع طرق، هنا أناس يطالبون بحريتهم». لا نريد أن نكون عبيدا للروس، الحرية والاستقلال هى شعارات مكتوبة تحت شعار الله أكبر على حوائط جروزنى.

الشيشاني والموت:

رابعا: انتصار الشيشان يمكن القول بأنه تعويض ربانى عن الهزيمة الداخلية للأفغان، فبينما استطاع الأفغان تحقيق نصر عسكرى كبير إلا أن الأوضاع الداخلية قد تفجرت وذهبت بحلاوة انتصارهم على الروس، لكن النصر الشيشانى عرق واحد ولغة واحدة، وتضم جمعية الطرق الصوفية التى هى بمنزلة مؤسسات منظمة للإنسان والمجتمع معا، وتبدو بقوة فى الوجدان الشيشانى ما يمكن أن تطلق عليه «التأثر التاريخى» فلا يزال الوجدان الشيشانى وفيا بعنف وقوة لمعاركه مع القياصرة، ولم يكن الشعب يرى أن المعركة التى بدأت فى أواخر القرن الثامن عشر قد انتهيت بعد . . . لذا فإن الموت قدر شيشانى، وقد قال مريد (مقاتل صوفى) «إن الشيشانى يولد بعلامة الموت على جبهته فهو يعرف أنه فى يوم آخر سوف يموت وسلاحه بين يديه . . هذا قدره، ويعد نفسه منذ طفولته لهذا اليوم المجيد الذى يجمع روحه بأرواح أجداده»، إن الأماكن ذاتها التى حارب فيها الشيخ شامل والامام منصور، وحمزة الخزاجى لا تزال هى نفسها التى تجرى الحرب عليها . . إن الشعب الشيشانى تاريخيا كان معلما لبقية شعوب القوقاز الجهاد والتضحية واستمرار المقاومة، لذا فإن نصره سوف يستمر فى بناء معركة الداخل التى أشارت بعض التقارير الى أنها بدأت فعلا أثناء الحرب، حيث بدأ المقاومون المجاهدون يرسون أسسا وبنى اجتماعية وسياسية لدولتهم، وقد بدأت فعلا حركة إعادة الإعمار فى البلاد، كما أن خبرة موت (جوهر دوداييف) أثبتت لما لا يدع مجالا للشك أن البناء التنظيمى للمجاهدين هو بناء راسخ وقوى ومتكامل وأن المراهنة على الانشقاق بين

---

(١) الشيخ أحمد تميم مفتي أوكرانيا هو مسلم من أصل لبناني وكان قد أدلي بتصريح للأهرام بمناسبة عيد استقلال أوكرانيا في ١٩٩٥/٩/١٩م.

صفوفهم كانت خاسرة لذا فإن الشيشانية متوقع لها أن تثبت قدرة فى الداخل لا تقل عن قدرة الحرب وبخاصة أن إمكانات الشيشان الاستراتيجية هائلة بكل المقاييس.

انتصار الشيشان والأمن القومي الإسلامي:

خامسا: يمكن القول بأن هناك «أمنا قوميا اسلاميا» ونقصد بذلك وجود قواعد ومتطلبات تفرضها «جيبوليتكا العالم الاسلامى» فلم يعد جائز النظر للمؤامرات التى تحاك ضد دولة باعتبارها مؤامرات منفصلة، وإنما هى مهددة للكيان كله وبهذا الاعتبار فإننا نرى نشاط الكيان الإسلامى فى مناطقه الطرفية هو تعويض استراتيجى مفتوح عن خنق مناطق القلب، وبينما حركة الأطراف التى تتخذ خطا مستقيما محوراه البوسنة - الشيشان هى بالأساس صراع مع العالم الأرثوذكسى فإن مؤامرات القلب يقوم بها العالم العربى ممثلا فى أمريكا وإسرائيل، إن انتصار الشيشان والبوسنة «الى حد ما» وهو مساندة استراتيجية لحركة القلب التى بدأت تتخذ طابعا اقتصاديا، وأن الأمة الإسلامية لا تزال رغم حصارها قوية ولا تزال تحقق الانتصارات على المستوى العسكرى والحضارى[1].

الجنود الروس سرقوا المخزون النووي:

كشفت صحيفة «صنداى تايمز» عن أن كميات من المخزون النووى الروسى فى الشيشان قد تمت سرقتها، وتم وصولها الى عناصر إرهابية فى انحاء متفرقة من دول العالم، ونقلت الصحيفة عن وثائق روسية حصلت عليها، من بينها وثيقة مختومة بخاتم الجنرال الروسى المتقاعد الكسندر ليبيد (سكرتير عام الأمن القومى الروسى) السابق، تفيد علم العديد من الوزارات الروسية باختفاء هذه الكميات الكبيرة من المواد النووية من البلوتين واليورانيوم التى تستخدم فى انتاج الأسلحة النووية لدرجة أن نصف المواد المخزونة تم سرقتها ولم تكن هناك ضمانات تحول دون الاستيلاء على هذه المواد.

وتوجه أصابع الاتهام الى الجنود الروس المحبطين بسبب تدنى مرتباتهم وتأخرها، فيحتمل استيلائهم على هذه المواد وبيعها فى السوق السوداء

---

(١) انظر جريدة الشعب التي تصدر من القاهرة، عدد ٣ من سبتمبر ١٩٩٦م، مقال بقلم كمال حبيب.

للارهابيين وطبقا لأحد الوثائق فإن المواد النووية كانت فى ٢١ موقعا فى أراضى الشيشان[١] .

من الحرب الي السياسة:

فى السابع والعشرين من يناير سنة ١٩٩٧ م تم إجراء انتخابات لاختيار رئيس جديد لجمهورية الشيشان وأنتخب الشعب بأغلبية ساحقة (أصلان مسخادوف) والمعروف أنه من دعاة استقلال الجمهورية الشيشانية عن روسيا غير أنه يختلف عن العديد من الزعماء الآخرين فى بلاده الذين قادوا الحرب ضد الغزو الروسى على امتداد ٢١ شهرا، بأنه يقول : إن النضال من أجل انتزاع الاعتراف باستقلال الشيشان يجب أن يتم بالوسائل السلمية فقط.

وقبل أيام من الانتخابات الرئاسية والبرلمانية الشيشانية عقد اصلان مسخادوف مؤتمراً صحفياً قال فيه: «إن جمهورية الشيشان دولة مستقلة، لقد حددنا وضع بلادنا فى عام ١٩٩١م ولا يمكننا أن نبحث سوى العلاقات بين دولتين مستقلتين: روسيا الإتحادية وجمهورية الشيشان».

«وشيء واحد نريد أن تقوله الى روسيا لم يعد مقبولا لدينا أن يكون لك الجق فى قتل أبناء الشعب الشيشانى بلا عقاب، وعليك تحمل المسئولية ومن الضرورى أن تحصل على ضمانات دولية تكفل عدم تكرار عمليات الإبادة ضد الشيشان، وسوف نسعى للإعتراف الدولى بنا، وهى مهمة مستمرة وصعبة وكل من يتولى السلطة فى بلادنا لابد أن يعمل على استقلال الشيشان ومالم يحدث ذلك فإن مواطنينا سوف يتساءلون: لماذا أريقت كل هذه الدماء إذن؟ فهل تدرك روسيا هذه الحقائق والمشاعر؟[٢]».

وقد أكد سائر القادة المرشحين الآخرين فى الإنتخابات ثقتهم فى اصلان مسخادوف، حتى أن شامل باسيف القائد الثائر، الذى سأله البعض عما اذا كان أصلان قويا بما يكفى للصمود أمام روسيا، قال: إنكم لا تعرفون الرجل إنه أكثر صلابة منى، وسوف تدركون ذلك مع مرور الوقت».

وهذا صحيح والدليل على ذلك أنه عندما واجه الثوار الشيشان شبح الهزيمة، شن أصلان هجوما مضادا للإستيلاء من جديد على العاصمة

(١) جريدة الشعب المصرية، عدد ١٩٩٦/١١/١٩م.
(٢) عن جريدة الوفد، عدد ١٩٩٧/٢/١٣م ص ٧.

جروزنى، وتمكن من مباغتة الجنود الروس واستطاع خلال أسبوع استعادة السيطرة على المدينة.

أما الرئيس الشيشانى السابق سليم خان فإنه قرر أن يستأنف نشاطه الأدبى بعد أن تمنى الحظ السعيد لأصلان.

ولذلك فإنه ليس من المتوقع أن يواجه أصلان متاعب من جانب رفاقه فى السلاح ومن ناحية أخرى فإن روسيا تعتبر أصلان أفضل رئيس يمثل الشعب الشيشانى فى مفاوضات حول العلاقة بين موسكو والشيشان التى لا تزال روسيا تنظر اليها على أنها جزء من روسيا الاتحادية.

وعلى الرغم من ذلك فإن بعض المراقبين يتساءل هل ما حدث فى أفغانستان يمكن أن يتكرر فى الشيشان؟ والجواب على ذلك أنه من الواضح أن القادة الشيشان لن يقاتلوا بعضهم بعضا، صحيح أن هناك فترة بين اتفاقية موسكو المبرمة فى أكتوبر ونوفمبر ١٩٩٦م والتى تنص على تأجيل موعد إقرار الوضع النهائى للشيشان حتى سنة ٢٠٠١م، ومن الممكن أن تقوم هناك بعض الأحداث التى تعكر الجو وخاصة من سلمان رادوييف أحد القادة الذى أعلن رفضه الإعتراف بنتائج الإنتخابات الشيشانية واعتزامه الإعداد لعمليات عنف جديدة ضد بعض المدن الروسية إلا أن أصلان كان حازما عندما أنذرت بأن القوات المسلحة سوف تتخذ إجراءات صارمة لقمع أى أعمال إرهابية.

وعلى كل حال فقد كانت الانتخابات بمثابة الإعلان الثانى للإستقلال وأصبح على روسيا أن تمد الشيشان بكل أنواع الدعم مثل الكيانات الأخرى المستقلة ذاتيا وهو مايؤدى الى تقوية العدو السابق وتعارض الكتلة الرئيسية من المواطنين الروس هذا التعاون، من المؤكد أن عدم التعاون من جانب روسيا مع الشيشان يعادل الاعتراف باستقلالها وفك الحصار عنها واعتبار مواطنيها رعايا دولة أجنبية غير صديقة، وكلا الأمرين شر لابد منه فى نظر الروس.

وخلاصة الأمر أن الروس يعرفون أنهم إذا تخلوا عن الشيشان فإنهم يخاطرون بالتخلى عن القوقاز وأنهم اذا اعترفوا باستقلال الشيشان فإن الجمهوريات القوقازية الأخرى الصغيرة فى الشمال من داغستان الى أفخاذيا يحق لها أن تتساءل ولماذا لا نستقل نحن أيضا؟[1].

---

(١) المرجع السابق.

والواقع أن أصلان مسخادوف يواجه مشكلات صعبة تتمثل فى الفوضى فى كل مجالات الحياة التى أعقبت الحرب مثل انهيار القانون والنظام والدمار والخراب الاقتصادى وتفشى الجريمة، والسلاح موجود فى كل بيت شيشانى ليس لعشرات الآلاف من العائلات مورد رزق لأن رجالها بلا عمل بعد العودة الى بيوتهم من جبهة القتال ولن تستطيع الدول الإسلامية تقديم كل المساعدات المطلوبة كما أن المستثمرين الأجانب سوف يمتنعون عن وضع أموالهم فى منطقة ستظل خطرة لوقت طويل، مع قلة الموارد الداخلية ولا شك أن مسألة نقل البترول الشيشانى خارج البلاد سواء الى روسيا أو غيرها تعتبر من أهم المسائل التى سيكون لها نتائج فى الاقتصاد الشيشانى وهذه المسألة ستتوقف على مرونة كل من قادة روسيا وقادة الشيشان.

روسيا فقدت استقلالها الاقتصادي والسياسي والعسكري:

صرح فيكتور اليوخين رئيس لجنة الأمن القومى الروسى للأهرام ونشر بتاريخ ١٩٩٧/١/١٤م بأن الانهيار أصاب روسيا بسبب زيادة استهلاكها بنسبة أكثر من انتاجها، وذكر أن روسيا فقدت استقلالها الإقتصادى والسياسى والعسكرى بسبب الاختراق الأمريكى والصهيونى لنظامها، فقد عين يلتسين رئيس روسيا الحالى أحد الصهابنة نائبا لسكرتير مجلس الأمن القومى وهو (فلاديمير بيريزفسكى) وهو مواطن اسرائيلى وذكرت عنه جريدة اسرائيلية بأنه كان مواطنا اسرائيليا، ولذلك فإن البنوك الروسية تحت سيطرة اليهود، واليهود فى روسيا يسيطرون على أهم المناصب، وهؤلاء لهم ارتباطهم الوثيق بالخارج مع اسرائيل وأمريكا بالذات، وحسب الاتفاق بين روسيا وأمريكا يتم ترحيل ٢٠ ألف مليون دولار أمريكى كل عام من روسيا الى أمريكا أى ١٠ ٪ من الدولارات المهربة الى الخارج، وإدارة الرئيس يلتسين معبأة بهؤلاء العملاء وبذلك يرى (فيكتور) أن روسيا وقعت فى هاوية عميقة ولا يمكن انتشالها اليوم بل يحتاج الأمر الى وقت أوسع للنهوض بها من كبوتها.

ويقول بأن روسيا تتعرض لخسائر فادحة من جراء قطع علاقاتها السابقة مع العالم العربى، وأن روسيا توحدت مع العرب فى معاقبة العراق وتعرضت بسبب ذلك لخسائر كبرى.

لقد كان (أندريه كوزيريف) وزير خارجية روسيا السابق مع صديقه (جوسينسكى) رئيس بنك موست من قادة المنظمات اليهودية الصهيونية فى

روسيا، وكانت مصلحة كوزيريف تخريب علاقات روسيا مع العالم العربى مما أساء الى روسيا وسياستها الخارجية مع العالم العربى والإسلامى[1].

لكن روسيا تخلصت من (كوزيريف) عند إعادة انتخاب يلتسين، ومن ثم وقفت مؤخرا (١٩٩٨م) موقف صلبا مع العراق ضد أمريكا التى كانت تريد ضرب العراق عسكريا.

---

(١) انظر: الحديث الذى أجراه مراسل الأهرام فى موسكو الصحفى عبد الملك خليل، مع فيكتور اليوخين رئيس لجنة الأمن القومى الروسى ونشر بالأهرام فى ١٩٩٧/١/١٤م.

بسم الله الرحمن الرحيم

«العلاقات الثقافية بين المسلمين والبيزنطيين

في عهدى الخليفتين العباسيين : الرشيد والمأمون»

بقلم الدكتور: محمد جبر أبو سعده

أستاذ التاريخ والحضارة الإسلامية

بين يدي البحث :

في يوم الخميس : الموافق غرة محرم الحرام من هذا العام الهجري ١٤١٨ هـ = الثامن من شهر مايو عام ١٩٩٧م بدأت في رحاب جامعة فلورنسا الإيطالية، أعمال الندوة العلمية، التي عقدت تحت عنوان «الإسلام وأوربا، ثلاثة عشر قرنا من التاريخ المشترك»، والتي ضمت فريقاً مِنَ علماء جامعة الأزهر الشريف، وعلماء جامعة فلورنسا، حيث امتدت أعمالها ثلاثة أيام متواليات، واستغرقت ثماني جلسات حافلة، وألقيت فيها، ونوقشت مجموعة طيبة من البحوث والدراسات القيمة.

ولقد كان لي شرف عضوية وفد جامعة الأزهر إلي تلك الندوة التاريخية، حيث تقدمت إليها بذلك البحث في يومها الثاني.

ولما كان من المقرر نشر أعمال هذه الندوة باللغتين الإيطالية والإنجليزية، فقد رأيت أنه من المهم نشر هذا البحث في حولية كلية اللغة العربية بالقاهرة، لإتاحة الفرصة إمام الإخوة الزملاء في الكلية وفي الجامعة، وكذلك أمام الإخوة القراء جميعا للاطلاع عليه فلعلهم يجدون فيه إضافة مفيدة إن شاء الله، وهو من وراء القصد، والهادي إلي كل خير».

في مستهل هذه المحاولة المتواضعة لإلقاء الضوء علي العلاقات الثقافية بين المسلمين والبيزنطيين، في عهدي الخليفتين العباسيين الرشيد والمأمون، ينبغي أن أعبر عن تقديري العميق، وشكري الموفور لأولئك العلماء النابهين، ذوي الفكر المستنير، الذين اهتدوا إلي هذه الفكرة الطيبة الخيرة، بعقد هذا اللقاء الحضاري عظيم النتائج، جم الفوائد إن شاء الله، بين علماء جامعة الأزهر الشريف - الإسلامية العريقة - وعلماء جامعة فلورنسا الإيطالية العتيقة، حول موضوع ذي شأن عظيم، وخطر جسيم هو : «الإسلام وأوربا - ثلاثة عشر قرنا من التاريخ المشترك».

ولقد أحسن القائمون علي أمر هذا اللقاء، اختيار هذا الموضوع، ووفقوا في عرضه بذلك الإطار الشيق، الذي أتاح لنا وللسادة الزملاء من الأساتذة والعلماء المشاركين، أن يستعيدوا ذكريات الآباء والأجداد الطيبة في مجالات الحياة السلمية المختلفة، علي امتداد ثلاثة عشر قرنا من الزمان.

إنها محاولة ذكية أن ينتبه ذوو الرأي والمفكرون من رجال الفريقين (الأوربيين والمسلمين) إلي حقيقة لم تأخذ حظها الكافي من الذيوع والانتشار في سجل علاقاتهما الممتدة عبر هذه القرون الطويلة، وأعني بهذه الحقيقة؛ أن الجانب السلمي في علاقات أوربا بالاسلام، لا يقل أهمية وخطورة وتأثيرا في حياة الفريقين عن الجوانب الأخري، بل أقول - دون تجاوز للواقع - في حياة البشرية علي وجه العموم.

لقد آذنت هذه الندوة العلمية القيمة، بأن يعرف الناس جميعا أن العلاقة بين المسلمين والأوروبين - فيما سلف من القرون - لم تكن حروبا واصطدامات وعداوات فقط! وإنما كان لهذه العلاقات جانبها الآخر المضئ المثمر، الذي عاد بالخير والنماء، وحقق مصالح مشتركة لكلا الفريقين، ثم امتد أثره الإيجابي ليشمل بني البشر أجمعين.

إن من حقنا، بل من الواجب علينا جميعا أن نتطلع إلي عصر جديد من العلاقات الإنسانية الخيرة بيننا وبين أوربا، خصوصا ونحن نستشرف لقاء القرن الحادي والعشرين لميلاد السيد المسيح عليه السلام. علاقات يسودها الاحترام المتبادل والمنفعة المرجوة، والود النابع من حقيقة أننا جميعا ننتمي إلي أصل واحد - أب واحد وأم واحدة - كما قال ربنا عز وجل في كتابه العزيز: «يأيها

الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثي وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا»[1]، وكما صرح رسول الله (ﷺ) في حجة الوداع فقال: «أيها الناس، إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلكم لآدم، وآدم من تراب، وليس لعربي علي عجمي، ولا لعجمي علي عربي، ولا لأحمر علي أبيض، ولا لأبيض علي أحمر فضل إلا بالتقوي».

إننا نطمع أيضا، ونتوجه - في هذه المناسبة الطيبة - بنداء مخلص إلي أولي الأمر، وإلي واضعي السياسة من كلا الجانبين أن يحذوا حذونا، وأن يترسموا خطانا، وينتهجوا سياسة جديدة تتجه بالعلاقات بين الطرفين نحو السلام والتنمية ، وتحقيق الرفاهية للأمتين الأوربية والإسلامية، وحينئذ سوف يسود السلام، ويعم الخير سائر بقاع الأرض، وما ذلك علي الله بعزيز.

تمهيد: حول اهمية العلم والدعوة إليه في الإسلام:

مما لا ريب فيه أن من أهم الأسس التي قامت عليها الحضارة الإسلامية، تلك النهضة العلمية، التي أولاها الإسلام قسطاً وفيراً من عنايته، ووجه إليها عظيم اهتمامه ورعايته، بل إن عناية الإسلام واهتمامه بالعلم، قد برزا واضحين منذ فجر الدعوة الإسلامية، وقيام الرسول (صلي الله عليه وسلم) بدعوة الناس إلي عبادة إله واحد لا شريك له، وقد تجلي ذلك في توجيه أنظار المسلمين مع نزول أول آيات الوحي الكريم، نحـو طلب العلم، والجـد في البـحث عنه وتحصيله، مهما كلف ذلك من جهد؛ فيقول الله تعالي في صدر سورة العلق: ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق(١) خلق الإنسان من علق(٢) اقرأ وربك الأكرم(٣) الذي علم بالقلم(٤) علم الإنسان ما لم يعلم(٥)﴾، كما يربط القرآن بين خلق الإنسان وبين العلم والتعليم فيقول عز وجل: ﴿الرحمن(١) علم القرآن(٢) خلق الإنسان(٣) علمه البيان(٤)﴾[2].

ولقد ربط الإسلام بين عقيدة التوحيد والإيمان بإله واحد خالق مسيطر علي الكون كله، وبين أن تكون هذه العقيدة علي أساس من العلم بحقيقتها علم اليقين، وأن يتوصل الإنسان المؤمن إليها بإعمال عقله وتشغيل فكره، فيما حوله من خلق الله وصنعه البديع في هذا الكون، يقول سبحانه: ﴿إن في خلق

(١) سورة الحجرات : الآية ١٣.
(٢) سورة الرحمن .

السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب﴾[1]

كما يتجه الإسلام في خطابه إلي العقل البشري يحثه علي التفكير الحر، ويدفعه إلي التأمل والاهتداء بنفسه إلي إدراك ما يشتمل عليه من مظاهر القدرة الإلهية الفائقة، ومعالم الإبداع الرباني العظيم؛ فيقول في الكتاب المبين: ﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾[2].

وتكون النتيجة المنطقية التي يهتدي إليها أولئك العقلاء – بعد التفكر والتأمل في الكون والخلق – هي الإيمان الخالص بالإله الواحد القادر الخالق المبدع، وعندئذ يهتفون مقرين بعظمته وحكمته: ﴿ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار﴾[3].

وفي ميزان الإسلام تعلو منزلة الذين استجابوا لدعوته إلي طلب العلم وتحصيل المعرفة والحكمة، وجمعوا منها ما رفعهم إلي مصاف العلماء، فعندئذ يستحقون التقدير والتكريم، يقول سبحانه: «يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات»[4]، وكذلك إن هؤلاء العلماء جديرون بأن يمتازوا – بعلمهم – عن غيرهم؛ مصداقا لقوله تعالي: «قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون»[5]، وكذلك من مظاهر امتياز العلماء في الإسلام أن يبشرهم ربهم بهذه البشري الطيبة في قوله جل وعلا: ﴿يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً﴾[6]. وكذلك قوله جل شأنه: ﴿إنما يخشي الله من عباده العلماء»[7].

وعلي حين يقرر الإسلام أن العلم سبب في تكريم أصحابه، وتقريبهم إلي رب العزة سبحانه، فإنه يصرح ويوضح أن الجهل هو سبب تردي الكفار في نار جهنم وبئس المصير؛ يقول تعالي: ﴿وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير﴾[8].

---

(١) سورة آل عمران، الآية ١٩٠.
(٢) سورة البقرة، الآية ١٦٤.
(٣) سورة آل عمران، الآية ١٩١.
(٤) سورة المجادلة، الآية ١١.
(٥) سورة الزمر، الآية ٩.
(٦) سورة البقرة، الآية ٢٦٩.
(٧) سورة فاطر ، الآية ٢٨.
(٨) سورة الملك، الآية ١٠.

إن المسلم الذي عرف حقيقة العلم وقيمته العليا، واهتدي به إلي الإيمان واليقين، يسأل الله المزيد منه، فيتوجه إليه ضارعاً بهذا الدعاوي الجميل: ﴿رب زدني علما﴾[١]، فإنه بالعلم يزداد إيمانا وقربا من الله، كما يدعو المؤمنون ربهم قائلين: ﴿ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار﴾[٢]، وقد فسر العلماء حسنة الدنيا في الآية الكريمة بأنها: العلم والرزق الطيب.

أما سُنة رسول الله (ﷺ)، فقد كانت تأكيداً وبياناً وتطبيقاً عملياً لهذه الدعوة الكريمة إلي طلب العلم، والاجتهاد في تحصيله وجمعه، وكذلك كان سلوك الصحابة – رضي الله عنهم أجمعين – معه، ومن بعده نموذجا عمليا للالتزام الأمين بهذا المطلب الخير، وبذل المجهود الأقصي في هذا الميدان، حتي إن أحدهم كان يشد رحله، ويسافر شهراً كاملا من أجل تحصيل حديث واحد! وهكذا كان الأجيال بعدهم من التابعين وتابعي التابعين، الذين اهتمت بأخبارهم وسيرهم مصادر التاريخ الإسلامي، مما لا يتسع المقام لعرضه وذكر تفاصيله.

النهضة العلمية فى العصر العباسي:

فلما كان عصر الخلافة العباسية الذي بدأ عام ١٣٢ هـ / ٧٥٠م ووصلت الدولة الإسلامية أقصي امتداد لها شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً، بعد أن فتح الله علي المسلمين آفاق الأرض، ومن ثم بدأ الاتصال الايجابي بين الأمة العربية الإسلامية وبين الأمم المختلفة في البلاد المفتوحة، من فرس، وروم، وقبط، وهنود، وعبرانيين، وبربر، وترك، وصينيين، وهم جميعا أصحاب حضارات ثرية حافلة، هذا الاتصال المباشر، والاحتكاك المستمر بين هؤلاء وأولئك، كان من ثماره الطيبة، أن تمكن المسلمون من التعرف – عن قرب – علي تلك الحضارات، وبدأوا يتمثلونها في جوانب حياتهم المختلفة، فأخذوا منها ما لا يتعارض مع الإسلام، وتركوا جانبا ما يخالف الشريعة الغراء.

إن المجالات التي تم فيها هذا الاتصال المعرفي البناء، بين الأمة العربية المسلمة وبين أولئك الأمم في البلاد المفتوحة، قد تعددت وتنوعت، فشملت النواحي العملية المختلفة، والجوانب العلمية بفنونها وتخصصاتها جميعا. لكن الأمر الذي لا شك فيه أن أهم الثقافات التي انصهرت مع الثقافة الإسلامية في

(١) سورة طه، الآية ١١٤.
(٢) سورة البقرة، الآية ٢٠١.

القرون الهجرية الأولي، كانت الثقافة الهندية، والثقافة الفارسية، والثقافة اليونانية.

غير أن الذي يعنينا - في هذا البحث - من تلك الروافد الحضارية هو الثقافة اليونانية، التي ورثتها الدولة البيزنطية، وأصبحت قيمة علي ذخائرها المخزونة هنا وهناك من أقاليم الدولة، وكيف كان طريقها إلي المسلمين، وما المدي الذي بلغه تأثيرها في الحضارة الإسلامية؟.

مدى تأثر الحضارة الإسلامية بالثقافة اليونانية :

إن الذي ينبغي علينا في هذه المناسبة هو أن نعالج هذه المسألة بطريقة هادئة منصفة؛ حيث بالغ بعض الباحثين الغربيين والمشارقة في تصوير ذلك التأثر مبالغة فاقت حد الاعتدال، حتي لكأن الثقافة الإسلامية قد أصبحت - من حيث لا يشعرون - جزءا من الثقافة اليونانية، وهذا أمر غير مقبول!

إن الأمر الذي لا شك فيه، أن الحضارات يأخذ بعضها من بعض، لأنها تراث إنساني ملك لجميع البشر، وليس هنا كبير بأس من أن يستفيد الهندي من العربي، والعربي من الفارسي، والفارسي من اليوناني وهكذا.

ولقد استفاد العرب والمسلمون بالفعل من الثقافة اليونانية، ولكن بقدر أقل بكثير من تلك الفائدة التي جناها الغرب الأوربي من الثقافة الإسلامية، فهو علي الرغم من تقدمه الجارف في العصر الحديث، قد صدر، وانطلق في كل نحو علمي أو فكري أو رياضي أو فني، من منطلق ثقافي إسلامي؛ سواء في الطب أو الكيمياء أو الفيزياء أو الصيدلة أو الجراحة، أو علم النبات أو التشريع أو الفلسفة أو الفلك أو الجغرافيا أو علم الاجتماع، أو غير ذلك، مما لا يتسع المقام للخوض في تفاصيله.

ولا شك أيضا أنه في نطاق السماحة العقلية والفكرية لا يصح إنكار أن المسلمين في المعارف العامة - وليس في الأصول الدينية، فتلك سماوية التنزيل وهي أجل من أن يصل إليها البشر - قد استفادوا من علوم اليونان من فلسفة، ومنطق، وطب، وفلك، ورياضة، وغيرها، وقد سبق القول بأن المسلمين في أخذهم علوم الغير، وبذل المجهود في تحصيلها، إنما كانوا يصدرون عن توجيه إلهي، وتوجيه نبوي بأن يطلبوا العلم، ويجدوا في سبيل المعرفة والحكمة، فهم

بذلك السلوك المحمود كانوا مؤمنين حقا[1].

كيف وصلت الثقافة اليونانية إلى اللغة العربية :

أما كيف سلكت الثقافة اليونانية طريقها إلي اللغة العربية، وإلي بناة الحضارة الإسلامية، فينبغي أن نعود بالذاكرة إلي مرحلة تاريخية سابقة، إلي النصف الثاني من القرن السادس للميلاد، حيث تمخضت إحدي الحروب بين الفرس والرومان، عن تخلف عدد كبير من الأسري الرومان، استعملهم الفرس في بناء بعض المنشآت العمرانية، لكن المهم في الأمر أن هؤلاء الأسري كانوا علي درجة ملحوظة من الثقافة، إذ كانوا من الأطباء والمهندسين، والبنائين، ثم أسكنوا في ثلاث مدن، وسمح لهم بممارسة حياتهم حسب عاداتهم وتقاليدهم وعقيدتهم، وهذه المدن الثلاث هي: جنديسابور، والرها، ونصيبين – في فارس والعراق يومئذ –، إن الحرية التي عاش في ظلالها هؤلاء الأسري المسيحيون، مكنتهم من بناء كنائس لهم، وممارسة شعائرهم الدينية، وربما أتيح لهم أن يتمتعوا بحرية دينية أوفر مما كانت تسمح لهم به القوانين الرومانية في وطنهم الأول، كما نبه إلي ذلك بعض الكتاب[2].

وفي هذه المدن ازدهرت حركة فكرية تدور في الأغلب علي العلوم اليونانية، وإن كان الجانب الديني أيضا له حظه الموفور من نشاط هؤلاء القوم، لكن الأمر اللافت للنظر هو : أن اللغة السائدة في هذه الجزر الفكرية الثلاث كانت اللغة السريانية، لغة نصاري سورية آنذاك، كذلك نذكر أن مدينة جنديسابور حظيت بالقدر الأوفر من الشهرة، وكثرة علمائها وبخاصة الأطباء منهم،الذين أصبح العديد منهم فيما بعد من رجال البلاط العباسي، حيث لازموا الخلفاء في حلهم وترحالهم كأطباء لهم لا يفارقونهم.

هؤلاء العلماء السريان الذيت استقدموا من تلك المدن الثلاث، بطلب من بعض الخلفاء من بني العباس إلي عاصمة الخلافة (بغداد)، هم الذين تولوا القيام بترجمة المؤلفات اليونانية إلي اللغة العربية، وبجهودهم الفائقة، وبتشجيع الخلفاء العباسيين، وكبار رجال الدولة، وبالبذل السخي والعطايا الجزيلة لهؤلاء المترجمين من السريان قام ما يعرف في تاريخ الحضارة الإسلامية بحركة

---

(١) راجع كتاب «معالم الحضارة الإسلامية» للدكتور مصطفى الشكعة ص ١٣٧ – ١٣٨.

(٢) راجع ما قاله دى لاسى أوليرى فى كتابه «الفكر العربى ومركزه فى التاريخ»، ترجمة اسماعيل البيطار، ص ٤١ – ٤٢.

الترجمة، ونقل العلوم الأجنبية إلي اللغة العربية[1].

ويذكر تاريخ هذه النهضة الفكرية أن أول من قدم إلي بغداد من هؤلاء الأطباء (العلماء) السريان، هو : جبريل بن بختيشوع، الذي استدعاه الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور[2] ليكون طبيباً له، ومن ثم أقام في بغداد إلي جوار أمير المؤمنين، ثم تتابع غيره من هؤلاء السريان في القدوم إلي عاصمة الخلافة ليكونوا أطباء رجال الدولة، وليعملوا في إطار هذه الحركة العلمية، التي تحظي باهتمام ورعاية أولي الأمر في الدولة العباسية.

ولذلك كان طبيعياً جداً أن تبدأ حركة الترجمة علي أيدي هؤلاء السريان الذين يجيدون لغة العرب، وأن تكون المؤلفات الطبية اليونانية هي أول ما يشتغلون بنقله إلي العربية[3].

ملاحظات مهمة :

وفي إطار حديثنا عن العلاقات الثقافية بين المسلمين والبيزنطيين في العصر العباسي – وفي خلافتي الرشيد والمأمون بصفة خاصة – يجدر بنا توجيه الاهتمام إلي بعض الأمور ذات الأهمية، وأولها : أن الروح التي اتجه بها المسلمون نحو المسيحيين الروم يطلبون ما لديهم من التراث العلمي المخزون في بلادهم هنا وهناك، هي روح الود والسلم والرغبة الصادقة في المعرفة أني كان مصدرها، طالما أنها ستضيف إلي مداركهم فكرا جديدا، وتوسع آفاق ثقافتهم بنتاج علمي لا عهد لهم به، وفي هذا الصدد نذكر بالقاعدة الذهبية التي حدت بالمسلمين إلي سلوك هذه السبيل، وجعلتهم لا يترددون في طلب الكتب من الروم، وهي أن «الحكمة ضالّة المؤمن أني وجدها فهو أحق بها».

وثانيها : أن دعوة الآخرين إلي الإسلام، واجب شرعي يلتزم بأدائه المسلمون جميعا، وفي طليعتهم أمير المؤمنين، ومن هنا وجدنا الخليفة هارون الرشيد يتوجه مباشرة إلي قسطنطين السادس ملك بيزنطة، برسالة مطولة يشرح فيها معالم الإسلام، ويبين له الأدلة الناصعة والبراهين الساطعة علي صدق نبي الإسلام، وحقيقة رسالته الخاتمة، ويدعوه من خلال ذلك إلي الدخول في هذا الدين الحق، ولكنها دعوة تلتزم بروح القرآن الكريم وسنة النبي محمد عليه

---

(١) كان الخليفة المأمون يعطى بعض المترجمين وزن ما يترجم من الكتب ذهبا خالصا، وكان هذا يتعمد تكبير الحروف وتقليل الكلام فى الصفحات، حتى يزيد قدر ما يأخذه.

(٢) هو عبد الله بن محمد بن على بن عبد الله بن عباس، ثانى خلفاء الدولة العباسية، تولى الخلافة بعد أخيه أبى العباس السفاح عام ١٣٦ هـ / ٧٥٣ م، وتوفى عام ١٥٨ هـ / ٧٧٤م.

(٣) راجع : جورجى زيدان، تاريخ التمدن الإسلامى ٣/ ١٥٠.

الصلاة والسلام «ادع الي سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن»[1].

وأما ثالث هذه الأمور، فهو أن هذه العلاقات الثقافية كانت في واقع الأمر من جانب واحد أو تكاد تكون هكذا؛ بمعني أن المبادرة كانت إسلامية، وكان رد الفعل من قبل البيزنطيين، ولكنها علي كل حال كانت علاقات إيجابية ومثمرة بصورة فائقة.

باكورة العلاقات الثقافية :

إن المصادر العربية التي بين أيدينا تذكر أن الذي بدأ هذه الصلات السلمية في مجال العلم والثقافة هو الخليفة العباسي الثاني أبو جعفر المنصور، الذي «كتب إلي ملك الروم يطلب منه أن يبعث إليه كتب التعاليم مترجمة، فبعث إليه بكتاب أقليدس، وبعض كتب الطبيعيات، فقرأها المسلمون، واطلعوا علي مافيها، وازدادوا حرصاً علي الظفر بما بقي منها»[2].

ويسترعي انتباهنا في هذا النص؛ قول ابن خلدون «وازدادوا حرصاً علي مابقي منها»، أي علي ما بقي عند الروم من هذه الكتب اليونانية، فهو إشارة واضحة إلي الذي كان في عهد الخليفة المأمون، بعد نحو نصف قرن من الزمان؛ حيث صنع مثلما صنع جده المنصور قبله؛ فأرسل إلي ملك الروم يطلب منه أن يبعث إليه بالكتب القديمة التي تزخر بها خزائنهم ولا ينتفعون بها، فبعث بها إليه بعد تردد وتخوف، كما سنذكر فيما بعد إن شاء الله.

أما أقليدس المذكور في الخبر، فهو ذلك المهندس القديم الذي عرف به القفطي في كتابه «إخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ٦٢ - ٦٤» فقال: «صاحب أصول الهندسة، حكيم قديم العهد، يوناني الجنس، شامي الدار، صوري البلد، نجار الصنعة، وكتابه هذا جليل القدر، عظيم النفع، أصل في هذا النوع»، ونضيف إلي ذلك أن أقليدس كان أستاذاً في جامعة الإسكندرية القديمة في عهد بطليموس الأول ٣٠٦ - ٢٨٣ ق.م.

أما المقصود بالتعاليم المذكورة في النص، فهو: علوم الهندسة، والأرتماطيقي (العدد أو الحساب) ، والموسيقي، والهيئة.

---

(١) سورة النحل ، الآية ١٢٥.

(٢) ابن خلدون : المقدمة بتحقيق الدكتور على عبد الواحد وافى ص ١١٢٤.

في عهد الخليفة العباسي هارون الرشيد:

لقد كانت خلافة الرشيد[1] التي امتدت ثلاثة وعشرين عاما (١٧٠ - ١٩٣ هـ / ٧٨٦ - ٨٠٩م) إحدي مراحل القوة والثراء والازدهار، التي مرت بها الأمة الإسلامية في عصر الدولة العباسية علي امتداد تاريخها الطويل، وكانت النهضة العلمية، والحركة الفكرية أبرز مظاهر الحضارة والرقي في هذا العهد الزاهر؛ حيث يجمع المؤرخون علي أن هذا الرجل (الخليفة) كان عالماً محباً للعلم وأهله، كريما مكرماً للعلماء والمفكرين والأدباء والشعراء، ولذلك احتشد في مجلسه، واجتمع في حضرته النخبة الطيبة من علماء ذلك العصر وأدبائه ومفكريه، كما أن معظم الروايات تجمع علي أن الرشيد هو الذي أنشأ بيت الحكمة في بغداد، ليكون داراً للكتب العربية، وغير العربية، وليكون مقراً لاجتماع العلماء، وعقد مجالسهم العلمية فيه بحضور الخلفاء والوزراء وكبار رجال الدولة، وكذلك كان بيت الحكمة في بغداد مركزاً للترجمة، بجلس فيه المترجمون والنقلة ليقوموا بعملهم، وإلي جانبهم المراجع التي لا غني لهم عنها في أثناء الترجمة، كما خصص جانب آخر من بيت الحكمة للنساخ، ومهمتهم نسخ العديد من المؤلفات والمترجمات الجديدة، لتكون فى متناول أيدى الباحثين والقراء الذين يترددون علي هذه المؤسسة العلمية الجامعة، كذلك كان في بيت الحكمة ركن مخصص للمجلدين الذى يقومون بتجليد ما يتم نسخه من الكتب الجديدة، هذا فضلا عن تخصيص ركن آخر للمذهبين، ومهمتهم أن يقوموا بتزيين الكتب وزخرفتها، حتي تكون في أبهي صورة وأجملها.

ويدل تعدد المهام التي يؤديها بيت الحكمة هذا، علي الرغبة الحقيقية لدي أمير المؤمنين هارون في إثراء الحياة العلمية، كما يؤكد علي أنه كان ينفق بسخاء بالغ في سبيل تحقيق تلك الرغبة الخيرة، ومن بين وجوه هذا الإنفاق السخي: إنفاقه علي الترجمة والمترجمين، حيث نشط أولئك المترجمون - من اليونانية إلي العربية - في نقل العديد من كتب الطب، والهندسة ، والفلك،

---

(١) هو أمير المؤمنين هارون بن محمد (المهدى) بن عبد الله أبى جعفر المنصور، خامس خلفاء الدولة العباسية، وأشهرهم، ولد عام ١٤٩ هـ / ٧٦٦ م، وتوفى عام ١٩٣ هـ / ٨٠٩ م. وكان عالما محدثاً، فقيها، أديبا، شاعراً، فصيحا، شجاعاً، مجاهداً، اشتهر أنه كان يغزو سنة ويحج سنة، واجتمع فى مجلسه من العلماء والأدباء والشعراء ما لم يجتمع بمجلس خليفة أو حاكم سواه.

والرياضيات، والموسيقي، والجغرافيا، وغيرها من مؤلفات علماء اليونان[1].

ومما لا ريب فيه أن بعض هذه الكتب، قد تم جلبه وإحضاره من بلاد الروم بناء علي طلب الرشيد، وبعض المهتمين بشأن العلم وحركة الترجمة من الوزراء ورجال الدولة من أمثال : يحيي بن خالد، وولده جعفر بن يحيي بن خالد البرمكي، وغيرهما.

ومن النصوص الصريحة ذات الدلالة الواضحة علي اهتمام الرشيد المباشر بأمر كتب اليونان واستحضارها: وماذكره المؤرخون في ترجمة الطبيب السرياني يوحنا بن ماسويه (ت ٢٤٣ هـ) أنه «كان نصرانيا سريانياً، في أيام هارون الرشيد، وولاه الرشيد ترجمة الكتب الطبية القديمة، لما وجدها بأنقرة وعمورية وسائر بلاد الروم، حين افتتحها المسلمون، وسبوا سبيها، ووضعه أمينا علي الترجمة، ورتب له كتابا حذاقاً يكتبون بين يديه»[2].

امير المؤمنين هارون يدعو ملك الروم إلى الإسلام:

وهناك جانب آخر في العلاقات السلمية والودية والثقافية بين المسلمين والبيزنطيين في عهد الخليفة هارون الرشيد، نعتقد – من وجهة نظرنا – أنه يفوق في أهميته طلب الكتب اليونانية الموجودة في بلاد الروم، أو إحضارها إلي بغداد عقب فتح بعض البلاد البيزنطية، ونعني به تلك الرسالة المطولة التي بادر الرشيد بإرسالها إلي قسطنطين السادس ملك الروم (١٦٤ – ١٨١ هـ / ٧٨٠ – ٧٩٧ م)، وهي رسالة تقع في نحو خمسين صفحة، وتشتمل علي خمسة عشر ألف كلمة تقريباً.

وليس من خطة هذا البحث تفصيل الحديث عن مضمون تلك الرسالة، وإنما بيان الدوافع التي حدت بالرشيد إلي إرسالها إلي ملك بيزنطة يومئذ علي وجه الإجمال، فنقول : إن هذه الرسالة نموذج معبر أصدق تعبير عن موقف الإسلام والقائمين علي أمر الدعوة الإسلامية، من غير المسلمين بصفة عامة، والنصاري منهم علي وجه الخصوص؛ ذلك الموقف الذي ينطوي علي حسن معاملتهم، والرفق بهم، والإحسان إليهم، ماداموا مسالمين، قال الله عز وجل: ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم

---

(١) راجع قوائم بتلك المترجمات فى الجزء الأول من كتاب عصر المأمون للدكتور أحمد فريد رفاعى، والجزء الثالث من كتاب تاريخ التمدن الإسلامى لجورجى زيدان.

(٢) صاعد الأندلسى: طبقات الأمم ص ٥٥، القفطى: أخبار الحكماء ص ٣٨٠، ابن أبى أصيبعة: طبقات الأطباء ١/١٧٥، وجورجى زيدان : تاريخ التمدن الإسلامى ٣ /١٥٨.

أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين﴾(١)

وهي كذلك رسالة صدرت عن روح خيِّرة تود الخير للآخرين بدخولهم في هذا الدين الذي يهيئ لمن أسلم الفوز والسعادة في الدارين، وهي - ثالثاً - تكرس حالة السلم القائمة يومئذ بين الطرفين، ورغبة خليفة المسلمين الصادقة في استثمارها في مجال الدعوة إلي الإسلام. أما رابعاً، فقد كانت هذه الرسالة تعبيرا أميناً عن الأمل في استجابة ملك الروم لهذه الدعوة، بدخوله ورعيته في الدين الإسلامي؛ وهو أمل يستند إلي حقيقة مشاعر إخواننا النصاري كما سجلها وصورها كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، في هذه الصورة الرائعة في قوله عز من قائل: ﴿ . . . ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصاري ذلك بأنه منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون. وإذا سمعوا ما أنزل إلي الرسول تري أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق يقولون ربنا آمنا فاكتبنا مع الشاهدين. ومالنا لا نؤمن بالله وما جاءنا من الحق ونطمع أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين. فأثابهم الله بما قالوا جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وذلك جزاء المحسنين﴾(٢).

واخيرا، فإن تلك الر سالة المطولة تعد بمقاييس النقد الأدبي، وفي ميزان علم البلاغة، قطعة من عيون الأدب العربي وفرائده ونوادره، ومن ثم فهي إحدي وثائق العلاقات السلمية والثقافية بين المسلمين والبيزنطيين(٣).

شخصية الخليفة المأمون:

فإذا انتقلنا إلي عهد الخليفة المأمون (١٩٨-٢١٨ هـ/ ٨١٣ - ٨٣٣م)، وهو السابع من خلفاء الدولة العباسية، وتحدثنا عن جهوده في مجال الفكر والثقافة، وإثراء الحركة العلمية في المجتمع الإسلامي بعامة، ومجتمع العاصمة بغداد بصفة خاصة، فلا شك في أنه ذلك العهد الزاهر، الذي لا يزال يتألق في نسيج الحضارة الإسلامية الخالدة، وتزدان به مسيرة الفكر الإنساني المديدة، وذلك لما كان يتمتع به هذا الخليفة المسلم من عقلية راجحة، وفكر مستنير، وميل شديد إلي الحرية، ورغبة قوية في العلم والمعرفة.

ولقد أفاض المؤرخون والمفكرون من المسلمين والمستشرقين في الحديث عن شخصية المأمون وبخاصة عن الجانب العلمي فيها، ولن نطيل في عرض

(١) سورة الممتحنة، الآية ٨.
(٢) سورة المائدة، الآيات ٨٢ - ٨٥.
(٣) اقر نص هذه الرسالة فى : كتاب عصر المأمون للدكتور أحمد فويد رفاعى ١٨٨/٢ - ٢٣٦.

هذه الأحاديث جميعا، ولكنا نكتفي بذكر نموذجين يمثلان هؤلاء وأولئك ممن تناولوا عبد الله المأمون بن هارون الرشيد، فهذا صاعد بن أحمد بن عبد الرحمن ابن صاعد الأندلسي (ت ٤٦٢ هـ / ١٠٧٠م) يصفه بقوله في كتابه «طبقات الأمم» ص ٧٥ - ٧٧: «فأقبل (أي المأمون) علي طلب العلم في مواضعه، واستخرجه من معادنه، بفضل همته الشريفة، وقوة نفسه الفاضلة، فداخل ملوك الروم، وأتحفهم بالهدايا الخطيرة ، وسألهم صلته بما لديهم من كتب الفلاسفة، وبعثوا إليه بما حضرهم من كتب أفلاطون وأرسطوطاليس، وأبقراط وجالينوس وأقليدس وبطليموس، وغيرهم من الفلاسفة، فاستخار لها مهرة التراجمة، وكلفهم إحكام ترجمتها، فترجمت علي غاية ما أمكن ثم حضّ الناس علي قراءتها، ورغبتهم فى تعليمها، نفقت سوق العلم فى زمانه وقامت دولة الحكمة فى عصره، وتنافس أولو النباهة في العلوم، لما كانوا يرون من إحظائه لمنتحليها واختصاصه لمتقلديها، فكان يخلو بهم، ويأنس بمناظرتهم، ويلتذ بمذكراتهم، فينالون عنده المنازل الرفيعة، والمراتب السنية، وكذلك كانت سيرته مع سائر العلماء والفقهاء والمحدثين والمتكلمين وأهل اللغة والأخبار والمعرفة بالشعر والنسب، فأتقن جماعة من ذوي الفنون والتعلم في أيامه كثيراً من أجزاء الفلسفة، وسنوا لمن بعدهم منهاج الطب، ومهدوا أصول الأدب، حتي كادت الدولة العباسية تضاهي الدولة الرومية أيام اكتمالها وزمان اجتماع شملها».

أما المستشرق البحاثة المدقق العلامة وليم موير (ت ١٣١٣ هـ / ١٩٠٥ م)، فتحدث عن المأمون وعصره، فقال - في كتابه تاريخ الخلافة الإسلامية- : «كان حكم المأمون مجيدا عادلاً، وكان عصره مزدهرا بأنواع العلوم والفنون والفلسفة،وكان أديباً مولعاً بالشعر متمكنا منه، ولقد حدث مرة أن شاعراً كان ينشد بين يديه قصيدة من مائة بيت، فكان الشاعر كلما أنشد شطر بيت بادره المأمون بشطره الآخر، حتي دهش الشاعر وحار في سرعة بديهته، وكان مجلسه حافلاً بالعلماء والأدباء والشعراء والفلاسفة، إذ كان يقربهم إليه ويجزل لهم العطاء، وكما كان عصره عامراً بالعلماء والأدباء والنحاة، فإنه كان كذلك حافلاً بجماعة المحدثين والمؤرخين والفقهاء، كالبخاري والواقدي الذي نحن مدينون له بأوثق السير عن حياة النبي (صلي الله عليه وسلم)، والشافعي وابن

حنبل، وكان المأمون يجل علماء اليهود والنصاري، ويحتفي بهم في مجلسه، لا لعلمهم فحسب، بل لثقافتهم في لغة العرب وحذقهم في معرفة لغة اليونان وآدابها، ولقد أخرجوا من أديرة سوريا وآسيا الصغري وسواحل الشام وفلسطين كتباً خطية في الفلسفة والتاريخ وعلم الهندسة لعلماء اليونان وفلاسفتهم، ثم ترجموها إلي العربية بدقة وعناية عظيمة، وبهذه الوسيلة انتقلت علوم الغرب إلي العالم الإسلامي، ولم تقتصر جهود هؤلاء الجهابذة علي نقل هذه الكتب القديمة إلي اللغة العربية، بل توسعوا وأضافوا إليها ما اكتسبوه من مباحثهم وإطلاعهم، وأقاموا مرصداً في (سهل تدمر) مجهزاً بجميع الآلات التي تمكنهم من النجاح في دراسة علمي الفلك والهندسة والتوسع فيهما، وقد صنفوا كتباً في الرحلات والتاريخ، ولا سيما كتب الطب، وعنوا عناية كبيرة ببعض علوم تافهة، إلا أنها كانت أكثر ذيوعاً كالتنجيم والكيمياء، وكان لجهود هؤلاء العلماء الأثر الأكبر في نهضة أوربا التي كانت غارقة في بحار الجهالة في العصور الوسطي، حيث أيقظتهم من غفلتهم، وأنارت لهم سبل علومهم التي كانوا أغفلوها وهي علوم اليونان وفلسفتها»[١].

المأمون يطلب ذخائر الفكر اليوناني:

هذا الخليفة العالم، المفكر لم يدخر وسعاً، ولم يبخل بجهد أو مال، في سبيل تحصيل علوم الأمم السابقة، وعلي وجه الخصوص علوم اليونان، وها هو يخاطب ملوك الروم البيزنطيين المعاصرين له بشأن هذه العلوم المحفوظة في بلادهم من أجل إرسالها إليه في عاصمة الخلافة (بغداد).

فكانت أولي رسائله في هذا الشأن إلي الإمبراطور ليو الخامس الأرمني (١٩٨ - ٢٠٥ هـ / ٨١٣ - ٨٢٠م)، فقد سجل الأديب المؤرخ جمال الدين محمد بن نباتة المصري المتوفى عام ٧٦٨ هـ / ١٣٦٦م، في كتابه: سرح العيون شرح رسالة ابن زيدون[٢]، في ثنايا ترجمته سهل بن هارون (ت ٢١٥ هـ / ٨٣٠ م) ما يلي: «أن المأمون أعجب ببلاغة سهل وعقله، وجعله كاتباً علي خزانة الحكمة، وهي كتب الفلاسفة التي نقلت للمأمون من جزيرة قبرص، وذلك أن المأمون لما هادن صاحب هذه الجزيرة، أرسل إليه يطلب خزانة كتب اليونان، وكانت مجموعة عندهم في بيت لا يظهر عليها أحد أبدا، فجمع

(١) نقلا عن الدكتور أحمد فريد رفاعى : عصر المأمون ٣٩٩/١ - ٤٠٠.
(٢) طبع القاهرة ١٢٧٨ هـ، ص ١٥٢.

صاحب هذه الجزيرة بطانته ودوي الرأي واستشارهم في حمل الخزانة إلي المأمون، فكلهم أشاروا بعدم الموافقة إلا مطراناً واحداً، فإنه قال: الرأي أن تعجل بإنفاذها إليه، فما دخلت هذه العلوم العقلية علي دولة شرعية إلا أفسدتها، وأوقعت بين علمائها، فأرسلها إليه واغتبط بها المأمون، وجعل سهل بن هارون خازناً لها، فتصفحها ونسج علي منوال كتب منها . . . ».

أما الخبر الآخر ذو الدلالة القوية في هذا الصدد، فهو ما أورده كل من ابن النديم، والقفطي، في ثنايا حديثهما عن الفيلسوف اليوناني أرسطوطاليس، فقد جاء فيه: أن المأمون حدثته نفسه، وحثته همته علي تطلب كتب أرسطوطاليس، فلم يجد منها شيئا ببلاد الإسلام، فراسل ملك الروم- وهو الإمبراطور ميخائيل الثاني (٢٠٥ - ٢١٤ هـ / ٨٢٠ - ٨٢٩ م) - وكان قد استطال عليه . . . وطلب منه كتب الحكمة من كلام أرسطوطاليس، فطلبها ملك الروم، فلم يجد لها ببلاده أثراً، فاغتم لذلك، وقال: يطلب مني ملك المسلمين علم سلفي من يونان فلا أجده! أي عذر يكون لي؟ أم أي قيمة تبقي لهذه الفرقة الرومية عند المسلمين؟ وأخذ في السؤال والبحث، فحضر إليه أحد الرهبان المنقطعين في بعض الأديرة النازحة عن القسطنطينية، وقال له : عندي علم ما تريد ! فقال له: أدركني. فقال: إن البيت الفلاني في موضع كذا الذي يقفل كل ملك عليه قفلاً إذا ملك ما فيه، قال: فيه علي ما يقال مال الملوك المتقدمين، وكل ملك يجئ يقفل عليه حتي لا يقال: قد احتاج إلي ما فيه لسوء تدبيره ففتحه، فقال له الراهب: ليس الأمر كذلك، وإنما في ذلك الموضع هيكل كانت يونان تتعبد به قبل استقرار ملة المسيح، فلما تقررت ملته بهذه الجهات في أيام قسطنطين (الأول)، جمعت كتب الحكمة من أيدي الناس، وجعلت في ذلك البيت، وأغلق بابه، وقفل الملوك عليه أقفالا كما سمعت. فجمع الملك مقدمي دولته، وعرفهم الأمر، واستشارهم في فتح البيت! فأشاروا بذلك، فاستشار الراهب في تسييرها إذا وجدت إلي بلد الإسلام، وهل عليه في ذلك خطر في الدنيا، أو إثم في الأخري؟ فقال له الراهب سيّرها فإنك تثاب عليه، فإنها ما دخلت في ملة إلا وزلزلت قواعدها؟!.

فسار إلي البيت وفتحه، ووجد الأمر فيه كما ذكر الراهب، ووجدوا فيه

كتباً كثيرة، فأخذوا من جانبها بغير علم ولا فحص، خمسة أحمال، وسيرت إلي المأمون، فأحضر لها المأمون المترجمين، فاستخرجوها من الرومية إلي العربية، ثم تنبه الناس بعد ذلك علي تطلبها بعد المأمون، وتحيلوا إلي أن حصلوا منها الجملة الكثيرة، ولما سيرت الكتب إلي المأمون، جاء بعضها تاماً وبعضها ناقصاً، فالناقص منها ناقص إلي اليوم لم يجد أحد تمامه[1].

ويجدر بنا أن نتأمل ما ورد في آخر ذلك النص، وهو قوله : «ثم تنبه الناس بعد ذلك علي تطلبها بعد المأمون، وتحيلوا إلي أن حصلوا منها الجملة الكثبرة». فهذا تعبير صريح قوي الدلالة علي أن الخليفة المأمون قد فتح الباب علي مصراعيه أمام الراغبين في تحصيل علوم الأمم الأخري من المسلمين، وعلي الأخص علوم اليونان، التي فتن بها كثير من علماء العصر وأدبائه، كما فتن بها أمير المؤمنين، والناس - كما يقول المثل - علي دين ملوكهم، فاشتدت هممهم في سبيل نقل هذه العلوم من خزائنها المنتشرة في بعض أنحاء الإمبراطورية البيزنطية، وبعد البعثة العلمية التي أوفدها المأمون لتسلم هذه الكتب، ونقلها إلي قاعدة الخلافة (بغداد) - وكانت تضم كلا من الحجاج بن يوسف ابن مطر ، ويحيي بن البطريق، وسلم صاحب (أمين) بيت الحكمة، ومنهم من بضيف إليهم يوحنا بن ماسويه - أخذت وفود علمية أخري طريقها إلي بلاد الروم للغرض ذاته، فأحضروا مجموعات أخري من تلك الذخائر العلمية اليونانية، حيث استقرت بين أيدي المترجمين في بيت الحكمة - أو دار الكتب المركزية - في بغداد، وفي أماكن أخري من قصور العاصمة، مثل قصور بني موسي بن شاكر (محمد وأحمد والحسن)، الذين كان لهم ذكر في هذا المضمار، ونوه المؤرخون بشغفهم الشديد وإقبالهم علي شراء الكتب والإنفاق علي ترجمتها إلي العربية، حتي إنهم كانوا يدفعون لهؤلاء المترجمين في كل شهر خمسمائة دينار، وهو مبلغ ضخم بميزان ذلك العصر)[2].

أما قوله في ختام النص المذكور: «ولما سيِّرت الكتب إلي المأمون، جاء بعضها تاماً وبعضها ناقصاً، فالناقص منها ناقص إلي اليوم لم يجد أحد تمامه». فإنه ينطوي علي حقيقة تاريخية وعلمية ذات أهمية بالغة، مفادها أن ما صنعه الخليفة المأمون بطلب هذه الكتب، وتكليف النقلة بترجمتها إلي اللغة العربية،

---

(١) محمد بن اسحاق النديم : الفهرست ص ٣٣٩، على بن يوسف القفطى: إخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ٢٩ - ٣٠.

(٢) راجع الفهرست لابن النديم، وأخبار العلماء للقفطى، وأخبار الحكماء لابن أبى أصيبعة فى مواضع كثيرة.

ووصول هذه المؤلفات العلمية اليونانية إلينا في ثوبها الجديد، وصيغتها العربية، هذا الصنيع الخطير هو الذي تكفل بحفظ هذا التراث الحضاري النفيس من الضياع وصانه من أن يندثر، وتغتاله عوامل الفناء، كما اغتالت سواه من تراث الإنسانيه الذي لا يعلم قدره وقيمته إلا الله وحده (سبحانه وتعالي)، وذلك هو بالقطع ما نفهمه من قول ذلك المؤرخ: «فالناقص منها ناقص إلي اليوم لم يجد أحد تمامه».

إننا لا تبالغ في القول، ولا نتجاوز حقائق الأشياء إذا قلنا: إن القيمة الكبري، والأهمية القصوي للعلاقات الثقافية بين المسلمين والبيزنطيين في العصر العباسي كله، تكمن في أنها أدت هذه المهمة الجليلة للفكر الإنساني، وقدمت للحضارة البشرية تلك الخدمة العظيمة بنجاح فائق، ولو لم يكن لها من أثر وعمل إلا ذلك وحده، لكفاها فضلاً وأثراً خالداً، أما إذا أضفنا إلي ذلك الفضل والأثر، ما قام به علماء الإسلام ومفكروه علي امتداد القرون بعد ذلك من الإصلاحات والإضافات والابتكارات التي أدخلوها علي هذا الميراث العلمي الضخم، وهي التي يعرفها كافة المشتغلين بتاريخ الفكر الإنساني، وتطور العلوم، فنحن – حينئذ – أمام إنجاز عظيم هائل، يحسب للفريقين علي السواء.

زيادة مهمة لعالم شهير:

وفي إطار الحديث عن العلاقات الثقافية بين المسلمين والبيزنطيين في ذلك العصر، لابد وأن نذكر تلك المفاوضات المتكررة – كما يقول فازيليف – التي دخل فيها الإمبراطور ثيوفيل (٢١٤ – ٢٢٧ هـ / ٨٢٩ – ٨٤٢ م)، والخليفة المأمون أكثر من مرة، في أمر «ليون» العالم الرومي المهندس الفلكي، وكان هذا الخليفة المتنور يتوق إلي رؤية ليون (في بغداد) ولو لوقت محدود، ليستفيد من علمه الواسع في الرياضيات[١].

ولقد نجحت هذه المفاوضات الشاقة – المتكررة – آخر الأمر في إقناع الإمبراطور بالسماح لذلك العالم الرومي المهندس الفلكي الرياضي الشهير «ليون» بزيارة بغداد، ولقاء الخليفة المأمون، تلبية لرغبة الأخير الملحة، غير أن المصادر التي بين أيدينا، لا تسعفنا بشيء عن موعد هذه الزيارة، ولا بما دار في هذا اللقاء المرتقب بين الخليفة العالم «المأمون»، وبين عالم بيزنطة المشهور.

(١) العرب والروم : ترجمة محمد عبد الهادي شعيرة، ص ١٦.

لكننا نؤكد أن قدوم «ليون» والتقاءه أمير المؤمنين، والانتفاع بعلمه وخبرته الفنية في تلك المجالات التي برز فيها واستقراره لبعض الوقت في بلاط الخليفة العباسي، دليل لا يرقي إليه الشك علي سيادة روح التفاهم والود بين الطرفين[1].

خاتمة المطاف:

وأخيرا، فلعل هذه الإطلالة السريعة، والجولة التاريخية القصيرة، التي تعرفنا خلالها علي بعض جوانب العلاقات السلمية والودية، بين المسلمين والبيزنطيين في بعض أزمنة العصر العباسي الأول (١٣٢ - ٢٣٢ هـ / ٧٥٠ - ٨٤٨ م)، قد أكدت لنا جميعاً، صدق ما ذكرناه في استهلال هذا البحث، وهو أنه كانت هناك في كثير من الأحيان مساحات رحبة لقيام علاقات الود والتفاهم وحسن الجوار، وتبادل المصالح وتحقيق المنافع، بين كلا القطبين السياسيين الكبيرين دولة الخلافة الإسلامية، والإمبراطورية البيزنطية إبان القرنين الثامن والتاسع للميلاد (الثاني والثالث للهجرة) ، وأن هذه العلاقات الإيجابية قد تمخضت عن تطور هائل في ميدان الفكر ومضمار الحضارة، وتقدم مطرد في مجالات العلوم المختلفة، مما عاد بالنفع العظيم والفوائد الجليلة علي أبناء الجنس البشري كله.

وعوداً علي بدء، نتوجه بالثناء الجميل والتقدير العميق لمن بادر بعقد هذا اللقاء الإنساني الراقي، وكل من شارك بجهد في عقد هذا المنتدي الطيب، في رحاب تلك الجامعة العريقة، التي يضفي عليها التاريخ ثوب الوقار الموشي ببهجة الحاضر المشرق، كما نجدد النداء المخلص لمن بيدهم مقاليد الأمور، وواضعي السياسة من أبناء الفريقين الأوربيين والمسلمين، أن يجذوا حذونا، وينهجوا هذا النهج الموفق في مسيرة العلاقات بيننا، فيتوجهوا بها نحو التقارب والسلام والتنمية، وتحقيق الرفاهية للأمتين الإسلامية والأوربية. والله الموفق إلي كل خير.

الدكتور

محمد جبر جبر أبو سعده

أستاذ التاريخ والحضارة الإسلامية

بجامعة الأزهر الشريف

---

(١) المرجع السابق ص ١٩ ، ٢٢.

ثبت المصادر والمراجع :

١- أحمد أمين : ضحي الإسلام، طبع القاهرة ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م.

٢- ابن أبي أصيبعة (موفق الدين أحمد بن القاسم).

عيون الأنباء في طبقات الأطباء، طبع القاهرة ١٢٩٩ هـ.

٣- أوليري (دي لاسي). الفكر العربي ومركزه في التاريخ - ترجمة إسماعيل البيطار - دار الكتاب اللبناني - بيروت).

٤- ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد الحضرمي).

المقدمة - تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي - الطبعة الثالثة بالقاهرة.

٥- رفاعي (الدكتور أحمد فريد) : عصر المأمون، طبع دار الكتب المصرية ١٣٤٦ هـ / ١٩٢٧م.

٦- زيدان (چورچي) : تاريخ التمدن الإسلامي، طَبع دار الهلال بالقاهرة ١٩٥٨م.

٧- الشكعة (الدكتور مصطفي) : معالم الحضارة الإسلامية، طبع بيروت ١٩٧٥م.

٨- صاعد الأندلسي (صاعد بن أحمد بن عبد الرحمن).

طبقات الأم، مطبعة السعادة بالقاهرة.

٩- فازيليف: العرب - ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي شعيرة - طبع القاهرة.

١٠- القفطي (أبو الحسن علي بن يوسف).

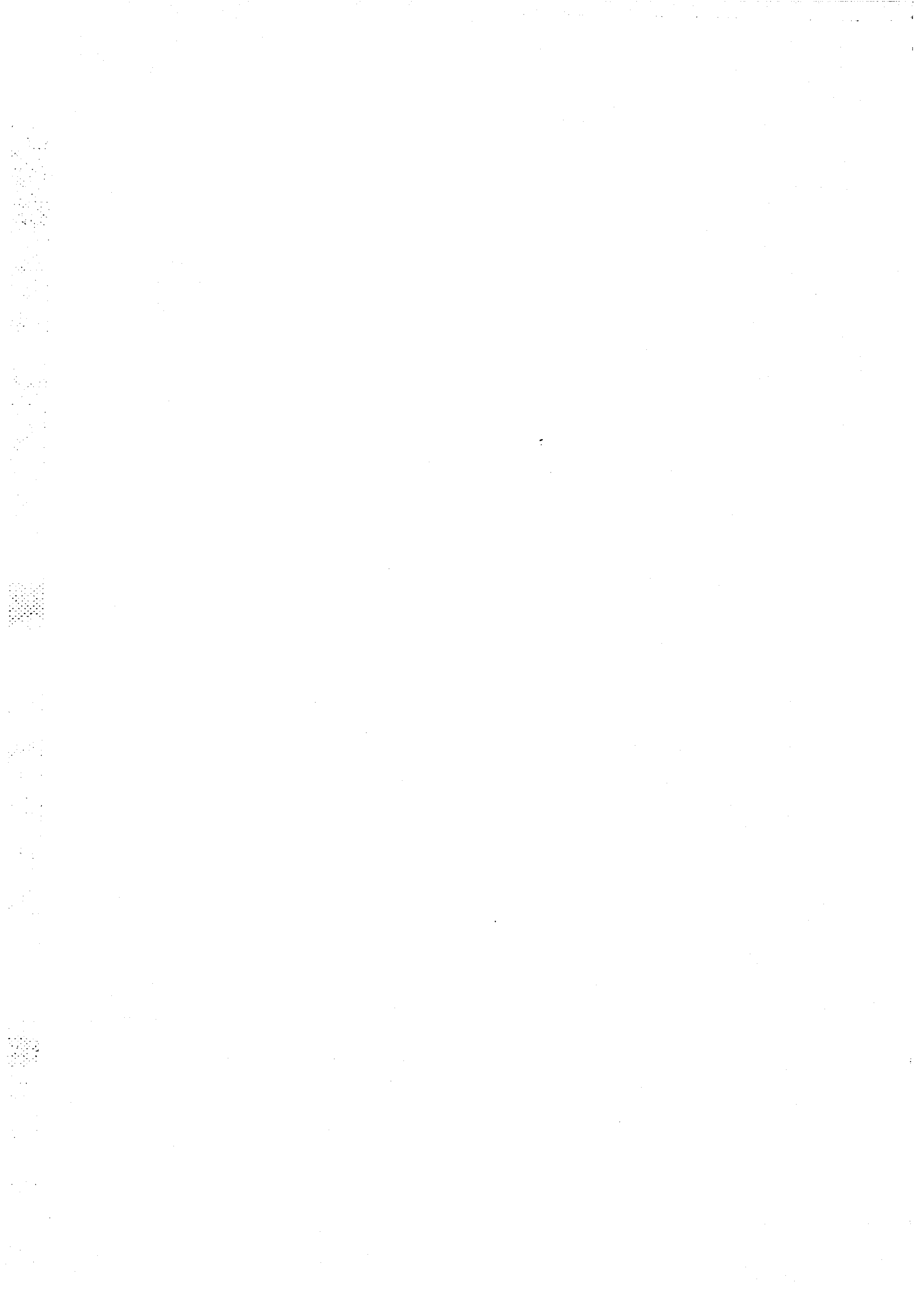
إخبار العلماء بأخبار الحكماء - طبعة ليزج ١٩٠٣م.

١١- ابن نباتة (محمد بن محمد بن حسن).

سرح العيون شرح رسالة ابن زيدون، طبع بولاق ١٢٧٨ هـ.

١٢- ابن النديم (أبو الفرج محمد بن اسحاق) :

الفهرست، طبع القاهرة ١٣٤٨ هـ.



بسم الله الرحمن الرحيم

تبادل الوفود والهدايا بين خلفاء المسلمين والأباطرة البيزنطيين[1]

بقلم الدكتور/ عبد الشافى محمد عبد اللطيف
أستاذ التاريخ والحضارة الإسلامية

مقدمة :

ما أحوج عالمنا المعاصر، الذي يموج بالفتن والاضطرابات والحروب الأهلية والإقليمية، والذي تنتشر المجاعات والأوبئة في كثير من أجزائه، خاصة فيما يسمي بالعالم الثالث، بل وبعض ما كان يسمي بالعالم الثاني، ما أحوج هذا العالم إلي أن تسوده روح الأخوة الإنسانية والتسامح، ونبذ التعصب، والي أن تشيع فيه روح الإيثار بدل الاثرة والأنانية، وان يحل مشكلاته بالحوار والتفاهم، بدل الحروب المدمرة، التي تستنزف موارده، خاصة في الدول الفقيرة، وأن تخصص نفقات تلك الحروب لإطعام الجائعين، الذين يقتلهم الجوع، وعلاج المرضي الذين تفتك بهم الأوبئة والأمراض، وكل أولئك وهؤلاء يعدون بمئآت الملايين من البشر.

وليس هناك ما يمكن أن يسهم إسهاماً إيجابياً في تحقيق تلك الغايات الإنسانية النبيلة سوي مبادئ الأديان السماوية السمحة، التي تحض علي الأخوة الإنسانية، وتقوية الروابط بين الإنسان وأخيه الإنسان، من حيث هو إنسان، بصرف النظر عن دينه ولغته وجنسه. فلا شك أن بين الأديان السماوية - اليهودية والمسيحية والإسلام - قدرا مشتركا من الأصول المتفق عليها فيما يتعلق بكرامة الإنسان من حيث هو انسان، اقصد أصول الأديان ونصوصها المقدسة، لا التفسيرات التي تجنح إلي التعصب والتمييز العنصري والديني وبث الفرقة بين أبناء آدم.

---

(١) ألقى هذا البحث فى الندوة العلمية التى عقدت فى رحاب جامعة فلورنسا بإيطاليا، بالاشتراك مع جامعة الأزهر فى شهر المحرم ١٤١٨ هـ مايو ١٩٩٧م. وسوف تنشر أعمال هذه الندوة باللغتين الإيطالية والإنجليزية، لذلك رأيت- تعميماً للفائدة - نشره فى حولية كلية اللغة العربية بالقاهرة. والله من وراء القصد.

وليس أنجع في تحقيق كل ذلك من الندوات واللقاءآت التي تجمع بين أبناء تلك الديانات، وإجراء حوار أخوي إنساني متسامح، وبعث الصفحات المشرقة في تاريخ علاقاتهم، لتنمية روح التسامح والإخوة الإنسانية. والتغاضي عما حدث في الماضي البعيد من حروب وصراعات، والتخلص من نزعة الثأر والانتقام، فالتسامح هو أعظم ما أهدته الأديان السماوية للبشرية.

وإسهاماً مني في هذه الندوة الطيبة التي تعقد في رحاب جامعة فلورنسا بإيطاليا، بالاشتراك مع جامعة الأزهر بمصر، فإني أتقدم بهذا البحث المتواضع عن زاوية من زوايا العلاقات المتنوعة بين المسلمين والبيزنطيين، زاوية لم تسلط عليها الأضواء بشكل كاف حتي الآن، وهي زاوية تبادل الوفود والهدايا بين خلفاء المسلمين والأباطرة البيزنطيين، فإن دراسة هذه الزاوية من زوايا علاقات الدولتين الكبيرتين، قد تكشف لنا عن أشياء لم تكن معروفة من قبل، وعن أن تلك العلاقات لم تكن دائما عدائية تسودها الحروب والمنازعات، بل عرفت تلك العلاقات أوقات صفاء كثيرة وحسن حوار، وجنوحاً إلي السلام والتعايش السلمي، وتبادل المنافع، في شتي الميادين، العلمية والتجارية، بل والعمرانية، وليتنا علي الجانبين – الإسلامي والغربي – في هذا العصر نعني ببعث تلك الصفحات المشرقة في العلاقات الإسلامية البيزنطية، لنمحو من الأذهان فكرة أن العداء كان الطابع العام والدائم لتلك العلاقات الإسلامية البيزنطية، لنمحو من الأذهان فكرة أن العداء كان الطابع العام والدائم لتلك العلاقات ، وحتي نهيئ للأجيال المعاصرة واللاحقة الأجواء الثقافية والنفسية للعيش معا علي كوكب واحد بروح إنسانية متسامحة.

والله ولي التوفيق

أ.د / عبد الشافي محمد عبد اللطيف

العلاقات الإسلامية البيزنطية

فى عهد النبى والخلفاء الراشدين

بدأت العلاقات بشكل رسمي منذ أرسل الرسول (صلي الله عليه وسلم)، رسالة إلي الإمبراطور هرقل، في مطلع العام السابع الهجري ٦٢٨م، يدعوه إلي الإسلام، وكانت دعوة سلمية، لا تتضمن أية إشارة إلي استخدام القوة لإجباره - هو أو غيره - علي اعتناق الإسلام، لأن القرآن الكريم واضح في هذه القضية، ونصوصه صريحة في عدم إكراه الناس علي الدخول في الإسلام، يقول الله تعالي: ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾ [١] وكان نص الرسالة كما ورد في أوثق المصادر الإسلامية علي النحو التالي: «بسم الله الرحمن الرحيم. من محمد عبد الله ورسوله، إلي هرقل عظيم الروم، سلام علي من اتبع الهدي، أما بعد: فإني أدعوك بدعوة الإسلام، أسلم تسلم، وأسلم يؤتك الله أجرك مرتين، فإن توليت فإنما عليك إثم الأريسيين [٢]. يأهل الكتاب تعالوا إلي كلمة سواء بيننا وبينكم إلا تعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضا أرباباً من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون» [٣].

وهذه الرسالة من الوضوح بحيث لا تحتاج إلي تعليق، وإنما يكفي أن نقول: إن الإسلام قد أقام علاقات المسلمين بغيرهم - وبصفة خاصة أهل الكتاب، اليهود والنصاري - علي أسس وقواعد ثابتة يمكن تلخيصها فيما يأتي:

١ - إن الأصل في علاقات المسلمين بغيرهم من الأمم هو السلام، وإن الحرب هي الاستثناء الذي لا يلجأ إليه إلا عند الضرورة القصوي.

فالإسلام دين السلام، واسمه نفسه مشتق من السلام، بل إن الإسلام ينظر إلي الحرب علي أنها من إغواء الشيطان، ولذلك يدعو المسلمين جميعا إلي تجنبها والدخول في السلام، بقوله تعالي: ﴿ ياأيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين﴾ [٤] كما يأمر

---

(١) سورة البقرة الآية ١٥٦.

(٢) الاريسيين وجاء مكانها فى روايات أخرى الأكارين، يبدو أن المقصود منها رعايا الإمبراطور هرقل.

(٣) انظر فتح البارى بشرح صحيح البخارى جـ ١ ص ٣٢.

(٤) سورة البقرة الآية ٢٠٨.

الإسلام المسلمين بالجنوح إلي السلام إذا جنح الأعداء، بقول الله تعالى: ﴿وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل علي الله[١]﴾ وحتي في أثناء الحرب إذا كف العدو عن القتال فيجب أن يكف عنه المسلمون فوراً، يقول تعالي: ﴿ فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا﴾[٢]

والنصوص في هذا الباب في القرآن والسنة لا حصر لها.

٢- الأصل الثاني الذي تقوم عليه علاقات المسلمين بغيرهم؛ هو النظر إلي الناس جميعاً علي أنهم أمة واحدة، ومن أب واحد وأم واحدة، دون تفرقة علي أساس الجنس أو اللون أو اللغة ، وقد صرح القرآن الكريم بهذه الوحدة الإنسانية فى أصل الخلقة في كثير من آياته منها قوله تعالي: ﴿ يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثي وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾[٣] وكذلك صرحت السنة النبوية بذلك في أحاديث تفوق الحصر.

٣- الأصل أو الأساس الثالث الذي أقام عليه الإسلام علاقات المسلمين بغيرهم، هو الوفاء بالعقهود والمواثيق التي تنظم تلك العلاقات، وهذه قضية أكد عليها الإسلام تأكيدا شديداً، ولم يبح للمسلمين تحت أي ظرف من الظروف نقض معاهداتهم مع غيرهم أو نكثهم بها، حتي ولو لحقهم ضرر من التمسك بها، لأن أي ضرر مهما كان أخف من نقض العهد وما يترتب عليه من فقدان الثقة بين الأمم والشعوب، لأن معظم الحروب والكوارث التي تحدث بين الدول والأمم والشعوب لا تحدث لعدم وجود معاهدات - فما أكثر المعاهدات - ولكن تأتي من عدم احترامها ونقضها عند أول فرصة يتصور القوي أنه قادر علي فرض إرادته علي الضعيف، أما الإسلام فلا بفعل ذلك أبدا، لأن العهد الذي يرتبط به المسلم مع غيره لا يرتبط به مع البشر فقط، وإنما مع خالقه سبحانه وتعالي، فهو مسئول عنه أمام الله، والله كفيله علي ذلك وشهيد، يقول تعالي: ﴿واوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الإيمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلا﴾[٤] فالالتزام بالعهد من وجهة نظر الإسلام في مجال العلاقات الدولية ليس مبدأ أخلاقيا فحسب، وإنما هو واجب ديني يلتزم به المسلم حتي لو أصابه من جراء ذلك الضرر، وهل هناك ضرر أكبر من أن تتعرض فئة

---

(١) سورة الأنفال الآية ٦١.

(٢) سورة النساء الآية ٩٠.

(٣) سورة الحجرات الآية ١٣.

(٤) سورة النحل الآية ٩١.

مسلمة لعدوان دولة أجنبية، فتطلب تلك الفئة من الدولة الإسلامية أن تعينها وتنصرها، ولكن الدولة الاسلامية لا تستطيع أن تفعل ذلك، لا لشئ إلا لأنها قد ارتبطت مع تلك الدولة الأجنبية بعهد سابق، يقول الله تعالي: ﴿وإن استنصروكم في الدين فعليكم العصر إلا علي قوم بينكم وبينهم ميثاق﴾[1].

لا تريد أن نسترسل في إيراد النصوص فهي كثير في هذا الباب، والواقع العملي في عهد الرسول وخلفائه يؤكد ذلك ويدعمه.

ومع ذلك فقد بدأت الحروب علي نطاق واسع - بعد وفاة الرسول - بين المسلمين والبيزنطيين، واستطاع المسلمون أن يفتحوا الشام ومصر، وبدأت جيوشهم التوغل في شمال أفريقيا، فما السبب في ذلك؟

الأمر المؤكد أن الإمبراطور هرقل لم يقبل دعوة النبي (صلي الله عليه وسلم) للدخول في الإسلام، والأمر المؤكد كذلك أن النبي لم يتخذ أي إجراء كرد فعل لرفض هرقل الدخول في الإسلام، هو وقومه .

والشئ المؤكد - مرة ثالثة - أن البزنطيين اعتدوا علي المسلمين فيما عرف بغزوة مؤتة سنة ٨ هـ - ٦٢٩م. اعتداء سافرا دون مبرر وقد عد هذا العدوان بمثابة إعلان حرب علي الإسلام والمسلمين، وهذا هو السبب الرئيسى في نشوب الحرب بين الفريقين، لأن عدوان الروم تكرر كثيرا بعد ذلك، بل حاولوا الاعتداء علي المسلمين داخل شبه الجزيرة العربية، مما جعل الرسول (صلي الله عليه وسلم) يغزوهم بنفسه فيما عرف بغزوة تبوك سنة ٩ هـ - ٦٣٠ م ولما انسحبوا أمامه هاربين إلي داخل الشام لم يلاحقهم لإلحاق الهزيمة بهم. بل بقي في تبوك ولم يتجاوز حدود شبه جزيرة العرب، ولم يدخل الشام، ليبرهن لهم على أنه لا يريد حربهم أبدا.

بل كل ما يريده منهم أن يتركوا المسلمين يدعون إلي دينهم في حرية وأمان، ولكنهم لم يكونوا مستعدين نفسيا لذلك، فهم كانوا منتصرين علي الفرس آنذاك، وكانوا يعدون أنفسهم أسياد العالم، بعد أن قضوا علي قوة منافسهم الوحيد علي تلك السيادة، ولذلك تكرر اعتداؤهم علي المسلمين في مطلع خلافة أبي بكر الصديق، بل قضوا علي جيش بكامله من جيوش المسلمين التي كانت تقاتل المرتدين، بقيادة خالد بن سعيد بن العاص، ومن هنا بدأت الحرب، ولم تتوقف إلا عند جبال طوروس في شمال الشام،

---

(١) سورة الأنفال الآية ٥٨.

واستمرت الجيوش الإسلامية في فتح مصر وشمال أفريقيا، والقصة كلها معروفة، ولقد رأيت أن أنوه بتلك البداية للعلاقات الإسلامية البيزنطية، لنعرف موقف كل طرف ودوره ومسئوليته، ورأيت أن هذا قد يكون مفيدا ونحن نحاول الكشف عن الجوانب المضيئة في تلك العلاقات، لنستفيد من تجارب التاريخ، بخيرها وشرها وحلوها ومرها.

العلاقات الإسلامية البيزنطية

في العهدين الأموي والعباسي

استمرت الحروب متقطعة بين المسلمين والبيزنطيين بعد عصر الخلفاء الراشدين، لكن مع نهاية العصر الأموي وبداية العصر العباسي بدا واضحا أن الطرفين كليهما قد اقتنعا بأنه من الأفضل لهما ترتيب علاقاتهما علي أساس الاحترام المتبادل ورعاية حقوق كل منهما لدي الآخر، ذلك أن تجارب الماضي قد علمتهم أن التعايش السلمي وتبادل المنافع أفضل كثيرا من الحروب وسفك الدماء.

والدليل علي ذلك أن العلاقات بين أكبر دولتين في ذلك الزمان قد زخرت بكل أنواع النشاط الدبلوماسي الذي لا يقل عما تراعيه الدول في علاقاتها في وقتنا الحاضر، ومما يجدر التنويه به أن المسلمين والبيزنطيين قد أرسوا في تلك العصور الوسطي كثيرا من الأسس والقواعد والتقاليد الدبلوماسية الحقة في العلاقات الدولية، وتمثل ذلك في طريقة عقد معاهدات الصلح، وتبادل الوفود والمراسلات والهدايا، والبعثات العلمية، وحتي المجاملات كان لها مكان بارز في تاريخ العلاقات بين الدولتين، فكثيرا ما وصلت بعثات دبلوماسية ووفود من عاصمة إحدي الدولتين إلي عاصمة الدولة الأخري للتهنئة بحدث كبير، كتولية خليفة أو إمبراطور، علي سبيل المثال، كما كانت الدولتان تتعاونان في مجال المشاريع العمرانية، والتأثيرات المتبادلة في هذا المجال تملأ المصادر التاريخية، الإسلامية والبيزنطية علي السواء.

تبادل الوفود لعقد معاهدات الصلح

من المعروف أنه في تلك العصور التي نتحدث عنها لم يكن هناك تمثيل دبلوماسي دائم بين الدول، أي لم تكن هناك بعثات دبلوماسية لها مقرات دائمة - سفارات أو قنصليات - وإنما كانت الدول تتبادل الوفود والبعثات عند الحاجة، وكذلك كان الحال بين الدولتين الإسلامية والبيزنطية فقد قامت علاقاتهما علي أسس راسخة، وتقاليد ثابتة، من حيث اختيار السفراء والمبعوثين، من ذوي الثقافة العالية والكفاءة واللباقة وقوة الشخصية والقدرة علي التأثير، إلي جانب الفطنة والذكاء وقوة الحافظة، ومن حيث نظام استقبالهم علي قدر مكانتهم في بلدهم - وتسهيل مهماتهم - ورعاية حقوقهم، وتوفير

الحصانة لهم وضمان عودتهم إلي بلادهم سالمين[1].

وكانت المهمات الرئيسية لتبادل الوفود والبعثات الرسمية بين الدولتين - الإسلامية والبيزنطية - التفاوض من أجل عقد معاهدات الصلح أو تبادل الأسري، وكانت تأتي بعثات من كلا الجانبين إلي الآخر لمجرد المجاملة.

ولقد عرف تاريخ العلاقات الإسلامية البيزنطية تبادل الوفود منذ وقت مبكر، فقد عرفنا أن الرسول (صلي الله عليه وسلم) قد أرسل وفداً يحمل رسالته إلي هرقل وكان رئيس ذلك الوفد الصحابي الجليل دحية بن خليفة الكلبي، كما أن الطبري يحدثنا عن وفد أرسله عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - إلي الإمبراطور هرقل وكان يحمل بعض الهدايا[2] لكن أول معاهدة صلح تحدثنا عنها المصادر تلك التي أبرمها معهم معاوية بن أبي سفيان - رض الله عنه - سنة ٦٠ هـ - ٦٨٠ م، في آخر سنة من حياته، وكانت مدتها ثلاثين عاما[3] الأمر الذي يدل علي الرغبة في استمرار السلام فالدولتان اللتان تعقدان معاهدة صلح مداها ثلاثون عاماً لا يمكن أن تكونا راغبتين في الحرب.

وكما يدل علي اهتمام الدولة البيزنطية بأمر تلك المعاهدة أنها اختارت لرياسة الوفد الذي أرسلته إلي عاصمة الخلافة الأموية - دمشق - للتفاوض بشأنها رجلا من أشهر الدبلوماسيين في البلاط البيزنطي، ويدعي يوحنا، الذي كان شخصية مرموقة حظيت بالاحترام والتقدير في البلاط الأموي، فقد حضر إلي دمشق ولقي الخليفة معاوية، وفاوضه في عدة جلسات، حضرها كبار أبناء البيت الأموي، وكبار رجال الدولة، وقد أبدي رئيس الوفد البيزنطي من حسن التخاطب واللباقة واللياقة.

والاجلال للخلافة الأموى، ما أكسبه احترام الخليفة معاوية نفسه، وجعله ينجح في عقد المعاهدة المنوه عنها آنفا[4].

ومما يدل علي جو العلاقات بين الدولتين في ذلك الوقت وما كان يسوده من ميل إلي السلام أنهما حكمتا جزيرة قبرس حكما مشتركا، يقول ابن حوقل: (كانت قبرص بينهم نصف للمسلمين، ونصف للنصرانية، وكان

---

(١) راجع فى ذلك كتاب (رسل الملوك) لابن الفراء - تحقيق د. صلاح الدين المنجد - القاهرة سنة ١٩٤٧م.

(٢) سنشير إلى هذا الوفد فيما بعد عند الحديث عن تبادل الهدايا.

(٣) د. محمد فتحى عثمان - الحدود الإسلامية البيزنطية جـ ١ ص ٣٩٤. دار الكاتب العربى سنة ١٩٦٦.

(٤) د. السيد الباز العرينى - الدولة البيزنطية ص ١٣٣. دار النهضة العربية القاهرة سنة ١٩٦٠م.

للمسلمين فيها أمير وحاكم)[١].

وفي عهد الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان - ٦٥ هـ ٨٩ هـ/ ٦٨٥ - ٧٠٥ م نقض الروم معاهدتهم مع معاوية، فجددها عبد الملك[٢] مما يدل علي الرغبة في استمرار حالة السلام بين الدولتين.

ولقد بلغت العلاقات الإسلامية البيزنطية أفضل حالاتها في العصر الأموي، في خلافة عمر بن عبد العزيز ٩٩ - ١٠١ هـ / ٧٠٧ - ٧٢٠ م. ومعاصره الإمبراطور ليون الإيسوري ٧١٧ - ٧٤١م.

فالخليفة عمر كان رجلا صالحا يكره الحرب والعنف بطبعه، فأوقف الحروب علي الحدود الإسلامية البيزنطية، بل أمر برفع الحصار الذي كان يفرضه الجيش الإسلامي علي القسطنطينية - عاصمة الدولة البيزنطية - وأمر بعودة ذلك الجيش إلي الشام، واهتم بأمر الأسري المسلمين الذين كانوا في أيدي البيزنطيين، فأرسل إلي القسطنطينية من أجل التفاوض لافتدائهم، وعودتهم إلي بلادهم.

ولقد كان الاحترام والإعجاب متبادلين بين الخليفة والإمبراطور علي المستوي الشخصي؛ فقد روي مؤلف سيرة عمر بن عبد العزيز[٣]، أنه عندما مرض الخليفة عمر، علم بذلك الإمبراطور ليون أرسل إليه أحد أطباء القصر الإمبراطوري ليعالجه، ومما يدل علي حسن العلاقات أن ذلك الطبيب كان قسيسا، أي من رجال الدين المسيحي، وقد وصل الطبيب القسيس فعلا إلي دمشق[٤].

ويبدو أن العلاقات الودية بين عمر بن عبد العزيز والإمبراطور ليون قد شجعت الخليفة التقي الصالح علي دعوة الإمبراطور إلي الإسلام حيث أرسل إليه وفداً يحمل رسالة بهذا الغرض.

وبطبيعة الحال لم يقبل الإمبراطور دعوة الخليفة ونصيحته، ولكنها لم تؤثر سلبيا علي علاقاتهما، فقد استمرت ودية، وعلي خير ما يرام، وظل الإمبراطور

---

(١) المسالك والممالك ص ١٦٠.

(٢) البلاذرى - فتوح البلدان ص ٦٤.

(٣) ابن عبد الحكم - سيرة عمر بن عبد العزيز ص ١١٨.

(٤) المصدر السابق نفس الصفحة وانظر مقال ماريوس كانار بعنوان (ملاحظات على هامش العلاقات بين العرب والروم) مجلة الدراسات الاستشراقية، المجلد الأول من ص ٩٨ - ١١٩ - روما - ١٩٥٦م.

علي إعجابه بالخليفة المسلم وإحترامه إلي وفاته، فقد روي المسعودي، أن عمر ابن عبد العزيز بعث وفداً إلي ملك الروم، في أمر من مصالح المسلمين وحق يدعوه إليه . . . فتلقاهم بجميل، وأجابهم بأحسن الجواب، وانصرفوا عنه في ذلك اليوم ، فلما كان في غداة أتاهم رسوله، فدخلوا عليه، فإذا هو قد نزل عن سريره، ووضع التاج عن رأسه، وقد تغيرت صفاته التي شاهدوه عليها، كأنه في مصيبة، فقال: «هل تدرون لم دعوتكم؟ قالوا: لا، قال! إن صاحب مسلحتي التي تلي العرب جاء في كتابه في هذا الوقت إن ملك العرب، الرجل الصالح قد مات، فما ملكوا أنفسهم أن بكوا، فقال لا تبكوا له، وابكوا لأنفسكم ما بدا لكم، فإنه خرج إلي خير مما خلف، قد كان يخاف أن يدع طاعة الله في الدنيا، فلم يكن الله ليجمع عليه مخافة الدنيا ومخافة الآخرة، ولقد بلغني من بره وفضله وصدقه، ما لو كان أحد بعد عيسي يحيي الموتي، لظننت أنه يحى الموتى، ولقد كانت تأتيني اخباره ظاهراً وباطناً، فلا اجد أمره مع ربه إلا واحداً، بل باطنه أشد حين خلوته بطاعة مولاه، ولم أعجب لهذا الراهب الذي قد ترك الدنيا وعبد ربه علي رأس صومعته، ولكنني عجبت من هذا الذي صارت الدنيا تحت قدميه فزهد فيها، حتي صار مثل الراهب إن أهل الخير لا يبقون مع أهل الشر إلا قليلا»[1].

هذه أجمل صورة للعلاقات الإسلامية البيزنطية، تحمل أكثر من دلالة، ولها أكثر من معني.

والواقع أن العلاقات استمرت بدون مشكلات كبيرة ولا اشتباكات خطيرة علي الحدود إلي نهاية العصر الأموي ١٣٢ هـ - ٧٥٠ هـ .

فلما قامت الدولة العباسية تجددت الاشتباكات الحدودية، والذي بدأ هم البيزنطيون، ظنا منهم أن الدولة العباسية غير قادرة علي حماية الحدود الإسلامية لانشغالها بالتمكين لنفسها، ولكن ظنهم لم يكن في محله، فسرعان ما وجدوا الجيوش الإسلامية لهم بالمرصاد، مما جعلهم يجنحون إلي السلام من جديد، ومرة أخري أقام المسلمون الدليل علي رغبتهم في السلام، مع أنهم كانوا الأقوي في ذلك الوقت، وأول معاهدة سلام بين الدولتين في العصر العباسي تحدثنا عنها المصادر تلك التي عقدها معهم هارون بن الخليفة المهدي في عهد ابيه ١٥٨ - ١٦٩ هـ - ٧٧٤ - ٧٨٥ م مع الإمبراطورة إيريني، والتي يقول عنها الطبري: «فجرت بينها وبين هارون ابن المهدي الرسل والسفراء، في طلب

---

(١) مروج الذهب جـ ٣ ص ١٢١ - ١٢٢.

الصلح والموادعة، وإعطائه الفدية، فقبل ذلك منها هارون، وشرط عليهاالوفاء بما أعطت وأن تقيم له الأدلاء والأسواق في طريقه، فأجابته إلي ما سأل . . . ووجهت معه رسولا إلي المهدي، بما بذلت . . . . وكتبوا الهدنه إلي ثلاث سنوات وسلمت الأساري»[1]

ولما تولي هارون الخلافة بعد أخيه الهادي، وتلقب بالرشيد – ١٧٠ – ١٩٣ هـ / ٨ – ٨٠٩م – نقض إمبراطور الروم تقفور المعاهدة التي وقعتها سلفه، بل هدد الرشيد بالحرب إن لم يعد له الجزية التى أخذها منها، مما جعل الرشيد يغزوه بنفسه، ليثبت حالة السلم علي الحدود، وهنا أدرك الإمبراطور خطأه، واعتذر وتعهد بدفع أكثر مما كانت الإمبراطورة ايريني، فعادت حالة السلام بين الدولتين وتقرر الصلح كما ذكر الطبري[2].

والذي يستخلص من كل ذلك أن الدولة الإسلامية لم يكن من خططها غزو أراضي الدولة البيزنطية والاستيلاء عليها، بل كان هدفها المحافظة علي حدودها، ومنع تغيير تلك الحدود لمصلحة البيزنطيين، ولو كان المسلمون يبغون الغزو لكان ذلك ممكنا علي الأقل في عهد الرشيد، لأنهم كانوا الأقوي، وفي عهد الخليفة المأمون ١٩٨ – ٢١٨ هـ / ٨١٣ – ٨٣٣ م. توترت العلاقات إلي حد ما بين الدولتين، إلا أنهما سرعان ما عادتا إلي التفاوض وإجراء الصلح، وحل المشكلات بالحوار والتفاهم.

وتبودلت الوفود والرسائل بين المأمون ومعاصره الإمبراطور تيوفيلوس، وكان الأخير هو الذي بدأ برسالة إلي المأمون بطلب عقد مصالحة، إلا أنه خلط فيها بين اللين والشدة والود والتهديد، وهو أسلوب مألوف في المناورات السياسية بين الدول، قال تيوفيلوس في رسالته إلي المأمون:« . . . أما بعد فإن اجتماع المختلفين علي حظهما أولي بهما في الرأي مما عاد عليهما بالضرر، ولست حريا أن تدع لحظ يصل إلي غيرك حظا تحوزه إلي نفسك، وفي علمك كاف عن أخبارك، وقد كنت كتبت إليك داعياً إلي المسالمة، راغبا في فضيلة المهادنة، لتضع أوزار الحرب عنا، ونكون كل واحد منا لكل واحد وليا وحزبا، مع اتصال المرافق، والفسح في المتاجرة، وفك المستأسر، وأمن الطرق والبيضة، فإن أبيت فلا أدب لك فى الخمر[3]، ولا أزخرف لك في القول، فإني لخائض إليك غمارها وآخذ عليك أسدادها، شان عليك خيلها ورجالها، وإن أفعل فبعد

(١) تاريخ الطبرى جـ ٦ ص ١٥٢ – ١٥٣.
(٢) المصدر السابق جـ ٨ ص ٣٢١.
(٣) يقصد بقوله فلا أدب لك فى الخمر، لا أبالغ فى التزلف إليك والتقرب منك.

أن قدمت المعذرة، وأقمت بيني وبينك عَلَمَ الحجة والسلام)[1] هذا هو نص رسالة الإمبراطور البيزنطي إلي الخلطفة المأمون الذي رد عليها بقوله: بعد المقدمة، (أما بعد، فقد وصلني كتابك فيما سألت من الهدنة، ودعوت إليه من الموادعة، وخلطت فيه من اللين والشدة، مما استعطفت به من شرح المتاجر واتصال المرافق، وفك الأساري، ورفع القتل والقتال، فلولا ما رجعت إليه من أعمال التؤدة، والأخذ بالحط في تقليب الفكرة، وألا أعتقد الرأي في مستقبله إلا في استصلاح ما أوثره في معتقبه، لجعلت كتاب جوابك خيلاً تحمل رجالا من أهل البأس والنجدة والبصيرة، ينازعونكم عن ثكلكم، ويتقربون إلي الله بدمائكم، ويستقلون في ذات الله ما نالهم من ألم شوكتكم، ثم أوصل إليهم من الأمداد، وأبلغ لهم كافيا من العدة والعتاد، هم أظمأ إلي موارد المنايا منكم إلي السلامة، من مخوف معرتهم عليكم، موعدهم إحدي الحسنيين، عاجل غلبة أو كريم منقلب، غير أني رأيت أن أتقدم إليك بالموعظة، التي يثبت الله بها عليك الحجة من الدعاء لك ولمن معك إلي الوحدانية، والشريعة الحنيفية، فإن أبيت ففدية توجب ذمة وتثبت نظرة، وإن تركت ذلك ففي يقين المعاينة لنعوتنا ما يغني عن الإبلاغ في القول، والإغراق في الصفة، والسلام علي من اتبع المهدي)[2].

هاتان الرسالتان المتبادلتان بين الخليفة المأمون والإمبراطور تيوفيلوس من الوثائق الهامة في تاريخ العلاقات الإسلامية البيزنطية [3] لأنهما تضمنتا كثيرا من العبارات التي تحض علي المسالمة وتجنب الحروب، وتمهيد السبل لاتصال التجارة والمرافق، وفك الأسري . . . الخ.

وهذه العبارات لم تأت في الرسالتين جزافا، بل إن كلا من العاهلين الكبيرين كان يعني ما يقول، مما يدل علي الرغبة القوية في السلام – رغم ما في الرسالتين من نغمات التهديد – بل أكثر من ذلك فإننا لو تأملنا قول الإمبراطور للخليفة: (ونكون كل واحد لكل واحد وليا وحزبا) لأدركنا أنه يهدف إلي أكثر من المسالمة والتعاون، فهو يقترح التحالف والصداقة بين الدولتين، ولذلك ليس صائبا قول الأستاذ فازيليف «إن دعوة المأمون تيوفيلوس إلي الدخول في الإسلام لم تكن حرية أن تؤدي إلي سلام بين الملكين»[4] لأن دعوة الخليفة المسلم للإمبراطور البيزنطي إلي الدخول في الإسلام لم تكن

---

(١) تاريخ الطبرى جـ ٨ ص ٦٢٩.

(٢) المصدر السابق جـ ٨ ص ٦٢٩ - ٦٣٠

(٣) تبادل الخليفة والامبراطور رسائل كثيرة غير هاتين الرسالتين، فى مناسبات كثيرة.

(٤) فازيليف : العرب والروم، الترجمة العربية ص ص١٠٩.

دعوة جبرية، وإنما تلك الدعوة إلي الإسلام أصبحت من التقاليد الإسلامية الراسخة، منذ أرسل الرسول (صلي الله عليه وسلم) رسائله في العام السابع الهجري إلي ملوك ورؤساء وأمراء العالم يدعوهم فيها إلي الدخول في الإسلام، لذلك درج الخلفاء علي هذه السنة النبوية في دعوة نظرائهم من الملوك للدخول في الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة، ولذلك كانت عبارة المأمون إلي الامبراطور هي، (غير أني رأيت أن أتقدم اليك بالموعظة التي يثبت الله بها عليك الحجة من الدعاء لك ولمن معك إلي الوحدانية والشريعة الحنيفية) فدعوة سلمية كهذه لم يكن لها أن تمنع قيام السلام بين دولتين راغبتين في السلام والتعايش السلمي، وقد سبق أن ذكرنا أن الخليفة الأموي، عمر بن عبد العزيز أرسل رسالة مماثلة إلي معاصره، الإمبراطور البيزنطي ليون الثالث الإيسوري، يدعوه إلي الدخول في الإسلام، ولم يغضب الإمبراطور من تلك الرسالة، ولم يسلم طبعا - واستمرت العلاقات سلمية بل ودية بينهما، كما سبق وأن أشرنا.

علي كل حال فإن سجل تاريخ العلاقات الإسلاميةَ البيزنطية يزخر بأمثال تلك الرسائل التي كان الخلفاء والأباطرة يتبادلونها في شتي المناسبات، مما يدل علي حيوية تلك اللعلاقات وتنوعها.

الوفود والبعثات العلمية

لا أظن أننا في حاجة هنا إلي تأكيد اهتمام الاسلام بالعلم بشتي فروعه وأنواعه، وحث المسلمين علي تعلمه من أي إنسان وفي أي مكان، ومن مأثوراتنا الاسلامية في ذلك المجال - وهي كثيرة - «اطلبوا العلم ولو في الصين» وهو قول اريد به حث المسلم علي طلب العلم مهما كلفه ذلك من جهد، ومهما بعدت المسافات، ومن مأثوراتنا كذلك «الحكمة ضالة المؤمن أني وجدها فهو أحق الناس بها ولا يضره من أي وعاء خرجت» ولقد كان النبي (صلي الله عليه وسلم) يحث أصحابه علي تعلم اللغات الأجنبية، مما يعدّ اشارة لها دلالة في توجيه المسلمين إلي الرحلة في طلب العلم غير المتيسر في بلادهم، والبحث عنه في أي مكان، ومن ثم كانت الرحلة في طلب العلم من أبرز روافد الحضارة الإسلامية، ولقد شغف المسلمون بالعلم شغفا يدعو إلي الإعجاب، وبذلوا من أجله المال والوقت والجهد ومن حسن حظ المسلمين أنهم أصبحوا ورثة الحضارة العالمية التى خلفتها القرون الأجيال السابقة علي ظهور الإسلام، حيث أصبحت كل مراكز تلك الحضارة المنتشرة في البلاد التي فتحها المسلمون، العراق وفارس والشام ومصر وشمال افريقيا والأندلس وغيرها،

أصبحت كل تلك المراكز في أيدي المسلمين. فصانوها وحفظوها وعربوها، أي ترجموها إلي لغتهم، واستفادوا منها استفاده عظيمة وأضافوا إليها من عبقريتهم وابتكاراتهم ما جعل شعلة الحضارة العالمية متقدة وضاءة حتي تسلمتها منهم أوربا وصنعت الحضارة الحديثة.

ولقد أقبل المسلمون علي هذا التراث الحضاري منذ وقت مبكر، ففي العصر الأموي ترجمت عدة كتب في الطب والكيمياء، في عهد عمر بن عبد العزيز ٩٩ - ١٠١ هـ / ٧١٨ - ٧٢٠ وهشام بن عبد الملك ١٠٥ - ١٢٥ هـ / ٧٢٣ -٧٤٣م. بل قبل ذلك كان الأمير الأموي خالد بن يزيد بن معاوية (ت نحو ٨٥ هـ) قد وهب حياته للعلم، وأغرم بترجمة كتب الكيمياء إلي اللغة العربية، ترجمها له أحد علماء مدرسة الاسكندرية ، ولم يستنكف ذلك الأمير الأموي التلمذة علي أيدي الأساتذة غير المسلمين، وما فعله خالد ابن يزيد، وما حدث بعده في العصر الأموي كان البداية، فلما قامت الدولة العباسية زاد الاهتمام بالعلوم غير الإسلامية بحكم التطور، وحدثت وثبة علمية من أعظم الوثبات في تاريخ الأمم والحضارات، فأنشأ الخليفة هارون الرشيد بيت الحكمة في بغداد، وهي أول أكاديمية علمية - فيما نظن - تعني بالعلوم والترجمة، وقد حشد لها الرشيد ومن أتي بعده من الخلفاء جمعا من أعظم العلماء النابهين في ترجمة الكتب، وكان جلهم من السريان المسحيين[(١)]، وجد الخلفاء العباسيون في البحث عن المخطوطات الإغريقية في شتي العلوم في كل مكان استطاعوا الوصول إليه، ومن أجل هذا أوفدوا الوفود والبعثات العلمية إلي الدولة البيزنطية للحصول علي الكتب واحضارها إلي بيت الحكمة وترجمتها، ولم يكتفوا بما حصلوا عليه من المراكز العلمية التي أصبحت تحت أيديهم، بل دأب الخلفاء علي إيفاد البعثات لطلب الكتب من الأباطرة البيزنطيين، فقد أرسل الخليفة أبو جعفر المنصور ١٣٦ - ١٥٨ هـ / ٧٥٨ هـ / ٧٧٤م إلي الإمبراطور البيزنطي يطلب كتباً يونانية، فأجابه الإمبراطور إلي طلبه وأرسل إليه كتبا كان منها كتاب إقليدس (أصول الهندسة)[(٢)].

ومن أهم البعثات العلمية التي ذهبت من بغداد إلي البلاد البيزنطية للبحث عن الكتب تلك التي رأسها قسطا بن لوقا، الذي يقول عنه القفطي: (قسطا بن لوقا فيلسوف شامي نصراني في أيام العباسيين، دخل بلاد الروم،

(١) د. ابراهيم العدوى، الدولة الإسلامية وامبراطورية الروم، مكتبة الانجلو المصرية - الطبعة الثانية - القاهرة ١٩٥٨ م ص ١٦٨.
(٢) ابن خلدون: المقدمة (بتحقيق الدكتور على عبد الواحد وافى) ص ص١١٢٤.

وحصل من تصانيفهم الكثير، وعاد إلي الشام، واستدعي إلي بغداد ليترجم كتبا يستخرها من لسان يونان إلي لسان العرب، وعاصر يعقوب الكندي، وكان قسطا متحققا بعلم العدد والهندسة والنجوم والمنطق والعلوم الطبيعية، ماهرا في صناعة الطب)[1]

ولقد بلغت حركة البحث عن الكتب اليونانية وإيفاد البعثات إلي الدولة البيزنطية من أجل الحصول عليها أوجها في عهد الخليفة المأمون، الذي كان نسيج وحده في حب العلم والثقافة بعامة، والثقافة اليونانية بصخاصة، وإذا كان المثل الشائع يقول: «الناس علي دين ملوكهم» فلقد صدق هذا المثل علي الخليفة المأمون حيث تأثر به الناس في تطلعه للعلم وسرت عدواه فيهم، أفراداً وجماعات، وانكبوا علي العلم يحصلونه ويدرسونه مما أثمر حضارة إسلامية زاهرة، يقول صاهد الأندلسي: «ثم أفضت الخلافة إلي الخليفة السابع منهم - المأمون - تممَّ ما بداه جده المنصور، فأقبل علي طلب العلم في مواضعه، واستخرجه من معادنه، بفضل ممته الشريفة، وقوة نفسه الفاضلة، فداخل ملوك الروم، وأتحفهم بالهدايا الخطيرة، وسألهم صلته بما لديهم من كتب الفلاسفة، فبعثوا إليه بما حضرهم من كتب أفلاطون وأرسطوطاليس وأبقراط وجالينوس وإقليدس وبطليموس، وغيرهم من الفلاسفة، فاستخار لها مهرة التراجمة، وكلفهم إحكام ترجمتها، فترجمت له علي غاية ما أمكن ثم حض الناس علي قراءتها ورغبهم في تعلمها)[2].

وإذا كانت الأمم التي تريد أن تنهض في وقتنا الحاضر وتلحق بركب الدول المتقدمة تسعي في الوصول إلي تحصيل العلم والمعرفة بشتي الطرق، ومنها إيفاد البعثات من أبنائها إلي الدول الأكثر تقدما لتحصيل العلم، ومنها أيضا دعوة كبار الأساتذة الأجانب لإلقاء المحضارات والدروس علي أبنائها كأساتذة دائمين أو زائرين في جامعاتها، فإن هذا هو ما فعله المسلمون بالضبط في بناء نهضتهم العلمية، فقد أرسلوا البعثات والوفود للتعلم وجمع الكتب، ثم استقدموا كبار الأساتذة للتدريس في بغداد.

يقول ابن النديم في الفهرست : ص ٢٤٣ (إن المأمون كان بينه وبين ملك الروم مراسلات يسأل الإذن في إنقاذ ما يختار من العلوم القديمة المخزونة المدخرة ببلد الروم، فأجاب ذلك بعد امتناع، فأخرج المأمون لذلك جماعة،

---

(١) ابن القفطى - تاريخ الحكماء ص ص٢٦٢.
(٢) أحمد بن صاعد الأندلسي، طبقات الأمم ص ٧٦.

منهم الحجاج بن مطر وابن البطريق وسلم صاحب بيت الحكمة، وغيرهم، فأخذوا مما وجدوا ما اختاروا، فلما جاءوا إليه أمرهم بنقله» - أي ترجمته إلي اللغة العربية.

وتعددت وفود وبعثات المأمون إلي البلاد البيزنطية للبحث عن الكتب[1] ومن أعظم الأمثلة الدالة علي التعاون في المجال العلمي بين المسلمين والبيزنطيين. وعلي تطلع المسلمين إلي المعرفة ما فعله المأمون من أجل استقدام العلماء البيزنطيين إلي بغداد، وذلك مثل محاولته استقدام أشهر عالم فلك ورياضيات بيزنطي في عهده وهو المعروف بليون الفلكي الرومي، حيث دخل في مفاوضات مع الإمبراطور تيوفيلوس بهذا الشأن، ونجح في مسعاه، يقول الأستاذ فاز يلييف: (ونحن نعرف ما كان من مفاوضات متكررة دخل فيها الإمبراطور تيوفيلوس والمأمون أكثر من موة، في أمر ليون العالم الرومي المهندس الفلكي، وكان هذا الخليفة المتنور يتوق إلى رؤية ليون ولو لوقت محدود، ليستفيد من علمه الواسع في الرياضيات . . . . ومن الشيق أن نلاحظ رغم هذه الحروب المتصلة أن علاقة العرب الشرقيين والروم فيما عدا الحرب لم تمييز قط بصفة الخصومة، بل كانت أقرب إلي التواد وقد نستطيع أن نتخذ دليلا علي ذلك من حملة إفسوس العلمية التي عرضت لها آنفاً، والتي كانت مختلطة رومية وعربية، ومن مثول ليون الفلكي الرومي في بلاط بغداد، والواقع أن بيزنطية كانت تحتفظ للعرب بمكان الصدارة بين جيرانها»[2].

لا يمكن في هذا البحث القصير أن نأتي علي ذكر الوفود والبعثات التى تبادلها الخلفاء والأباطرة فهذا موضوع كبير ويحتاج إلي دراسات أكاديمية كثيرة. وإنما قصدنا من هذه النماذج التي قدمناها أن نبرهن للناس علي أن علاقات المسلمين والبيزنطيين لم تكن عدائية قائمة علي الحروب والصراع بل كانت حياة إنسانية بكل ما تعني هذه العبارة فيها العداء والخصام، وفيها الود والسلام وتبادل المنافع.

وكان للمجاملات مكان واسع في علاقات الدولتين، حيث كانت تأتي الوفود من إحداهما إلي الأخري للتهنئة بحدث سعيد، كتولية خليفة أو إمبراطور، فعندما تم بناء بغداد في عهد أبي جعفر المنصور أرسلت الدولة

---

(١) انظر أحمد أمين - ضحى الإسلام جـ ٢ ص ص٦٣، مطبعة الاعتماد بالقاهرة سنة ١٩٣٣م.
(٢) فازييليف العرب والروم ص ١٩ مرجع سابق.

البيزنطية وفداً للتهنئة برئاسة أحد البطارقة، فاستقبل الوفد في بغداد استقبالا لائقا، وأمر المنصور وزيره الربيع بن يونس أن يطوف بالوفد ربوع المدينة الجديدة ويشرح له معالمها[1] والطريف أن البطريق كانت له عدة ملاحظات أبداها للخليفة الذى اهتم بها وعمل ببعضها[2].

التعاون بين الدولتين فى المجالات العمرانية

لم تكن الدولة البيزنطية ترسل وفودها إلي عاصمة الخلافة الإسلامية للتعنئة بإنجاز المشروعات العمرانية فحسب كما حدث بعد تمام بناء بغداد، وإنما كانت تشارك في تلك المشاريع بالخبرة الفنية ومواد البناء، بل بالأموال، مما يدل علي حسن العلاقات والود المتبادل، ومن أوضح الأمثلة علي ذلك ما حدث في عهد الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك / ٨٦ - ٩٦ هـ / ٧٠٥ - ٧١٥م حيث عزم ذلك الخليفة علي تجديد المسجد النبَوي في المدينة المنورة، وبناء المسجد الأموي بدمشق، وعندئذ طلب من إمبراطور الروم - كما يروي الطبري[3]- أن يعينه في ذلك، فبعث إليه بمائة ألف مثقال ذهب، ومائة عامل، وأربعين حملا من الفسيفساء، فبعث الوليد كل ذلك إلي والي المدينة، ابن عمه عمر بن عبد العزيز، الذي أشرف علي تجديد وتجميل المسجد النبوي. كذلك فعل الوليد عند بناء مسجد دمشق، فأمذه الإمبراطور بالفنيين ومواد البناء والزخرفة والأموال ، وهذه صورة مشرقة للتعاون بين الدولتين وقيمة هذا التعاون المعنوية تفوق قيمته المادية بكثير ، فاشتراك المال البيزنطي، والعمال والخبرة الفنية البيزنطية في مشاريع عمرانية إسلامية عمل عظيم، وعندما تكون هذه المشاريع دور عبادة، أي مساجد، تكون الدلالة أعظم علي حسن العلاقات وما يسودها من تسامح بين أكبر دولتين في ذلك الزمان، إحداهما إسلامية والأخري مسيحية.

---

(١) كان من التقاليد المعمول بها فى استقبال الوفود الزائرة بين الدولتين أن الوفد عند ما يصل إلى الحدود يكون فى انتظاره وفد على مستواه يستقبله ويصحبه إلى قصر الضيافة ويكون فى صحبته طوال إقامته.

(٢) انظر عن هذه السفارة : تاريخ الطبرى جـ ٧ ص ٦٥٣، وابن الفراء رسل الملوك ص ٣٩.

(٣)تاريخ الطبرى جـ ٦ ص ٤٣٦ - والبلاذرى، فتوح البلان ص ٢١.

تبادل الهدايا بين الخلفاء والاباطرة

تبادل الهدايا بين رؤساء الدول في المناسبات تقليد قديم، وقد عرفته الدولة الإسلامية منذ قيامها في عصر النبوة، وكان النبي (صلي الله عليه وسلم) يهدي إلي الوفود التي تأتي إليه ويتقبل الهدايا من رؤساء الدول، فقد اهدي إليه المقوقس، حاكم مصر كثيراً من الهدايا(١) منها جاريتان، هما مارية القبطية التي تسري بها النبي، وأنجب منها ابنه ابراهيم، وأختها سيرين، التي أهداها إلي شاعره، حسان بن ثابت، وكان يحث أصحابه علي التهادي فيما بينهم، ومن أقواله فيذلك: «تهادوا تحابوا فإن الهدية تفتح الباب المصمت، وتسل سخيمة القلب» ويروي أنه كان من آخر نصائحه لأصحابه قوله: «أجيزوا الوفد بمثل ما كنت أجيزهم به» يعني أعطوا الوفود التي تأتي اليكم هدايا كما كنت أفعل، وهذا التوجيه موجه لمن يلي الأمر بعده) أي إلي الخليفة رئيس الدولة.

وقد درج الخلفاء علي هذا التقليد وحافظوا عليه، بل من الطريف أن زوجات الخلفاء كن يبعثن الهدايا إلي زوجات الأباطرة، فقد روي الطبري(٢) أن عمر بن الخطاب أرسل وفداً إلي القسطنطينية، إلي الإمبراطور هرقل، في أمر يخص العلاقات بين الدولتين، فبعثت أم كلثوم بنت علي بن أبي طالب التي كانت زوجا لعمر إلي زوجة الإمبراطور بعض الهدايا منها الطيب، وأشياء تخص النساء، سماها الطبري (أخفاش من أخفاش النساء) دسته إلي الوفد وأمرت بتسليمه إليها، فلما وصلت هدايا أم كلثوم إلي زوجة الإمبراطور فرحت بها، وجمعت زوجات كبار رجال الدولة، وأعتطهن منها وقالت لهن - أشرن علي في هدية جاءتني من بنت نبي العرب وزوجة أميرهم، فأشرن عليها أن تكون هديتها إلي أم كلثوم غالية وثمينة، فبعثت إليها بهدايا كثيرة، كان فيها عقد فاخر، من الأحجار الكريمة، فلما عاد الوفد الإسلامي إلي عمر بن الخطاب، ورأي العقد سأل عنه، فأخبروه الخبر، فدعا الناس إلي صلاة جامعة في مسجد الرسول، وخطبهم قائلا: « لاخير في أمر أبرم عن غير شوري من أموري، قالوا في هدية أهدتها أم كلثوم لامرأة ملك الروم، فأهدت لها امرأة ملك الروم، فقال قائلون هو لها بالذي لها - يعني هدية بهدية - وليست امرأة الملك بذمة لك فتصانع، ولا تحت يدك فتتقيك، فقال، ولكن الرسول رسول المسلمين، والبريد

---

(١) السيوطى : حسن المحاضرة ٤٨/١ - (طبع القاهرة - سنة ١٣٢١هـ).
(٢) تاريخ الطبرى جـ ٤ ص ٢٦٠: وكانت هناك مراسلات عديدة عمر بن الخطاب والامبراطور هرقل راجعها فى المصدر نفسه.

بريدهم . . . فأمر برده - العقد-إلي بيت المال، ورد عليها- أم كلثوم - بقدر نفقتها»[1] أي أن عمر رأي أن الخيول التي حملت الهدايا ملك للدولة، والرجال الذين أوصلوها موظفين في الدولة، ولا ينبغي أن تستخدمهم زوجته في أغراض شخصية ، ولذلك صادر العقد، ووضعه في بيت المال، وعوضها عن قيمة هداياها، التي كانت بسيطة يسيرة، ودلالة هذه القصة علي نزاهة الخليفة وأهل بيته عن المال العام جلية ظاهرة وهى أيضا على أن الإسلام يحبذ العلاقات الودية بين المسلمين وجيرانهم، ولا يمانع في تبادل الهدايا معهم.

ومن الجدير بالذكر في هذه القصة أن الخليفة العظيم عمر بن الخطاب لم يعترض علي ما قامت به زوجته من الاتصال بزوجة الإمبراطور، وتبادل الهدايا معها، وإنما كان تصرفه برد الهدايا الثمينة - إلي بيت المال، لفرط حساسيته نحو المال العام.

إن سجل العلاقات بين الدولتين الإسلامية والبيزنطية حافل بأخبار تبادل الهدايا بين الخلفاء والأباطرة، فلم يكن وفد يحضر من إحدي عاصمتي الدولتين إلي الأخري دون أن يحمل معه الهدايا والطرف التي تليق بشخص الخليفة إن كانت قادمة من القسطنطينية، وبشخص الإمبراطور إن كانت آتية من عاصمة الخلافة، وكان من التقاليد المتبعة أن الوفد عندما يصل إلي الحدود يستقبل استقبالا لائقا من قبل وفد من البلد المضيف، يكرمهم ويصحبهم إلي مقابلة الخليفة أو الإمبراطور إن كان ذلك ضروريا، وقبل ذلك يلقنهم الآداب والتقاليد التي يجب أن تراعي عند مقابلة رئيس الدولة[2] .

وليس بالوسع في هذا البحث استقصاء كل الأخبار المتعلقة بتبادل الهدايا بين الخلفاء والأباطرة، ولذلك نقتصر علي ذكر نماذج منها تكفي للدلالة علي حسن العلاقات بين الدولتين، وجنوحهما إلي السلام وحسن الجوار، علي الرغم مما بينهما من خلافات.

من تلك النماذج ما حدث بين الخليفة العباسي، هارون الرشيد، ومعاصره الإمبراطور البيزنطي نقفور، اللذين بدأت علاقاتهما بداية سيئة وتبادلا الرسائل ذات اللهجة الشديدة، بل وصل الأمر إلي حد الاشتباك المسلح - علي الحدود - كما سبقت الإشارة - لكنهما سرعان ما جنحا إلي السلم، ودخلت

---

(١) تاريخ الطبرى جـ ٤ ص ٢٦٠.
(٢) د. ابراهيم العدوى، الأمويين والبيزنطيون ص ٢٨٥. (طبع القاهرة ١٩٦٣م).

علاقاتهما في دور سلمي، وتبادلا الرسائل الودية ذات اللهجة الهادئة، كما تبادلا الهدايا، وأخذت الوفود تترى بينهما وكانت وفوداً على مستوى عال، وكان من تلك الوفود وقد أتي من قبل الإمبراطور إلى الرشيد يحمل رسالة وبعض الطلبات الشخصية وفد لباها الرشيد كلها، يقول الطبري: «وكتب نقفور مع بطريقين من عظماء بطارقته في جارية من سبي هرقلة[1] كتابا، نسخته (لعبد الله هارون أمير المؤمنين من نقفور ملك الروم، سلام عليكم: أما بعد: أيها الملك إن لي إليك حاجة لا تضرك في دينك ولا دنياك، هينة يسيرة، أن تهب لابني جارية من بنات أهل هرقلة، كنت قد خطبتها على ابني، فإن رأيت أن تسعفني بحاجتي فعلت، والسلام عليك ورحمة الله وبركاته. واستهداه أبضا - أي طلب منه - طيبا وسرداقا من سرداقاته فأمر الرشيد بطلب الجارية فأحضرت، وزينت وأجلست على سرير في مضربه. الذي كان نازلا فيه، وبعث إليه بما سأل من العطور، وبعث إليه من التمور والأخبصة والزبيب والترياق. فسلّم ذلك كله إليه رسول الرشيد، فأعطاه نقفور وقر دراهم إسلامية، على برذون كميت كان مبلغه خمسين ألف درهم، ومائة ثوب ديباج، ومائتي ثوب بزيون، واثني عشر بازياً، وأربعة أكلب من كلاب الصيد، وثلاثة براذين[2].

هذا أنموذج رائع على حسن العلاقات بين الخليفة والإمبراطور، فتبادل الرسائل الودية والهدايا والطرف بينهما، بعد التوتر الذي ساد علاقاتهما في البداية دليل ناصع على رغبة كل منهما في السلام، وفتح صفحة جديدة من العلاقات الودية وحسن الجوار، ومن اللافت للنظر أن:

١- رسالة الإمبراطور على الرغم من قصرها كانت ودية وقد بدأها بالسلام،. وهذه تحية المسلمين بعضهم لبعض، وهذا أمر له دلالته، ولم يكتب اعتباطاً، بل يستشف منه الاحترام والتقدير للخليفة.

٢- إن الخليفة استقبل الوفد الإمبراطوري استقبالا يليق بمقام مرسله، وأجاب كل طلباته، بل زاد عليها من التحف والطرف العربية.

٣- وزيادة في التكريم وإظهار الود نحو الإمبراطور، أمر هارون الرشيد بتزيين الجارية وجلوسها في جناحه الخاص الذي يجلس فيه قبل سفرها إلى خطيبها، ابن الإمبراطور، وهذه لفتة كريمة تستحق التنويه.

---

(١) كانت هذه الجارية قد وقعت أسيرة فى أيدى المسلمين عندما غزا الرشيد هرقله وكانت مخطوبة لابن الامبراطور.

(٢) تاريخ الطبرى جـ ٨ ص ٣٢١، وابن الأثير - الكامل فى التاريخ جـ ٦ ص ص١٣٤.

٤- وفوق هذا كله فإن هارون الرشيد لم يرسل الجارية والهدايا وطلبات الإمبراطور مع الوفد الذي حضر من القسطنطينية، وإنما تصرف تصرفاً يليق بالملوك، فقد أرسل كل هذا مع وفد خاص من قبله.

٥- أن الوفد الإسلامي عندما وصل إلي القسطنطينية استقبله الامبراطور علي الفور، وأظهر سروره بإجابة الخليفة لمطالبه وحملهم بالهدايا العظيمة التي مر ذكرها.

ومما يجدر ذكره في هذه المناسبة أن سجلات البروتوكول البيزنطي حافلة بالمعلومات والأدلة علي أن أباطرة بيزنطة كانوا يضعون الوفود الإسلامية ومبعوثي الخلفاء في مرتبة أعلي من جميع الوفود الأجنبية التي كانت تأتي لمقابلتهم(١).

وهناك أنموذج آخر من نماذج حسن العلاقات بين الدولتين، وجنوح العاهلين الكبيرين إلي السلام، ونختم به هذا البحث، وذلك هو ما حدث بين الخليفة المأمون بن الرشيد وبين الإمبراطور تيوفيلوس، فقد بدأت صفحة علاقاتهما عدائية، كما هو الحال بالنسبة للرشيد وتفقور، ولكن سرعان ما جنحا إلي السلام، وحين الجوار، وقد سبق أن ذكرنا بعض الرسائل التي تبادلاها لتحقيق تلك الأهداف والآن نشير إلي وفد حضر من قبل الإمبراطور إلي بغداد محملا بالهدايا إلي الخليفة المأمون.

لقد كان الوفد رفيع المستوي، رأسه أحد رجال البلاط البيزنطيين البارزين ويدعي يوحنا، ومما يلفت النظر أنه قيل إن من بين أسباب حضور ذلك الوفد إلي بغداد إعلام الخليفة المأمون بارتقاء تيوفيلوس عرش الامبراطورية(٢) وهذا في حد ذاته دليل واضح علي الميل إلي توطيد العلاقات بين أكبر حاكمين في العالم في زمانهما.

وقيل إن من بين أهداف الوفد أنه كان مكلفا من الإمبراطور شخصيا بالاطلاع علي المنشآت والقصور التي بناها العباسيون في بغداد، ورسم نماذج لها لبناء مثلها في القسطنطينية، لأن الإمبراطور نفسه كان معجبا بالحضارة الإسلامية بصفة عامة والفنون المعمارية الاسلامية بصفة خاصة، وقد قام المبعوث

---

(١) فازيليف - العرب والروم. ص ١٩ - مرجع سابق.
(٢) د. محمد فتحي عثمان - الحدود الإسلامية البيزنطية جـ ٢ ص ٣٩٨ مرجع سابق، وفازيليف العرب والروم، مرجع سابق هامش ص ٩٣.

الامبراطوري بهذه المهمة، يقول أكبر مؤرخي الامبراطورية الرومانية جيبون: «وقد سمح اقتصاد الامبراطور تيوفيلوس بحال أكثر حرية وسعة في الترف والبهاء الداخلي، وقدّم سفير مقرب، كان قد أدهش العباسين بكبريائه وكرمه وقدّم بعد عودته أنموذجا لقصر كان خليفة بغداد قد شيده حديثا علي شواطئ نهر دجلة، فحوكي الأنموذج في التوّ، وزيد عليه»[1].

وهذا برهان علي تأثير الحضارة الإسلامية في الحضارة البيزنطية في فنون العمائرة بعد أن كان المسلمون هم الذين يأخذون نماذج من الفنون المعمارية البيزنطية ويتأثرون بها، ولا ضير من ذلك علي أى من الحضارتين، فالأخذ والإعطاء، والتأثير والتأثر من سمات الحضارة الإنسانية الحية.

ومن الطريف أيضا أنه قيل إن المبعوث الاميراطوري كان مكلفا من الإمبراطور شخصيا بمهمة سرية فى بغداد، وهي الاتصال بالقائد البيزنطي مانويل، الذي كان قد هرب إلي بغداد في وقت سابق ووعده بالعفو عنه إن عاد إلي القسطنطينية، ويبدو أن المبعوث الإمبراطوري قد نجح في تلك المهمة السرية، حيث عاد مانويل فعلا إلي بيزنطة هكذا كانت الوفود والبعثات لا تكف عن التردد بين أكبر عاصمتين لأكبر دولتين في العصور الوسطي، بغداد والقسطنطينية، محملة بالهدايا والطرف من هنا وهناك، وفي ختام هذا البحث أرجو أن أكون قد وفقت في إلقاء بعض الضوء علي صفحة من العلاقات بين المسلمين والبيزنطيين، لا زالت في حاجة إلي مواصلة البحث والتنقيب للعثور علي المزيد من الاتصالات والمبادلات في الميادين السلمية بين الطرفين، لتزيل من الأذهان تلك الأفكار التي ترسبت فيها بأن علاقات الدولتين كانت كلها حروباً وسفك دماء وتعصباً، ولا شك في أن إبراز تلك الجوانب الطيبة من العلاقات الودية وحسن الجوار والجنوح إلي التعايش السلعي، وجو التسامح الذي كان يسود في كثير من الأحيان، لا شك أن كل ذلك يسهم في صياغة علاقات حسنة بين الشرق والغرب في عصرنا الحاضر نحن أحوج ما نكون إليها، فلا أحد يجني الخير من العداء والتعصب، بل الخير كل الخير للإنسانية كلها في التسامح وتبادل المنافع وإشاعة روح الود والتعاطف بين أبناء آدم، وهذه كلها أمور تحثنا عليها أدياننا السماوية.

كما لا يفوتني أن أقدم الشكر وافراً وجزيلا لجامعتي فلورنسا والأزهر

---

(١) جيبون - اضمحلال الامبراطورية الرومانية وسقوطها - ٣/١١١.

علي عقد هذه الندوة ونرجوهما المزيد.

وعلي الله قصد السبيل ومنه العون والتأييد

أ.د / عبد الشافعي محمد عبد اللطيف

أستاذ التاريخ والحضارة الإسلامية

في كلية اللغة العربية بالقاهرة – جامعة الأزهر

وداعا أبا سامي

إلى روح مولانا إمام الدعاة الشيخ محمد متولي الشعراوي الذي رحل عن دنيانا وكلنا في أشد الحاجة إليه.

أ.د/ سعد عبد المقصود ظلام
عميد كلية اللغة العربية بالقاهرة

« وداعاً أبا «سامى» »

إلى روح مولانا إمام الدعاة الشيخ
«محمد متولى الشعراوي» الذى رحل عن
دنيانا وكنا فى أشد الحاجة إليه

بقلم دكتورا سعد ظلام

بروحي لو تُفْدَى: لَجِئتُك فاديا
وقدَّمتْ قلبى . . . والمنى وفؤاديا
ولكنَّها الآجالُ. . والعمرُ والدُّنى
وسفرٌ طواه الموتُ فينان عاليا
وداعاً «أبا سامى». . فذاك مصيرنا
وهذا قضاءُ الله فى الخلقِ ماضيا
نعاكَ صباحٌ كالنّواعى . . . فساءنا
وساءَ صباحٌ كان للشيخ ناعيا
نظرتُ . . . كأنَّ الشمسَ مالتْ بأفقها
وملّتْ مداها . . . والسّنا والمراقيا
وأن شحوباً غلَّ فيها ضياءَها
وأثقل فيها خطوَها والمعاليا
دهتْها الغواشي بالفراقِ. . . وراعَها
وداعٌ . . . وما أقسى النوى والغواشيا
تُناغى أماسيَها الصعابُ بفقده
وتخشى الأمسى أن يَصرْن مآسيا
وأزهرنا المعمور أجهش باكيا
وودَّع تاريخاً مضيئاً. . . وغاليا

وشيّع إحدى قبلتيْه . . . ومنبراً
وجزءاً عزيزاً بالحضارة زاهيا
وقد كان مأزوماً . . . فكنتَ رجاءَه
وقد كان محروباً. . . فكنتَ المُداوِيا
فيا أيها اليوم الذى لا أُطيقُه
وأنتَ غرابُ البيْنِ أسحمَ دَاجِيَا
خطفتَ ائتلاقاً واخْضِراراً. . . وبسمةً
وأفراحَ عرسٍ قد رَجَعْنَ بَوَاكيا
ويتّمتَ فينا الحبَّ وهورسالة
وأرغمتنَا ألاَّ نُرجّى التّلاقيا
رحلت «أبا سامى» فسوَّدت أفقنا
وَبيَّضْتَ بالآلام تلك المآقيا
ملايين هبّت للوداعِ . . . أسيفةً
سقاها الردى كأساً من الحزن ضاريا
يتامى . . . كأن الموت ألجم حِسَّهم
وأعمل فيهم ما يفوق المواضيا
وهَا هُم. . . حوارِيُّوك . . . فى كل موقع
بهم من سهام القهر والغدر . . . مَابِيَا
يُعَزّوْن فيمن كان ملءَ حياتِهم
ربيعاً يُرجّى أو طبيباً. . .مُداوِيا
ومن كان ملءَ السمع والقلب علمُه
وصوتٌ كصوتِ الحقِّ بالحقّ. . . داويا
يهزُّ مُتونَ الظلمِ صوت هزيمه
يقول فلا يخشى سوى الله . . . راعيا

عيونٌ على المحراب . . . والمصحفِ الذى

غـزلت بدنيـاه حيـاتَك . . . ثاويا

وأنتَ بِه نعم الخبيـر سمـاؤه

تصيد بهـا النجماتِ . . . حلّينَ حاليا

كشفتَ بنورِ الله عذبَ ضيـائه

وأخرجْتَ منه دُرَّه واللآليـا

مهارةُ صيّـادٍ . . . وبوحَـةُعاشقٍ

أديبٍ وفيض كالتدفّقِ هاميـا

وأنت . . . وربِّ البيت فنّان مصحفٍ

* * *

حباك الإلهُ الذّوْقَ فينانَ راقيـا

ويا أيُّها الركبُ المسافرُ للسّمـا

وأنتَ تُغـذُّ السّيرَ . . . فرحانَ هانيا

تركتَ بنا الأشجانَ ترعى نفوسنَا

وتزرع أيامـاً تُشيبُ النواصيـا

فتسودُّ فى وجه الحيـاةِ وجُوهُنا

وتكلح آفاقُ الدُّهورِ تغابيـا

* * *

ترفّق بنا . . . يا أيهـا الركب . . . إنّنا

لفى حاجةٍ قصوى إليه . . . تناهيَا

فَمَن للدعوةِ الغرّاء . . . بعد «محمّد»

ومَنْ لكتابِ الله سهرانَ. . . تَاليَا

يُنقّب عن معنىً . . . ويشرح لفظةً

ويسلكُ بالحبِّ المضيئِ المثانيـا

ومَن لهتافِ لحقٍّ يَهدِرُ صوته

فتهتزُّ أركانٌ . . . وتجثو تداعيـا

ومَن للأُولى زَجُّوا يحضنك ضَعفَهم

فَكنتَ لهم كهفاً أميناً وحانيا

يتامى كأن الموتَ غال أبَاهم

وما أضعفَ المجنى . . . وأقساهُ جَانيا

• • •

ويا أيها الحزنُ الذى شقَّ صدرنا

وداسى بُخّفيْه السنا والأيادَيا

وحطم أفنانى . . . وهدَّ . . . منائرى

وخلّى مشاعرى الغِضَاب بَوَاكيا

عزيزٌ علينا أن تفارق شيخنا

وكنتَ لنا مجداً مقيماً . . . وهاديا

عزيزٌ علينَا أن تفارق شيخنَا

ونحن على حال تَسُر الأعاديا

نُفتّش عن شيخ قئولٍ . . . فلا نرى

وقَارٍ . . . فلا نلقى سوى الضّعفِ قَاريا

وها أنت قد ودّعتَ . . . فارتاع حالُنا

وأظهر فينا كلَّ ما كان خافيا

• • •

عزيز علينا يا نموذَجَ نفسه

فراقُك . . . يا طِبَّ القلوب . . . وشافيا

عزيز على مثلى . . . وإنك قدوتى

وإن كنتُ قد خُوصِرْتُ نَايَا . . . ونَادِيَا

وقدْ حِيلَ ما بينى . . . وبين مواهبى

كما حِيلَ بين الزّرعِ والماءِ صافيا

رَشفتُ كئوس الحزنِ حتى رَشفتُه

ولكن رفَضتُ الضّعفَ حتّى التفانيا

تَصــبــرتُ حــتى قــيل إنّى صــابرٌ

ومَن لى بهــذا الصــبــرِ حِسّــاً مُداجيــا

فــجــئتُ وفى رُوحى بقـــايا عـــزيمةٍ

لأعــزِفَ من حــزنى لحــوناً غــواليــا

وأمــتصُّ من نُعــمَى حــديثك نَفــحَــةً

أصــوغُ بِهــا نفــسى إليكَ مُناجــيــا

* * *

أتيتُ كــأنى فى الحــديد مــقــيَّــدٌ

تموتُ أحــاسيــسى . . . وتحــيا تفــانيا

أتيتُ . . . ولكن فى وضــوئى وروْعــتى

وأحــرمتُ قلبــاً نَاصعَ الطهــر سَاعِــيا

كــأنى بِســاحــاتِ «الحطيم» و«زمــزم»

أعـــالج قلبـــاً بالوضـــاءةِ راَجِــيَـــا

كــأنّى على باب «الحــسين» و«جــعــفرٍ»

أمــدُّ أكُــفّى بالضّــراعــةِ داعــيــا

تهــيَّــيْتُ . . . والخطواتُ أثقلهــا الأسى

وأشــفــقتُ لما جِئتُ روضَكَ بَاكــيــا

أقـــدِّم خطوى ثم أرجع ثانيـــــا

وأحـــزمُ صَـــبـــرى ثم يرتدُّ خـــاويا

وأبوابُك السَّـــبع المَثـــانى. . . ومَن لنا

بمثلِ المثــانى مــدخــلاً مــتناغــيــا

ومِن أين؟ والأبوابُ عـــاليـــةُ الذُّرى

ونبض المعــانى كــالســمــا مــترامــيا

مَــهــارج إيمان . . . ونُبلٍ . . .وحكمــةٍ

ومــعــراج أخــلاقٍ يجــوز المرامــيــا

أتيتُ إلى أبواب علمك قـــابســـاً

فـحيث التـفـتنا . . . كـان نورُك هاديا

دخلتَ تضَاعيفَ الحيـاة . . . فَرُدتَها

زعيـماً سياسيـاً . . . أديباً . . .وحـاديا

فـرأيك مـقـبـول ونُصـحك سـائغ

وأمـرك تُلقـيـه فـيُـصبح مَاضِيـا

وكم مـوقف لله أنتَ وقَـفـتَـه

لتـدفعَ ظلمـاً، أو تقـيم المبـاديا

تواضـعتَ فى غـيـر اتضـاع وإنّمـا

تكون المعـانى حـيث تبـدو روانيـا

* * *

أأحكى عن الشـعـر الذى أنت نسـبـةٌ

إليـه وكم دبجت فـيـه القـوافـيـا؟

أم الفـقـه والفُـتـيـا؟ أم الدين والحـجـا؟

أم الحـفظ للقـرآن أسنى عـواليـا

أم البـرّ والإعطاء والجـود والندى؟

تعم قـريبـاً فى العَطاءِ . . . ونائيـا

* * *

«دقـادوس» قـد أنجبْتِ للدين عـالمـا

وبحـرَ علوم اللهِ مـدّ السـواقـيـا

ومـجـتـهـداً كـالشـافـعىَ و«مـالك»

وصِنوَ ابن عـبـاسٍ «وعـزّاً» وداعـيـا

ونجـمـا على الآفـاق فى كل منتـدى

يردّ ضـلالات ويُفـحـم غـاويا

ومن هو سـبّـاق إلى كل غـاية

ومَن حُـبُّـه زكىّ القلوب تصـافـيـا

ومن هو نجم الدين فى كل محفل
يعطِّر بالقول المضيئ المَجَالِيا
وكم صاول الإلحاد وهو مُدَّجج
ومَاهَابَه . . . والأفق يهمى دواهيا
ومن مثل «شعراوى» إماما وأمةً
وخُلْقاً رضيّاً كالشعاع تساميا
وأفصح ما فيه الذى لا يذيعه
وقد ظل سرّاً مطمئنا . . . وخافِيا
وليس يُذيع الروضُ إلا عبيره
ولو كان من يجنيه لِصاً وجانيا
سيُرضيك إما كنت يوماً صديقه
وترضاه إما كنتَ يوماً مُعاديا
سترضاه فى الحالَيْن صدق مودّةٍ
ويُرضيك فى الحالَيْن بالودِّ صافيا

فلا هو غدّار . . . ولا هو كاذب
ولا هو عيّاب . . . وليس مرائيا

* * *

فيا أيها الشيخ المقيم . . . وإن نأى
لَذِكْرُكَ كالأهرام مازال باقيا
يضوع على تاريخنا ووجودنا
ربيعاً ينثُّ الطِّيبَ فينان زاكيا
ويملأُ بالإشراق وجْهَ حياتنا
ويمهْدنَا نفساً . . . ودَرْباً . . .وناديا
ستبقى بما قدّمت للمجد أولاً
وتبقى بما أبْقيتَ للخلد ثانيا

على كل أفقٍ مــصــحفٌ . . .ومــلائك

وقلب نبيٍّ مــشــرق الوحى . . . داعــيــا

وألف صــلاةٍ ضــمَّــخــتْك بعطرها

وسيــل من الرحــمــات يهــمى سَــوَاقِــيَــا

ســـــلام عليكــم يا إمــــامَ دُعَــــاتنا

مع الرُّسلِ مَــرْضِــيّــاً عليكَ . . . ورَاضِــيــا

ملحق

بحوث الندوة التي أقامتها الكلية عن العلامة الشيخ محمود محمد شاكر بتاريخ ٢٤من ذي القعدة سنة ١٤١٨هـ ١٩٩٨/٣/٢٣م.

١- الأستاذ محمود محمد شاكر واللغة العربية اضافة وحراسة

أ.د/ صبحي عبد الحميد محمد

٢- الأستاذ محمود محمد شاكر مؤرخا

أ.د/ محمد جبر أبو سعدة

٣- الأستاذ محمود محمد شاكر ذكريات وتأملات

أ.د/ جودة مصطفي

٤- مدخل إلي منهج محمود محمد شاكر

د/ كمال عبد الباقي لاشين

٥- محمود محمد شاكر ومنهجه في تحقيق التراث

د/ محمود محمد الطناحي

٦- محمود محمد شاكر في الصحافة المصرية

د/ شعيب عبد المنعم مرسي

٧- قصيدة سماء الخلود

أ.د/ سعد عبد المقصود ظلام

الأستاذ/ محمود محمد شاكر

واللغة العربية إضافة وحراسة

بقلم أ. د/ صبحى عبد الحميد محمد

هذا البحث فى مقدمة وثلاثة مباحث :

المبحث الأول : إبداعه فى العروض

المبحث الثاني : إبداعه فى النحو واللغة

المبحث الثالث : حراسته للعربية

المقدمة :

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين وبعد

فحديثى الآن عن الأستاذ محمود شاكر واللغة العربية إضافة وحراسة وأستاذنا محمود بن مجد شاكر بن أحمد شاكر بن عبد القادر من أسرة أبى علياء من أشراف جرجا وينتهى نسبه بالإمام الحسين بن على وذاك نسب شريف فيه البركة وفيه الخير كله وأسرته لها بالأزهر صلة بل صلات فوالده وكيل الجامع الأزهر ومنشئ معهد الإسكندرية الدينى، وإخوته منهم من تعلم فى الأزهر وعمل فى القضاء الشرعى ولقد حرص أستاذنا على اللغة العربية أشد الحرص فمنحها حياته وأخلص لها ونافح عنها وتعلق بها أشد ما يكون التعلق وشغف بها حبا استكن فى أعماق نفسه حتس صارت الكلمة عنده هى الحياة نفسها كما قال فى كتابه أباطيل وأسمار وهى نفسه وعقله وفكره وسر وجوده ووجود ما حوله وهذا الهيام بالعربية خلع على بياته سمات وخصائص تفرد بها بين أدباء عصره ولذلك لا نعجب إذا وجدناه يضيف إليها ويذود عن حياضها ويرد الأخطار التى تستهدفها ويكشف الخطط الرامية إلى تدميرها أو إضعافها

كالدعوة إلى اصطناع العامية أو الكتابة بالحروف اللاتينية ونحوهما من الدعوات التى يجب أن ينظر إليها على أنها دعوات مرتبطة بدوافع سياسية.

إنه نظر إلى العربية فى عصره فوجد أنها صارت أجنبية فى بلادها غريبة عن لسانهم بعيدة عن أذواقهم لا يحسنون النطق بها إذا تكلموا ولا الكتابة الصحيحة إذا كتبوا وهم لا يفهمون أمهات المراجع والمصادر التى خلفها الأجداد ثم جل المصاب حينما جهل بعض العلماء المحدثين قواعدها ونواحى القوة فيها بل إن بعضهم قد استداروا فانهالوا عليها تجريحا ونسبوا إليها المعايب والمثالب وردوا إليها أسباب ضعفهم وانقطاع الوشائج بينها وبينهم.

فانبرى يدافع عن حياض اللغة ومكنوناتها مبينا أن النهضة تبدأ من الثقافة والحضارة ولا ثقافة ولا حضارة بغير لغة قومية قادرة دائما على التجدد والعطاء يعرف أبناؤها حقها عليهم وحقهم عليها».

فما أخلص ضميره إنه هاله أن يردد أبناء هذا الجيل صباح مساء أن اللغة العربية واحدة من مقومات وحدتنا ثم لا يبالون بالهوان الذى تلقاه تلك اللغة فى معاهد التعليم وفى وسائل الإعلام فهى كما قال الشاعر شوقى هيكل:

شعب هذى الأمة ارتد بها ... عن فصيح القول عن أحكام دينه

فتك المستعمر الباغي به ... خانقا فيه شرايين وتينه

هجر الفكر لساتا وهدى ... ومشى بهذى بافواه بطونه

رحمة الله على الفصحى فما ... وبيانا كم زهونا برصينه

لقد رأى حال لغة قومه فنهض بها إضافة وحراسة فهو كما قال شوقى هيكل

عاش للكتْب حفيظا دارسا ... يحمل العلم خبيرا بفنونه

يبعث الماضى تراثا عاطرا ... ينهلُ الخلدُ وشذى من معينه

كونُه علمٌ وفكرٌ وتقى ... وكتابٌ خطُّه حرٌ يمينه

المبحث الأول

التجديد في علم العروض

فى كتابه نمط صعب ونمط مخيف وبدءا من أول الصفحة الخامسة والثمانين إلى السادسة عشرة بعد المائة وتحت عنوان على هذا دار القمقم كان التجديد فى علم العروض لأستاذنا المرحوم محمود محمد شاكر.

لقد بدأ حديثه عن العروض ببيتين لأبى العلاء هما:

تولّى الخليـــــل إلى ربّـــــهِ وخلّى العـــــروض لأربابهـــــا

فليس بذاكِـــر أوتادهـــــا ولا مرتج فضــــل أسبابهـــــا

والذى حفزه إلى الكتابة فى العروض أمران : الأولَ أن الوزير الأندلسى أبا عبيد البكري ذكر من قصيدة تأبط شراً التى مطلعها: إن بالشعب الذى دون سلْع لقتيلاً دمُه ما يطَل ذكر منها أبياتا فى كتابه اللآلى فى شرح أمالى القالى ثم قال:

وهى قصيدة ونمط صعب ثم استعارها من أبى عُبيد الدكتور عبد الله الطيب فى كتابه المرشد إلى فهم أشعار العرب وجعلها صفة لثلاثة من بحور الشعر النادرة فى الاستعمال وهى المديد العروض الأولى والثانية وبحر الخفيف الثانى وبحر البسيط الثالث ثم ذكر فضيلة الأستاذ المرحوم أن الدكتور الطيب وصف المديد الأول بأن فيه صلابة ووحشية وعنفا وأن أبا العلاء قال إن المديد غير نجيب فقال:

إذا ابنا أبٍ واحدٍ ألفيا جوادا وعيرا فـــلا تعجبِ

فإن الطويل نجيبُ القريض أخوه المديدُ ولم ينْجبِ

ثم ذكـر أن العروضين ذكـروا الأسباب والأوتاد والمصطلحات فى أول كتبهم فى علم العروض ثم أغفلوا ذلك إغفالا تاما عندما نظروا فى البحور وأنه ما كان يجب أن يكتب فى العروض إلا أن الأستاذ الحسانى حسن عبد الله رغبه فيه بجدله ومناقشاته وهذا الأمر هو الأمر الثانى الذى دفعه إلى الكتابة فى

علم العروض.

يقول في بداية إبداعه حاولت أن أرتب ما ظهر لي في دوائر الخليل ترتيبا آخر وأن اسمي كلّ وتد باسم طبقا لموقعه من الجزء فالأجزاء التى تبدأ بالوتد أربعة وهى الأصول الأربعة التيَ يدور عليها العروض كله وسميت الوتد المبدوء به بدءا . . . وهذا بيانها:

فعولن مفاعيلن مفاعلتن/ فاع لاتن.

ثم قال أما الفروع مقسمان: قسم ينتهى بوتد وقسم يتوسط الوتد بين سببيه ثم قال: والأجزاء التى تنتهى بوتدٍ أربعة . . . وسميت الوتد فى هذا المكان طَرَفا وهذه هى:

فاعلن مستفعلن – متقاعلن. مفعولات

وأما الأجزاء التى يتوسطها الوتِد/ فاتنان

فاعلاتن – مس تفْع لن

ثم قال : وأرجح الآن ترجيحا يشبه اليقين أن هذا الذى ذكرته آنفا بهذا الترتيب وبهذا الاسم هو الذى كان فى كتاب الخليل ويلاحظ أنه وزن قصيدة تأبط شرا بالتفاعيل فى دقة متناهية وبالتجريد أى بالحركات والسكنات ورسم الدوائر الخمس يصور فيها إبداع نتحدث عنه فيما يخص دائرة المختلف وتترك الباقى لمن أراد فى صفحات الكتاب من الصفحة الحادية والعشرين إلى نهاية الخامسة والعشرين ثم علق على إبداعه فى استخراج البحور من الدوائر ملتمسا العذر للخليل فقال: ولكنه ساقه (أى الاستخراج) سياقة واحدة بغير بيان لموقع الأوتاد والأسباب طلبا للاختصار وهذا شأن كل من يضع أصولا جديدة لعلم لم يسبق إليه فماظنك بصاحب هذا الجهد الخارق.

ثم عتب على العروضين فعال ولكن العروضين شغلهم ضبط هذا العلم . . . . .عن مراد الخليل فى تقسيم الفروع والأصول فاستحسنوا أن يجعلوا هذه الأجزاء العشرة ثمانية فى اللفظ وعشرة فى الحكم . . . .

وإنما فعلوا ذلك لأن الخليل فيما أظن لم يبين باللفظ المكتوب ما ينبغى أن يكون عليه العمل عند النظر فى دوائر ولا ألح على بيان موقع الوتد فى أجزائه العشرة التى وضعها ثم انتقد تأليف المديد عند الخليل فقال: جعل أى

الخليل أصل بحر المديدفاعلاتن فاعلن فاعلاتن فاعلن وجعله واجب الجزء ثم قال : وأنا أعد ما فعله العروضيون فى جعل الأجزاء العشرة ثمانية فى الرسم عملا غير صالح أضر بالعروض إضرارا شديدا.

ثم قسم البحور ثلاثة أقسام نوجزها فيما يلي: بحور مركبة من الأصول الأربعة ولا يخالطها شئ من القروع وهى جميعا الوتد فيها بدء وهى خمسة أبحر كل بحر منها تقوم عليه دائرة من الدوائر الخمس وهى الطويل والواقر والهزج والمضارع والمتقارب.

وتالقسم الثاني بحور مركبة من بعض فروع هذه الأصول الأربعة ولا يخالطها شئ من الأصول وهى جميعا الوتد فيها طرف وهى البسيط الكامل والرجز والسريع والمنسرح والمقتضب.

والقسم الثالث بحور مركبة من بعض فروع الأصول الأربعة ولا يخالطها شئ من الأصول وهى جميعا الوتد فيها وسط وهى الرَمل والخفيف والمجتث فهذه أربعة عشر بحرا شذعنها بحر المديد.

وفضيلة الأستاذ المرحوم بفعل هذا كله ليبين مالم يبينه أحد بالنسبة لقول السابقين عن المديد إنه نمط صعب أو فيه ثقل فقد بين سر الثقل فيقول عن المديد عند الخليل إنه مركب من فرعين لا يخالطهما شئ من الأصول وأحد الفرعين وتده وسط والثانى وتده طرف فجاء مخالفا للأصل الذى سار عليه فى البحور من اتفاق صفة الوتد فى كل بحر فيها ثم يعلق على المهمل من البحور فى دوائر الخليل فيقول وقد عجبت لذكر الخليل هذا المهمل فى دوائره ولكنى لاحظت بعد التأمل أنه إنما نص على هذا المهمل لفائدة ولكن أصحاب العروض أهملوا النظر فى أمره.

فهذا المهمل إذا كان مركبا من أجزاء كلها أصول ففرعه أو فرعاه جميعاً قد تكون بحورا مستعملة داخلة فى الدائرة وإن كان أصلها خارجا من الدائرة لا يستعمل وإذا كان هذا المهمل مركبا من الفروع فربما كان أصله داخلا فى الدائرة مستعملا.

ثم ذكر ما يخص دائرة المختلف من ذلك ليبين سبب ثقل المديد فبين أن فاعلاتن الوتد فيها وسط وأن فاعلن الوتد فيها طرف فكان ينبغى أن يكون مهملا لاختلاف أوتاده وإنما حق المديد أن يكون الفرع الأول من بحر الطويل:

فاعلن مستفعلن فاعلن مستفعلن. فأوتاده كلها أطراف وهذه الصورة فى الحركات والسكنات كما سبق إلا أنها لا تختلف فيها الأوتاد فلو كتبناه:

فاعلا تن فاعلن فاعلا تن فاعلن

لرأيت أن مكان الوتد وإن كان فى فاعلاتن وسطا وهو علا إلا أنه وقع فى موقع الوتد الطرف

وبين أن البحر يشرح على ذلك فنقول:

اعلمـــوا أنى بكم حافـــظ شاهــــدا ما كنت أوغائبـــا

فاعلن مستفعلن فاعلن.. فاعلن مستفعلن

وندير الباقى عليه فالذى جعله صحيحا نحو بالبكر أنشروا لى كليبا يقال إن فيه ترفيلا فى العروض والضرب وهذا ما حعل الخليل يهمل هذا الفرع إذ إنه لايقع إلا فى بحر الكامل فى ضربه إذا كان مجزوءا.

ومن مصطلحاته فى العروض أنه سمى الجزء الأول الصوت أوحادى النغم والجزء التالى له الصدى أو المجيب

ثم إننى على الخليل فقال فأيّ رجل كان الخليل وأىّ أذن وأى حس وأيّ عقل ضابط كان عقله: وبهذا كله أثبت أن الشعر العمودى سهل ممكن فعال ودع عنك بالمرة عواه مات الشعر العربى مات مات وفى ذيله سبع لفات وفى صفحة ٢٨٢ قال أستبعد أن يكون أراد بحر المديد والمكون من فاعلاتن فاعلن فاعلاتن فإن صعوبته دعوى لايقوم عليها دليل وأجزاؤه مشابهة لبعض المشابهة لأجزاء بحر الخفيف فلم يبق إلا ما وصفت لك: من طابع هذا البحر ومن سطوته على الأداة وهى اللغة وسطوته على الشاعر وهو المترنم وما قلت من أن أنغامه المتمردة توجب على المترنم أن يكون فى حال مطيقة لاحتمال سطوته وعنوه بلا ذل فى خضوع ولا تصعضع فى لين ثم يقول فإن لم يكن المترنم قادرا مطبقا انقلب عليه البحر وتفلت منه ولقد نبه إلى أن الوتد كله لا يسقط إلا فى الكامل والسريع

جزى الله شيخنا خيرا فقد كان قمة فى التواضع فقد قال فى تحقيق تهذيب الآثار لأبى جعفر الطبرى مسند عبد الله بن عباس أسأل الله أن يتقبل عملى وأن يغفر زللى وأن يؤيدنى بحوله وقوته وأن يجرى على لسان عبد صالح دعوة صالحة مستجابه

المبحث الثاني إبداعه في النحو واللغة

اولا مدحه للنحو والنحاة

قال فى كتابه قضية الشعر الجاهلى فى كتاب ابن سلام ص ٨٧ تعليقا على الفقرة الرابعة عشرة نعم كان أكثر الذين ذكرهم فى هذا الموضع نحاة أئمة ولكنه لم يرد نحوهم بل أراد علمهم بالشعر، والناس قديما وحديثا يتوهمون أن النحاة بمعزل عن الشعر وروايته وإذا صح هذا فى زمن متأخر فإن ذلك الزمان الأول قاض على النحاة بأن يكونوا بالمنزلة العليا من علم الشعر ومن روايته فإنهم حين أرادوا أن يضعوا للعربية نحوا جامعا على غير مثال سابق لم يكن لهم إلى ذلك سبيل إلا بتتبع كلام العرب جميعا على اختلاف منازلهم واختلاف لهجاتهم.

ثم قال عن سيبويه أسس علم النحو فريدا غير مقال سابق وفى أول كتاب بحر جامع طارت شهرته فى الآفاق منذ عرفه الناس.

وقال فى المتنبى: فالصبى الكبير (طه حسين) يهزأ مزهوا بالخليل وسيبويه وفلان وفلان ولو بعث أحدهم من مرقده ثم نظر إليه نظرة دون أن يتكلم لألجمه العرق ولصار لسانه مضغة لا تتلجلج بين فكيه من الهيبة وحدها لا من العلم الذى يستخف به ويهزأ»

ثانيا: إبداعه فى النحو

ابتكر فى النحو العربى تحديد الأزمنة وتوضيحها حيث جاءت فى كتاب سيبويه مجملة وأسئ وتفسيرها فيما بعد ولم يفسرها كما أرادها سيبويه إلا الأستاذ محمود شاكر.

فسيبويه فى الكتاب ١ ، ٢ يقول وأما الفعل فأمثلة أخذتمن لفظ أحْداثِ الأسماء وبنيت لما مضى وما يكون ولم يقع وما هو كائن لا ينقطع ثم جاء عبدَ القاهر فى المقتصد فقال لا نعلم أحدا أتى فى معنى هذا الكلام بما يوازنه أو بدانيه ولا يقع فى الوهم أيضا أن ذلك يستطاع ثم ذكر كلام الفارسى والفعل

ينقسم بأقسام الزمان ماض وحاضر ومستقبل وليس بخفى ضعفُ هذا فيجنبه وقصوره عنه ولم يبين لنا سبب الضعف ولم يفسر كلام سيبويه.

فجاء الأستاذ شاكر فقال محدداً ومجددا: فى كتابه رسالة فى الطريق إلى ثقافتنا ص ١٢ ومابعدها فسيبويه حين حد الفعل فى أول كتابه لم يرد أمثلته التى هى عندنا فعل ماض نحو ذهب ومضارع نحو يذهب وأمر نحوا ذهب بل أراد بيان الأمثلة التى تقترن بهذه الأمثلة كيف هى فى لسان العرب فجعلها ثلاثة أزمنه:

فالزمن الأول هو المقترن بالفعل الماضى الذى يدل على فعل وقع قبل زمن الإخبار به كقولك ذهب الرجل ولكن يخرج منه الفعل الذى هو على مثال الماضى أيضا ولكنه لا يدل على وقوع الحدث فى الزمان الماضى نحو قولك فى الدعاء غفر الله لك فإنه يدخل فى الزمن الثانى . . .

وأما الزمن الثانى فهو الذى عبر عنه سيبويه بقوله وما يكون ولم يقع وذلك حين تقول أمرا أخرج فهو مقترن بزمن مبهم مطلق معلق لايدل على حاضر ولا مستقبل لأنه لم يقع بعد اخرج ولكنه كائن عند نفاذ الخروج من المأمور به ومثله النهى حينما تقول ناهيا لا تخرج فهو أيضاً زمن مبهم مطلق معلق وإن كان على مثال الفعل المضارع فقد سلب الدلالة على الحاضر والمستقبل لأنه لم يقع ولكنه كائن بامتناع الذى نهى عن الخروج ومثاله أيضا فى مثال المضارع قلتل النفس يقتل والزانى المحصن يرجم فهما مثالان مضارعان ولا يدلان على حاضر ولا مستقبل وإنما هما خبران عن حكم ولم يقعا عند الإخيار بهما فهما فى زمن مبهم مطلق معلق وهما كائنان لحدوث القتل من القاتل عند القصاص وحدوث الزنا من الزانى المحصن عند إنفاذ الرجم ويدخل فى هذا الزمن أيضا نحو قولك غفر الله لك فى الدعاء وهو على مثال الماضى فإنك لا تريد إخبارا عن غفران مضى من الله سبحانه ولكن تريد غفرانا من الله يكون ولكنه لم يقع ونرجو بالدعاء أن يقع.

وأما الزمن الثالث فهو الذى عبر عنه سيبويه بقوله وما هو كائن لم ينقطع فإنه خبر عن حدث كائن حين تخبر به كقولك : محمد يضرب ولده فإنه خبر عن ضرب كائن حين أخبرت فى الحال ولم ينقطع الضرب بعد مضى الحال إلى الاستقبال ويلحق بهذا الزمن الثالث أيضا مثال الفعل الماضى كقوله تعالى وكان الله غفورا رحيما فهو خبر عن مغفرة كانت ولا أول لها وهى كائنة أبداً

لا انقطاع لها لأنها من صفات الله سبحانه هو الأول والآخر ثم يقول عن حديث سيبويه المجمل عن الزمن فهى جملة محكمة شديدة الإحكام

وقال: فى نمط صعب ص ٢٢٧ قد تقرب الفعل الماضى من الحال أى من وقت التكلم والفعل الماضى يدل على الزمن البعيد ويحتمل الزمن القريب أيضا فإذا قلت نام أخوك فهو محتمل للزمنين فإذا قلت قد نام أخوك انحدر الماضى حتى يدنو دنوا شديدا من الحاضر.

وقال فى الصفحة نفسها عن الفاء حينما تدخل على الماضى عدة مرات (تحرك الزمن فى الفعل الماضى وتمده وتمطه حتى تبلغ به أول الزمن فى الفعل الذى بليه وهكذا دواليك حتى تنقطع الفاءات ثم قال وهذا الذى وصفت زيادة على ما يقوله النحاة من أن الفاء تفيد مجرد الترتيب ومن نأمل الفاءات فى كتاب اله سبحانه رأى عجبا

وفى ص ٢٢٥ ونمط صعب ذكر أسلوبا مرفوضا فى استعمال لما فقال:

تغير جائز أن تقول لما يفعل ذلك ثم فعله فهذا تكاذب ومحال.

وفى ص ٢١٢ قال: فإنها تحمل معنى الحركة والتتابع واستشهد بما جاء فى سورة المدثر ثم قال: أما ما يقوله النحاة فى ثم من أنها حرف عطف يقتضى الترتيب والتراخى فهو نظر نحاة يحتاج إلى بيان.

وفى طبقات فحول الشعراء قال عن يكن فى قول الشاعر: فإن بك يرق فهو يرق سبحانه بك تامة لا تحتاج إلى خبر وإنما صلح ترك الخبر لأن العرب تضمر أخبار النكرات ومثله قوله تعالى: وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة» وفى البيت الذى جاء فيه حلت الخمر وكانت حلالا وبلأى ما ألمت تحل

فقد خطأ المرزوقى وأبا العلاء والتبريزى حينما قرأوه وبلأى ما ألمت وقالوا ما صلة أو مع الفعل بتقدير المصدر ثم قال:

والصحيح فى قراءة البيت ما أثبته وبلأى ما ألمت بينهما سكتة لطيفة وما قد مضى تفسيرها فى المقالة الثالثة فى (طير مانابنا) وقلت هى حشو يأتى ليدل على الإعراض عن وصف الشئ بما ينبغى له من الصفات لأنك مهما بالغت فى الصفة فلن تبلغ كنهه وهذا الحشو يلزمك سكتة عند انشاده والترنم به ومجئ هذا الحشو أسلوب فى اختصار اللفظ يقضى إلى اتساع المعنى.وقال أيضا واو

رب لا تعطف شيئا أتى على شئ ماض بل تعطف مابعدها على شئ قاتم فى نفس المتكلم ولذا يفتتح بها الشعر بلا تقدم شئ قبله.

كما أنه أثرى الشواهد العربية وأبدع وجدد فيها (فى طبقات فحول الشعراء والسفر الثانى)

فذكر من دخول الألف واللام على الحال:

من أن يُرَى الشيخَ البَجَال وقَدْ يُهَادَى بالعَشيْه

وذكر من كون بالألف واللام عوضا عن الإضافة قول ذى الرمة

أشْعثَ باقِ رُمَّة التَّقْليد

وذكر من مجئ إلى بمعنى مع قول النابغة:

فلسْتَ بمستبق أخــا لا تلُمُّــه   إلى شعث أى الرجــال المهذب

وذكر مجئ إن بمعنى قدِ وكان بمعنى صار في قوله علْقة بن عقيل بن علّفه: لعمرى لئن كانت سلافة بدَلَت   من الرَّملةِ العفراءِ قفلاً تزاوله

وذكر مجئ لكن بمعنى التحسر فى قول جرير:

لكن سَوَادَةُ يَجْلو مُقْلَتَىْ لِحَمٍ   باز يُصَرصر فوق المربأ العالـــــى

وذكر مجئ مما للدلالة على معهود يكثر فعله فى قول شَبيب بن البرماء

ألم تَكُن زعمت بالله مُسْلِمَةً   ولم تَكُنْ هى مما فَضَت الأربـــا

وذكر مجئ من بمعنى بين كذا وكذا فى قول أبى زبيد

عَمَّا قليـــل علَـوْن جُثَّتــهُ   فَهُــنَّ من والـــغ ومُنتهـسِ

وذكر لام النسب فى قول أبى زبيد:

جاء ابن سلمى وللنجيبة سلمى   ولقــد تنْجلُ النجيبَ النجيبُ

وذكر مجئ على بمعنى فى قول الفرزدق:

تميم بن زيد لا تكوننَّ حاجنى   يظهر فلا يَخْفَى عليك جَوَابُها

وذكر النسب إلى أسيد مصغرا مشدد الياء أسيدى فى شعر جرير

إن الأسيدى رِنباعاً وإخوتــــه أزرى بهم لؤم جدات وأجـداد

وذكر الواحد يراد به الجمع فى قول امرئ القيس

إذا ما قام حالبهـــا أرنّت كأن الحى صبحهـــم نعـــى

وفى شرح أشعار الهذلين ذكر قول أبى ذؤيب

تالله يبقى على الأيام مبتقـل جَوْنُ السَّراةِ رباعٍ سنه غَــرِدُ

قال فى الحاشية فحذف لا كما فى قوله (امرئ القيس)

فقلت يمين الله أبرح قاعدا ولو قطعوا رأسى لديك وأوصالى

أى لا أبرح لأنه لا يلتبس بالإثبات فإن القسم إذا لم يكن به علامة الإثبات كإن واللام وقد كان على النفى .

ثالثا: إبداعه فى اللغة

ذكر ألفاظا من اللغة أخلت بها المعاجم أو قصرت فى بيانها

ومن ذلك: أضاء بمعنى دخل فى الضوء، واختبَّ بمعنى اضطرب واهتز، والراب بمعنى الربب وهو الأرب والحاجة، ويِقرّاب مصدر تقرّب، وأشرج جمع شَرْج، والتَّمْداح مصدر مدح واقتصر إلى كذا بمعنى انتهى إليه، والقسِّيس الذِى يعلم خبايا أمور الناس، والاستعراض بمعنى الإقدام على الفعل، وفى صوته رفاع أى رفاعة بمعنى الجهارة، ولكّاع بمعنى لكع، وتقوّف المال حجره والسَّدامة بمعنى الندامة، والبديه بمعنى البديهة

والدُّيان على وزن جُهّال جمع دائن، والأفناء بطن القبائل وهجّاه يُهيجه بمعنى هجاه يهجوه، وأية بمعنى رسالة، واجتنى ذنبا بمعنى جناه، والشّمّ والشّمام: التقبيل، وغرّق بمعنى غرق واستشطه بمعنى استنقذه.

وهذا كله من طبقات فحول الشعراء

أما كتاب نمط صعب فقد قال وهو يشرح مُسْبل فى الحى أحوى رفل «مسبل فى هذا الشعر إنما يعنى به فرسا عتيقا ضافِى السبب قد أسبل ذيله واختال اختيالا وقد أغفلته كتب اللغة من صفات الفرس وأخذ يستدل بقول

إمرئ القيس في صفة الفرس:

ضليع إذا استدرتـه سـد فرجـه يضاف فويق الارض ليس بأعزل

نعى على المرزوقى والتبريزى وغيرهما أنهم جعلوا مسبلا من إسبال الإزار

وفى ص ١٩١ قال: وإما يجدى فقد ذهب المرزوقى وسائر الشراح إلى أنه من الجدوى وهى العطية وهذا لغو وفساد وإنما جملهم عليه اقتصار أصحاب المعاجم على هذا المعنى فقالوا أجدى فلان إذا أعطى عطيته ثم يقول: فينبغى أن يقال ههنا إنه من الجدا وهو المطر و«أجدى» أمطر كما قالوا من المطر أمطر وهو اشتقاق صحيح لاقادح فيه وهذا البناء بهذا المعنى لم تذكره كتب اللغة ولكنه ينبغى أن يقيد ويزاد عليها وشاهده من كلام العرب

غبث مزن غامر حيث بحدى

ويقول فى ص ١٩٤ يزاد فى معنى الأبل الباطش الذى إذا علقت مخالبه بشئ ولم تتركه لشراسته وقوته وهو معنى لم نذكره كتب اللغة ولكن ينبغى أن يقيد ويزاد عليها.

وفى ص ٢٢٤ فيقول: فيزاد على كتب اللغة أن الحى الطائفة والفئة والجماعة من الناس كانوا بنى أب واحد أو جماعة من قبائل شتى.

وحلل لفظ الدين فى أباطيل وأسمار من ٥٣٢ إلى ٥٥٢

فذكر من معانيه الذل وذكر من ذلك

هو دان الرّباب اذكـــــو هوا الـ ى داركـــا بغزوة وصيـــــل

والسلطان ومن ذلك فى دين الملك والملة ومن ذلك ما سمعتا بهذا فى الملة الآخرة وظل يذكر معانيه فذكر أن منها السيرة نحو لكم دينكم ولى دين وبمعنى السياسة ثم سمى حساب الناس دينا

إلى أن قال إن معنى الدين الشرائع والعقائد التى استقر عليها الأمر فى قوله تعالى اليوم بئس الذين كفروا من دينكم

وفى قوله تعالى: ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه فهو يعنى الخضوع التام وانتهى من ذلك كله إلى أن ما قرره الله هو الحق «إن الدين عند الله الإسلام» وغير ذلك يمكن أن يطلق عليه ملة أو سيرة أو مذهب أو طريق

حتى لا يقال ان الكفار كانوا على دين حينما قال الرسول لكم دينكم ولى دين.

وصب اللوم على لويس عوض ود. طه حسين حينما ذكرا عن أبى العلاء أنه اجتاز اللاذقية ونزل دير الفاروسى فقال إن اجتاز ونزل مجتمعين بالعطف أو منفردين لايدلان البتة على إقامة طويله بمكان إلا كحسوة الطائر فى مسافة السفر فى إقامة ساعة أو ساعات ثم قال وكلا الرجلين طه ولويس أهدرا معنى اجتاز ونزل ثم عقب على كلمة الدير فقال إن الدير لا يكون إلا فى الصحراء فكيف يكون بمدينة اللاذقية ثم إن ابن بطوطة قال: إنه خارج اللاذقية وهدفهما من ذلك بيان أن أبا العلاء درس اليهودية والنصرانية فهل تؤدى ألفاظهما إلى ذلك؟

وشرح ألفاظ اللغة والثقافة والرجعية والخطيئة والخلاص والفداء والصلب والنبوة بصورة لا مثيل لها فى أى معجم فاللغة وعاء المعارف والثقافة ثمرة المعارف إلى آخره.

وكان دقيقا فى استعمال الألفاظ فقال فأنا لست محققا إنما المحقق من يقول فى قال وفى ع نال وفى م فال وهلم جرا واقتصرت على قرأ لأن عملى لا يزيد على هذا ومن ذلك فى المتنبى حينما عاب طه على المتنبى:

بأبى من وددته فترقنا

حيث قال: فكلمة وددته نابية قلقة

فقد قال والخلاف بيننا وبين الدكتور فى طريقة النقد ههنا جد بعيد فنحن نرى من جهة أن أبا الطيب لو أراد أن يقول أحببته بدلا من وددته لاستقام له الوزن . . . . فلا ضرورة ولا استكراه ثم قال: فالمودة هى ذلك الحب الرقيق الذى فيه حنو وشوق.

وفى تحقيقه لكتاب شرح أشعار الهذليين عمل معجما لما فيه من ألفاظ لغوية فى نهاية الجزء الثالث قال عنه وهو كذلك - ولا شك أنه سيضيف معانى وألفاظا لم ترد فى كتب اللغة أو وردت فى بعضها وبذا يظفر الباحثون بشواهد شعرية لألفاظ كثيرة لم تذكر لهم شواهدها فى كتب اللغة وفيه أيضا قال عن كلمة مرور مثل فتول لم ترد فى اللسان والتاج إلى غير ذلك

المبحث الثالث

حراسته للعربية

أما حراسته للغة العربية فكانت تدور فى محاور عدة أولها إحياء التراث العربى القديم عن طريق قراءته وشرحه وإبرازه إلى الوجود ومن ذلك تهذيب الآثار وطبقات فحول الشعراء وتفسير الطبرى ودلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجانى بالإضافة إلى أعمال أخرى لأبى هلال العسكرى والمقريزى وابن الداير وابن بكار وأبى تمام وغيرهم كما أنه ألف كثيرا من الكتب منها كتابه المتنبى الذى نال به جائزة الملك فيصل العالمية ومنها أباطيل وأسمار ونمط صعب ورسالة فى الطريق إلى ثقافتنا وديوان شعر القوس العذراء ومداخل إعجاز القرآن.

ثانيها: الثناء المستطاب على من يحاربون العامية ويرون الفصحى حياة للأمة ومستقبلا فاضلا لأهلها وفهما أكيدا للكتاب والسنة والتراث العربى كله ومن هذا ثناؤه على الدكتوره نفيسة زكريا سعيد المدرسة بكلية الآداب بجامعة الإسكندرية حبت ألفت كتابا فيما عنوانه:

تاريخ الدعوة إلى اللغة العامية وآثارها فى مصر، فقد قال عن هذا الكتاب:

ينبغى لكل عربى وكل مسلم أن يقرأه من ألفه إلى يائه . . . . والجهد المبذول فى جمع مادة هذا الكتاب جهد يدل على التجرد الصحيح السليم فى طلب المعرفة.

ثالثها: معركته الشرسة مع دعاة العامية من المستشرقين والمصريين وبخاصة لويس عوض وسلامة موسى وآخرون فانتقد تعريف لويس عوض بنفسه حيث يقول لويس عن نفسه: عرف بدعوته للأدب العامى فى صدر حياته وللأدب فى سبيل الحياة فى طوره الحالى ولقد سماه أجاكس عوض صبى المبشرين ثم قال وما دمية يحركها محرك فالدمى كاسمها دمى لا تزيد » وذكر أنه متأثر بوجهة

النظر الأوروبية التى هالها أن رأت عالما ممتدا من قلب روسيا إلى الصين إلى الهند إلى فارس إلى تركيا إلى قلب أوربا يتلو كتابا واحدا يقرؤه من لسانه العربية ومن لسانه غير العربية وتحفظه جمهرة كبيرة عن ظهر قلب وتداخلت لغته فى اللغات فكان من أول هم الاستشراق أن يبحث لأوربا الناهضة عن سلاح غير أسلحة القتال لتخوض المعركة مع هذا الكتاب حتى قال وليم جيفورد بلجراف متى كوارى القرآن ومدينة مكة عن بلاد العرب يمكننا حينئذ أن نرى العربى يتدرج فى سبيل الحضارة التى لم يبعدهم عنه إلا محمد وكتابه ولذلك كان همهم نشر اللغات الأجنبية عن طريق الإرساليات أو البعثات أو عن طريق التعليم وذلك كما فعل دنلوب فى خطته للتفريغ الثقافى لتنشئة أجيال تنتهك علائقها التى تربطها بثقافتها الإسلامية اجتماعيا وثقافيا و لغويا وعرض تاريخ الدعوة إلى العامية من سبقا الألمانى إلى القاضى ولمور الإنجليزى ومحرر المقتطف حتى أن رفاعة الطهطاوى دعا إلى ضبط اللغة الدارجة بعدة قواعد متأثرا بالاستشراقيين عن حسن نية.

لقد دافع شاكر عن الفصحى فقال: كيف أغفل عن هذا الزحف وأنا لم أزل أشهد منذ عشرات السنين طلائع التخطيط المدبر تنقض على أمتى وبلادى من كل ناحية ومن أجل ذلك لم أحمل القلم منذ حملته إلا وأنا مؤمن أوثق إيمانى بأنى أحمل أمانة إما أن أوديها على وجهها وإما أن أحطم هذا القلم تحت قدمى بلا جزع عليه ولا على نفسى وعاتب صحيفة الأهرام التى نشرت دعوة لويس وأمثاله فقال: أما صحيفة الأهرام التى مكنت لهذا الدعى فإنى لا أزال أحمل فعلها على أحسن محمل.

ولما رد الدكتور مندور على هجومه على لويس عوض مبينا أن كلام الأستاذ شاكر رحمه الله (يثير فتنة قومية دينية، قال شاكر: إن الناس فى حاجة إلى وعظ أبى العلاء حينما قال:

وكيف يؤمل الإنسان رشـــدا	وما ينفك متبعا هــــواه
يظن بنفسه شرفا وقــــدرا	كأن الله لم يخلق ســـواه

رابعها حملته الشعواء على مرحليوث ومقلده د/طه حسين فى نظرية الانتحال فيقول فى نمط صعب ٣٧٤ عمد الدكتور طه حسين فى أكتوبر ١٩٢٥ إلى ما كتبه مرجليوث فى يوليو ١٩٢٥ وادعى فيه أن الشعر الجاهلى كله موضوع مصنوع فى الإسلام وأن لغته هى لغة القرآن لا لغة الجاهلية . . . فأخذ الدكتور طه هذه الفكرة كما هى وأخذ معها أيضا أحد أدلتها مما سماه الأدلة الداخلية وهو اختلاف لغة القبائل الجاهلية واختلاف لغة قبائل شمال الجزيرة عن لغة قبائل الجنوب (اليمن) وهى اللغة الحميرية ثم قال شاكر: أحس أن د/ طه وضع الشك فى غير موضعه

وقال فى كتابه قضية الشعر الجاهلى: فالشعر الجاهلى ظل سليما مبرأ محفوفا بالصدق حتى انقضت مائة عام منذ الهجرة وقال فى المتنبى ولكنى بالمقارنة وجدت ترجيع الشعر الجاهلى ولغته كلها مباينة ظاهرة لما أجده فى أكثر الشعر الأموى والعباسى أما كبير المشككين فى الشعر الجاهلى والنافين لصحة ما عندنا منه ,فقد أساء وأوقد فتنة:

حينما قال: أما نحن فمطمئنون إلى مذهبنا بأن الشعر الجاهلى أو كثرة هذا الشعر الجاهلى لا تمثل شيئا ولا تدل على شئ إلا ما قد منا من العبث والانتحال.

خامسها الدعوة إلى وضع ألفاظ اللغة فى مواضعها حيث يقول فى رسالته إلى ثقافتنا: ولا يغررك زخرف الألفاظ الوسيمة والمتلألئة مثل الجديد والقديم والأصالة والمعاصرة والتجديد والتقدم والثقافة العالمية والحضارة العالمية . . . فإنما هى ألفاظ لها رنين وفتنة ولكنها مليئة بكل وهم وإيهام وزهو فارغ مميت فاتك توغل بنا فى طريق المهالك.

ونعى على عدم الإبداع الأدبى والاعتماد على السطو فقال عن المسرح:

فأيسر سبيل كان إلى امتداده بمادته هو السطو على مؤلفات المسرح الأوربى مسلوخة يعاد تكوينها بألفاظ عربية أو عامية على الأصح دون إشارة إلى هذا وكانوا يسمون هذا حياء ومكرا التمصير والقصة أيضا كانت ضربا من

السطو.

ونفى أن يكون التجديد فى دراسة آداب أمة ما وفى دراسة تاريخها أن يكون معنى الجديد أن يعمد المجدد إلى اقتباس آراء وأفكار قد تولى صياغتها من هو لصيق دخيل عليها وعلى لسانها لم ينشأ فيه.

سادسها: الدفاع عن أعلام الأدب العربى كما فعل فى كتابه المتنبى فقد دافع عنه بالبراهين الساطعة وعن نسبه العلوى وبين أن طه حسين سطا على كتابه سطوا فظيعا ولم يكن له سوى المط والتشدق وذكر ما تأثر به من المستشرق بلا شير.

سابعها: الدعوة إلى أن ننعم النظر فى شأن القرآن الكريم ثم فى شأن الحديث لأنهما كانا أول فاتحين وهذا خليق بأن يدفع العرب إلى حمل أمانة القرآن بحقها مرة أخرى وحمل أمانة لغة القرآن بحقها مرة أخرى برد جميع البلاد الإسلامية غير العربية إلى القرآن كلام الله ويرد هذه الألسنة إلى لسان واحد هو اللسان العربى (أباطيل وأسمار)

ثامنها: أبدى رأيه الموجز الدقيق فى أسباب ضعف النشء فى العربية فرده إلى المنهج وهو التجاهل للآثار الأدبية وقلة الاحتفال بتزويد الناشئ بمادتها التى يحفظها لتكون أيداً على مد المذاكرة وفى طلب اللسان وفى الرسالة السنة الثامنة ١٩٤٠ ص ٧٠٢) بين خطر العامية منذ عهد محمد على وذكر أثر البعثات والمبشرين والمستشرقين والصحافة والمدارس الأجنبية وكانت نظريته أن الدعوة إلى العامية تأتى قبل نهضة أو معها أو فى أعقابها.

تاسعها: نقض دعوة عبد العزيز فهمى باشا إلى الكتابة بالحروف اللاتينية تحت عنوان الإسلام والحروف العربية بأدلة ثلاثة:

الأول: أن العربية لغة اشتقاق ومهما تعددت المشتقات فهناك تماثل بينها أما فى اللاتينية فستتعدد الكلمات بتعدد الشتقات

الثانى: أن الخطأ فى قراءة الحروف العربية لا يعود إلى صعوبة الحرف المكتوب وإنما يعود إلى القارئ نفسه وأن الخطأ فى الإعراب لن يكون من قبل كون سهلة أو صعبة بل هو راجع إلى المتكلم أو القارئ من قبل الضعف والقوة والعلم والجهل ليس غير.

الثالث : أن العربية لغة بنيت على الاشتقاق والاختصار واتخاذ الحرف اللاتينى سوف يباعد بين الكلمات وأصولها

(الرسالة السنة الرابعة عشرة ١٩٤٦ ص ٣٠١).

عاشرها: أكد أبو فهر أن حضارتنا قائمة على تذوق الكلمة

فقال: ونحن أبناء هذا اللسان العربى المبين قد قام أصل حضارتنا على التذوق فى الجاهلية وفى الإسلام الباقى بحمد الله وحده وبلغ التذوق بنا مبلغا سنيا فريداً» (مقتبس من قضية الشعر الجاهلى)

ثم فى أباطيل وأسمار ١٣٤ فحسن التذوق يعنى سلامة العقل والنفس والخلو من الآفات فهو لب الحضارة وقوامها لأنه أيضا قِوام الإنسان المدرك الذى تقوم به الحضارة.

الأستاذ محمود محمد شاكر «مؤرخا»

بقلم الدكتور «محمد جبر أبو سعده»

الأستاذ في كلية اللغة العربية بالقاهرة

في مناسبة بلوغ الأستاذ «محمود محمد شاكر» - رحمه الله رحمة واسعة - عامه السبعين، أهدى إليه نخبة من أصدقائه، ومحبيه، وتلاميذه، من العلماء والباحثين، مجموعةً طيبة من الأعمال الأدبية في مجلد ضخم؛ وقدموه إليه بعنوان «دراسات عربية وإسلامية مهداة إلى أديب العربية الكبير (أبي فهر محمود محمد شاكر) بمناسبة بلوغه السبعين».

وهكذا رأى أولئك الأصدقاءُ والمحبون، أن شهرة الأستاذ محمود شاكر، هي في ميدان العربية وآدابها، أو فلنقل في ميادين الأدب العربي، فإذا كانوا أرادوا بهذا اللقب الضخم - الذي هو أهل له بطبيعة الحال - معناه الرحب الذي يشمل في أعطافه كلَّ فنون البحث والدرس والتأليف في العلوم العربية والإسلامية على تنوعها وتعددها، فنحن نلتقي وإياهم في إطلاق هذا اللقب على أستاذنا الجليل، ونؤكد في ثقة وطمأنينة دقة هذا الوصف ومطابقته للموصوف.

أما إن كان مرادُهم بأديب العربية المعنى الآخر، وهو المعنى المحدودُ بإطار العمل الأدبي من شعر ونثر ونقدٍ لهما - ولا أظنهم أرادوا ذلك - فلا شك حينئذ أننا وإياهم غير متفقين.

وقد يكون لهؤلاء الأصدقاء والمحبين والمخلصين - الذين كرّموا الأستاذ الكريم - مندوحة في إرادتهم المعنى الأخير، إذا نظروا فقط إلى تلك الأعمال التي أبدعها الأستاذ محمود شاكر، وسارت بذكره وبذكرها الركبان، مثل: المتنبي، وطبقات فحول الشعراء، والقوس العذراء، وأباطيل وأسمار، ونمط صعب ونمط مخيف، وغيرها، وغيرها، من التحقيقات والبحوث والدراسات، مشهور أمرها ومعروف، لكن الحق الذي ينبغي تقريره والتزامه، هو أن الأستاذ محمود محمد شاكر قد كان أديبَ العربية الكبير، الذي استوعب اهتمامه، واطلاعه، وفكره، ونتاجه جوانبَ الحضارة العربية الإسلامية وآفاقها الرحيبة، وعلومها

المتنوعة، وهذا الأمر حق بيّن يعرفه كل من اقترب من الأستاذ، واستمع إليه، وأخذ عنه، وقرأ عليه، أو قرأ له.

كما أنه أمر لا بِدْعَ فيه بوجه من الوجوه، فإن محمود شاكر هو سليل علمائنا الأجلاء، ووريث شيوخنا الفضلاء، من أعلام الإسلام والعربية، أمثال: أبي جعفر الطبرى، والخطيب البغدادى، وعبد القاهر الجرجانى، والشهاب النويرى، والجلال السيوطى، والبغدادى صاحب الخزانة؛ فهو خير خلف لهؤلاء الأسلاف الكبار - أجزل الله مثوبتهم جميعا.

دخل ميدان المعرفة من بابها الواسع، وانطلق خلاله مندفعاً، لا يتردد ولا يتوقف، يغترف من مناهلها جميعا، وينهل من مواردها الفياضة، تماماً كفعل أولئك الشيوخ، قراءةً، وتحصيلاً، وبحثاً، ودرساً، وتأليفاً، ونقداً، طوال عشرات السنين، وهو إبّان تلك العقود المتوالية من هذا القرن العشرين يرقب الحياة الفكرية فى مصر، ويرصدها رصداً لا يغادر صغيرة ولا كبيرة من أمورها، ويتابع الحالة الثقافية لأمته العربية والإسلامية، مراقبة المتنبه اليقظان، ومتابعة الخبير المستأمَن، لا يكاد يسهو أو يَغْفل عن أمر جَلّ أو دَقّ من شئونها؛

فمن هنا كانت أعماله جميعا تعبيراً عن هذا الفكر الشامل، والرؤية الجامعة، والبصيرة الواعية عربياً وإسلامياً فى وقت معاً؛ وما ذلك إلا لأن الركيزة الثابتة لفكر الشيخ ورؤيته هى: الإسلام والعروبة اللذان لا ينفك أحدهما من الآخر ولا ينفصل عنه، ولأن أصول المعرفة عند هذه الأمة العربية الإسلامية هى: القرآن الكريم والسنة النبوية، ثم ما اهتدى إليه علماء المسلمين واستخرجوه من هذين الأصلين الأوّلين.

ولستُ هنا بصدد عرض هذه الأعمال، وتفصيلِ القول فيها، وإنما الذى أردتُ التنويه بشأنه، وبيان أهميته منها فى هذا المقام هو: الأعمال التاريخية، أو بعبارة أخرى مقارِبَة: أن أتحدثَ عن الأستاذ محمود شاكر مؤرخاً، صاحبِ منهج مستقيم، واضح المعالم، محدَّد القسمات، يهتدى به كلُّ من قصَد الحق وسعى إليه.

ومما لا مشاحة فيه، أنه إذا كان محمود شاكر أديبَ العربية الكبير، فإنه كذلك أحد المؤرخين المعاصرين الذين ينبغى التنبُّه الشديد إلى جهودهم القيمة فى هذا المجال؛

وإنما أقول ذلك بعد الدراسة والتأمل والتدقيق العميق، فيما خطه قلمه الفذ من دراسات وتحليلات لم يسبق إليها، تناولت قضايا، وحوادث، ومواقف على امتداد العصر الرسلامى منذ فجره، وحتى يوم الناس هذا، بل وحتى توقف قلمه عن الكتابة، وهو فى كل ما عالجه منها، يقدم رؤية المؤرخ المسلم الملتزم بقواعد المنهج الصحيح الذى لا تشوبه تمويهات المدلسين، ولا تشوهه تجاوزات الجانحين أصحاب الهوى المستحكم.

إن الأستاذ محمود شاكر المؤرخ، يعى تماماً حقيقة وأبعاد الحملة الضارية، والهجمة الشرسة التى تعرضت وتتعرض لها الأمة والدعوة الإسلامية من أهل الكتاب، منذ ظهورها،ويعلم دقائق وتفاصيل ذلك كله، ومن ثم فهو يتصدى بالقوة والحسم، والمنطق الواضح، والفكر المرتب، والعرض التاريخى الدقيق الموثق بالقرآن الكريم، والحديث النبوى الصحيح، والسير الموثوق بها، والنصوص التاريخية المعتد بها سنداً ومتناً؛ يتصدى بكل هذه الأسلحة الماضية، للرد على من يحاول استباحة حمى الإسلام، أو الخوض فى تاريخه بغير الحق، أو الطعن فى سيرة رسول الله ﷺ، أو سير صحابته وأعلامه، أو تحميل النصوص التاريخية مالا تحتمل، بغية تشويه هذا التاريخ، والإساءة إلى رجاله فرادى أو مجتمعين.

ولست أجد الفرصة مهيأة لى الآن، للحديث عن الدراسات والبحوث والتحقيقات والنقود، التى قدمها الأستاذ محمود شاكر للمكتبة التاريخية منذ بدأ مسيرته المباركة مع العلم والقلم فى العقد الثالث من هذا القرن، لذلك أود أن تأذنوا لى بالحديث عن عمل شريف من تلك الأعمال العديدة، وأعنى به: رده ودفعه الحاسم لأقاويل وأباطيل الدكتور «لويس عوض» التى ضمنها مقالاته المنشورة فى صحيفة الأهرام فى عام ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م عن أبى العلاء المعرى. وهو ردّ علمى، موضوعى، منهجى، مستوف سائر تلك المصطلحات التى تجرى على ألسنة كثير من المشتغلين بالبحث الأدبى، ولا تجد صداها التطبيقى فى كثير من أعمالهم، كما أن جمهرة كبيرة منهم، يرون أنها من مبتكرات الحضارة الغربية الحديثة؛ مع أن الحقيقة أن نشأتها، ثم استواءها على عودها إسلامية، عربية، عريقة!

وقد بدأ شيخنا الجليل دفعه لهذه المفتريات، بأن عرض ما قاله الدكتور لويس عوض عن حياة أبى العلاء حتى سن الخامسة والثلاثين، ونصه:

«... فحلب، وهى على بعد أميال من قليلة من المعرة، يتبادلها أولاً الحمدانيون تظاهرهم عسكر الروم والفاطميون. ثم يتبادلها ثانياً المرداسيون تظاهرهم عسكر الروم والفاطميون، ولم تكن أنطاكية أحسن حالاً، فقد ظلت مائةً وعشرين سنة كاملة فى يد الروم، من سنة ٣٥٣ إلى سنة ٤٧٧هـ، ولد وهى لهم، ومات وهى لهم، وتعلم بها وهو صبى وهى لهم، فقد كان يختلف إلى مكتبتها مع أسامة بن منقذ، فيما روت كتب القدماء، وكانت فيها يومئذ حضارة زاهرة حسب ماروى ياقوت الحموى.

«وقد كان حكْمُ اللاذقية حكْمَ أنطاكية، كانت فى يد الروم زمنَ المعرى، وقد تعلم المعرى فى اللاذقية، كما تعلم فى أنطاكية، ففيما روى القفطى والذهبى، أنه نزل بدير فيها، «ولَقِى بهذا الدير راهباً قد درس الفلسفة وعلوم الأوائل» بلغة طه حسين، أو باختصار: أخذ عنه اليونانيات، فما علوم الأوائل هذه التى كانت تقرأ فى الأديرة تحت حكم الروم، إلا آداب اليونان وفلسفتهم فى لغتها الأصلية، والحق أنه لا يعرف شىء عن تعليمه الرسمى حتى سن العشرين، وهى سنّ التكوين، إلا أنه تعلم فى حلب، ثم فى أنطاكية، ثم فى اللاذقية، ثم فى طَرابلس، ومثل هذا الغموض الذى أحاط بتكوينه العقلى حتى سن العشرين، يحيط أيضاً بحياته كلها فيما بين العشرين والخامسة والثلاثين».

وقد بنى الأستاذ محمود شاكر ردَّه ونفيَه هذه الأقاويل تأسيساً على فساد منهج الدكتور لويس عوض فى دراسته للمعرى، وبيان هذا الفساد ظاهر جلىّ فيما يلى:

أولاً: أن الدكتور لويس قد اعتمد فيما كتب عن المعرى على كتاب واحد فقط هو (ذكرى أبى العلاء) للدكتور طه حسين، الذى قال فيه عن رحلة المعرى إلى أنطاكية: «نعم إن التاريخ لا يوقِّت لنا هذه الرحلة، ولكن روايةً تؤثر عن أسامة بن منقذ، خبَّرتنا أنه لَقِى بأنطاكية صبياً مجدوراً ذاهب البصر، يتردد على مكتبتها، فامتحنه، فبهره حفظه واستظهاره، ثم سأل عنه فقيل: هو أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان المعرى.

ولا شك فى أن هذه الرواية، إما أن تكون منتحلة، وإما أن يكون اسم أسامة قد وقع فيها خطأ موقع اسم أحد آبائه من أبناء منقذ، فإن أسامة وِلدَ سنة ٤٨٨هـ، أى بعد موت أبى العلاء بنحو أربعين سنة».

يقول الأستاذ محمود شاكر: « وظاهر أن الدكتور لويس عوض لم يطلع على شيء قط مما كتب عن المعرى، إلا على كتاب الدكتور طه حسين وحده، لا فى العربية ولا فى غيرها من الألسنة التى يقول عن نفسه إنه درسها ...».

ثانياً: ثم يوضح الأستاذ أن الدكتور لويس عوض - الذى يدعى المنهجية والبحث الموضوعى - مجرد من الأمانة العلمية، وهذه بلية كبرى، لأنه لم يقرأ من قول الدكتور طه حسين إلا أسطراً، ثم قفز، فلم ير نقده لهذا الخبر، مع أن هذا النقد يسقط الخبر.

ثالثاً: ثم أضاف إلى ذلك بلية أخرى، حين حرّف الكلم عن مواضعه؛ وغيّر وبدّل قول الدكتور طه حسين «إن أسامة بن منقذ لقى صبيا مجدورا يتردد على مكتبه أنطاكية» فيأتى هو فيزعم أنه كان يختلف إلى مكتبتها مع أسامة بن منقذ، حتى يوهمك أنهما قرينان أو صديقان.

رابعاً: ثم يتمم البلابا بادعاء وتظاهر وتنفُّخ غثّ فيقول: «فيما روت كتب القدماء» كأنه عرف ما هذه الكتب، وكأنه زاد على الدكتور طه، واطلع على ما لم يطلع عليه!؟

وفى استقصاء دقيق، وتتبع عجيب لأصل هذا الخبر الذى أورده الدكتور طه حسين، واختلسه منه الدكتور لويس عوض، بيّن الأستاذ محمود شاكر أن ذكْر أسامة بن منقذ لم يرد إلا فى كتاب واحد هو كتاب «الصبح المنبى» للشيخ يوسف البديعى المتوفى عام ١٠٧٣ هـ، وأن البديعى يذكر هذه القصة فى كتاب آخر له بعنوان «أوج التحرى» فيقول« نقل عن ابن منقذ» بإسقاط أسامة ثم ينبه الأستاذ إلى أن يوسف البديعى متأخر جداً؛ فبينه وبين المعرى أكثر من ستة قرون! وينبه كذلك إلى أمر مهم آخر، وهو: أن البديعى - وإن لم يصرح - قد نقل هذا الخبر عن ابن العديم المتوفى عام ٦٦٠هـ - وهو من أعيان حلب - فى كتابه «الإنصاف والتحرى، فى دفع الظلم والتجرى، عن أبى العلاء المعرى» - وهذه الكتب الثلاثة مطبوعة أى أنها فى متناول الباحث والقارىء يومئذ - وقد أورد ابن العديم الخبر مسنداً إلى صاحبه الأول: «... حدثنى والدى رضى الله عنه وأرضاه، يرفعه إلى ابن منقذ، قال: كان بأنطاكية ....» وساق الخبر بطوله، فلما فرغ منه قال: «وهذه الحكاية فيها من الوهم مالا يخفى، وذلك أنه قال: كان بأنطاكية خزانة كتب إلى آخر ما ذكره، وهذا شيء لا يصح، فإن أنطاكية أخذها الروم من أيدى المسلمين فى ذى الحجة سنة ثمان وخمسين

وثلاثمائة، ووُلِدَ أبو العلاء بعد ذلك بأربع سنين وثلاثة أشهر، فى شهر ربيع الأول من سنة ثلاثٍ وستين وثلاثمائة، وبقيت أنطاكية بأيدى الروم إلى أن فتحها سليمان بن قتلمش فى سنة سبع وسبعين وأربعمائة، وكان أبو العلاء قد مات قبل ذلك فى سنة تسع وأربعين وأربعمائة، وأخلاها الروم من المسلمين حين استولوا عليها، فلا يتصور أن يكون بها خزائن كتب، وخازن، وتقصد للاشتغال بالعلم.

ثم يضيف ابن العديم: ويُحتمل عندى أن يكون هذا بكَفْرِ طاب، فقد كانت كفر طاب مشحونة بأهل العلم، وكان بها من يقرأُ الأدبَ ويشتغل به قبل أن يهجمها الفرنج، وهجمها الفرنج فى سنة اثنتين وتسعين وأربعمائة، وكانت لأبى المتّوج مَقلّد بن نصر بن منقذ فى أيام أبى العلاء، فلعله تصحف كفر طاب بأنطاكية، وتصحيفها غير مستبعد، فإن كان كذلك، فابن منقذ الحاكى لهذه الحكاية هو أبو المتوّج مقلّد بن نصر بن منقذ، أو أبوه نصر، وكفرطاب قرية من معرة النعمان».

ثم ذكر احتمالاً آخر: أن يكون ذلك بحلب، واستدل عليه.

يقول الأستاذ محمود شاكر منبِّهًا: «وقد أطلتُ بنقل هذا، لنرى أىَّ منهج كان يسير عليه علماؤنا فى نقد الأخبار منذ أكثر من سبعة قرون ونصف، على عهد ابن العديم».

ولما كان كلامُ الدكتور لويس عوض مبنياً – بعد التحريف والتغيير – على ما قاله الدكتور طه حسين فى كتابه (ذكرى أبى العلاء) الذى ألَفه عام ١٩١٣م، أى قبل خمسين سنة من نشر أقاويل الدكتور لويس عوض، فإن الأستاذ محمود شاكر ينبّه إلى أنه قد نشر فى هذه السنين الكثير من مصادر التاريخ ومعاجم الرجال، التى ترجمت لأبىَ العلاء، وتضمنت نصوصاً لم يطّلع عليها الدكتور طه حسين، مما يدعوه إلى إعادة النظر فى هذا الكتاب، بل إن الأستاذ محمود يصرح بدعوة الدكتور طه حسين إلى كتابته مرة أخرى على الوجه الذى يرضيه اليوم، بعد أن استحكمت قوته، واتسع علمه.

ومضى الأستاذ محمود شاكر فى استقصائه وتتبعه، فذكر نحو ثلاثين كتاباً، ترجم أصحابها لأبى العلاء المعرى، ورتبهم زمنياً، فبدأ بالثعالبى المتوفى عام٤٢٩هـ، وانتهى بالعباسى الموسوى – القرن الثانى عشر الهجرى – فأما

الذين ذكروا هذه القصة منهم، فهم تسعة فقط، أولُهم القفطى الذى وُلِدَ بعد وفاة أبى العلاء بمائة وعشرين عاماً، وأما الثمـانية الآخرون فقد نقَلوا عنه بتصرف قليل أو كثير، على أن المشكلة الكبرى في رواية القفطى هذه أنها بلا إسناد، فلا أصل لها، وتنطوى على علل قادحة أخرى، كفيلةٍ كلُّها بعدم اعتمادها، وإسقاط اعتبارها!

إن الباحث الذى يتصدى لدراسة أعلام الإسلام، ينبغى أن يكون على دراية واسعة بفهارس الرجال ومعاجم الطبقات، واعياً دقيق الوعى بطرائق أصحابها ومناهجهم، مدركاً دقة مدلولات مصطلحاتهم، وحين يقدم على دراسة أحد هؤلاء الأعلام، فلابد أن يكون على ذكر تام بكل ما قيل فيه وكتب عنه قديماً وحديثاً، ثم- وهذا هو الأهم- ألا يكون من أصحاب الهوى المتحَكم، والتوجه المستبد، الذى يصرف الباحث عن الحق المنشود!

إن الدراسة المستفيضة، والنقد التحليلى اللذين قام بهما الأستاذ محمود شاكر لمقالات الدكتور لويس عوض عن أبى علاء المعرى، قد كشفا عن حقيقة مؤسفة، هي: أن الدكتور لويس عوض لا يملك من هذه الشرائط المذكورة شيئا؛ وذلك أنه قد افتقد الدراية بفهارس الرجال ومعاجمها، وافتقد - بالضرورة - الوعى بطرائق أصحابها ومناهجهم، كما أنه لا يعرف مدلولات مصطلحاتهم، وكذلك لم يكن على ذكر بشىء مما كتبَ عن أبى العلاء قديماً أو حديثاً، إلا ما كتبه الدكتور طه حسين، وهو غير دقَيق ولا مقبول، أما الشرط الأخير، فقد تجرد منه تماماً، لأنه - كما كشف عن ذلك الأستاذ - قد اتبع هواه، وخضع لرأيه الجامح، وفارق الصواب عامداً، قاصداً، فى حديثه عن أبى العلاء، وتكوين شخصيته العلمية والفكرية، والمصادرالتى استمد منها أبو العلاء ذلك التكوين.

لقد انتهى الأستاذ محمود شاكر - فى هذه الدراسة وذلك النقد - إلى حقيقة ظاهرة، هى :أن الدكتور لويس عوض - شأنه شأن جميع المبشرين والمستشرقين الذين درسوا الشخصيات الإسلامية-قدَّم للقارىء العربى أبا العلاء المعرى، بعد أن جرده من مقومات شخصيته العربية الإسلامية، وأبعده عن بيئته الأصلية الحقيقية، التى فيها ولد ونشأ، وبها تربى وتعلم، وعلى تقاليدها وقيمها شب وأدرك مدارك الرجال! قدَّمه هكذا، بعد أن عوَّل - فقط - على ذلك الخبر المتهافت، الذى يحاصره الفساد من جميع أقطاره، وتحيط به شبهات الوضع من شتى جوانبه(خبر زيارة أبى العلاء لدير الفاروس فى أنطاكية)،

وذلك على الرغم من أن زيارة الأديرة لم تكن يومئذ لطلب العلم أو تحصيل المعرفة، وإنما كانت لإشباع رغبات أخرى لا علاقة لها بالعقل والفكر، وهى مذكورة ومشهورة - لو كان الدكتور لويس عوض يقرأ أو يبحث عن الحقيقة - وجعل من ذلك الراهب النصرانى، الذى لقيه بالدير أستاذه الذى منحه علمه وفكره، كما جعل من آداب اليونان وفلسفتهم ولغتهم الأصلية مصادر أدبه وعلمه وفكره وفلسفته!

ثم لقد بقى من حديث الأستاذ محمود شاكر، البيان التالى:

«أما الآن، فأحب أن أختم القول فى حديث راهب دير الفاروس، ببيان لابد منه لكل عاقل يدارس الآداب فى اللغة العربية وغير العربية، فمثل هذا الخبر إذا جاء، وعرف بطلانه من وجوهه الصحيحة التى تقوم بها مناهج الدراسة، وجب على الدارس أن يلتمس العلة التى من أجلها وضع الخبر واضعه، وقد كنت استنبطت من بعض ألفاظ الخبر أنه خبر زيفه علج من علوج الشام، أو زاقول من زواقيل الجزيرة (والعلوج: بقايا عجم الشام، والزواقيل بقايا عجم الجزيرة)، ثم ألقى به إلى القفطى(٥٦٨ - ٦٤٦هـ) بعد وفاة أبى العلاء بقرنين تقريباً، ليطرفه به(على سبيل الفكاهة)، لما رأى من حيف القفطى على شيخ المعرة، وحرصه على مذمته، فلفق له هذا الخبر مريدا لتحقير أبى العلاء، ووصفه بالضلالة وسوء العقل، إذ تمكن من إضلاله وهو طالب علم صغير، راهب يشدو شيئا من علوم الأوائل، وكأنه أراد أن ينقض به ما كان يقال ويذكر من ذكاء هذا الفتى الأعمى فى صغره، مما رواه القفطى نفسه فى ترجمته لشيخ المعرة.

وليس هذا بعجيب، فالمتنبى، وهو أيضاً ممن كان يوصف بالذكاء صغيراً، وقدح الناس فى عقيدته كما قدحوا فى عقيدة شيخ المعرة، ابتلى مثل ابتلائه، فإن أبا القاسم عبد الله بن عبد الرحمن الأصفهانى، ألف لبهاء الدولة البويهى كتاباً فى المتنبى، ليرضيه به ويشفى غليله فى أبى الطيب، فكتب فيه ما يلى، ويعنى المتنبى: «وهو فى الجملة خبيث الاعتقاد وكان فى صغره وقع إلى واحد يكنى أبا الفضل بالكوفة من المتفلسفة، فهوسه وأضله كما ضل».

فهذا شبيه بما قيل فى أبى العلاء، حذوك النعل بالنعل! وليس لهذا حقيقة، كما بينت ذلك فى كتابى عن المتنبى، وإنما هو إرادة الاستخفاف لا غير.

أما مسألة «الراهب» فلها عندنا شبيه قديم، ففى كتاب مذكور عندنا، رآه البيرونى ونقل عنه، وهى رسالة «عبد الله بن إسماعيل الهاشمى، إلى عبد المسيح بن إسحاق الكندى، وردُّه عليها» وهى مطبوعة بمصر ولندن مرات، ذكر عبد المسيح أَوَّلِيَّةَ أمر رسول الله ﷺ، فيما زعم:«أنه كان رجلٍ من رهبان النصارى، يعرف بسرجيوس، أحدث حدثاً أنكره عليه أصحابه، فحرموه وأخرجوه، وقطعوه عن الدخول إلى الكنيسة، وامتنعوا من كلامه ومخاطبته على ما جرت به العادة منهم فى مثل هذا الضرب، فندم على ما كان منه، فأراد أن يفعل فعلا يكون له به تمحيص من ذنبه، وحجة عند أصحابه النصارى، فصار إلى بلد تهامة، فجالها حتى أفضى إلى تربة مكة، فنظر البلد غالباً فيه صنفان من الديانة، فكان الأكثر دين اليهود، والآخر عبادة الأصنام، فلم يزل يتلطف ويحتال بصاحبك (أى رسول الله بأبى هو وأمي) حتى استماله، وتسمى عنده نسطوريوس، وذلك أنه أراد بتغيير اسمه إثبات رأى نسطوريوس الذى كان يعتقده ويتدين به، فلم يزل يخلو به ويكثر مجالسته ومحادثته، ويلقى إليه الشىء بعد الشىء إلى أن أزاله عن عبادة الأصنام، ثم صيره داعياً وتلميذاً له، يدعو إلى دين نسطوريوس ...» إلى آخر هذه الشنشنة التى يطول نقلها، والمخرقة السخيفة التى لا تنقضى عجائبها (والشنشنة: الطبيعة والعادة).

ومن قبل هذا ما قالت كفار قريش بمكة، وكان فيها نصرانى أعجمى اللسان، ربما دخل عليه رسول الله ﷺ وكلمه وجالسه، فكان المشركون يقولون: إنما يعلمه هذا النصرانى!

فأنزل الله في كتابه في سورة النحل: ﴿ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يُعلّمه بَشَر لسان الذى يلحدون إليه أعجمى وهذا لسان عربى مبين﴾.

فهذه الشنشنة التى نعرفها من كفار قريش، ومن عبد المسيح الكندى، ومن الأصفهانى، باتخاذ راهب من الرهبان أو متفلسف ضالٍّ محوراً تحاك حوله قصة؛ هى الشنشنة التى ورثها علج الشام أو زاقول الجزيرة، حين أراد النيل من شيخ المعرة وثلبه، فابتلى راهب دير الفاروس بمالا أظنه كان يحسن منه شيئا، فضلا عن أن يشدو منه طرفا» !!

ثم يبقى أخيراً أن أقول مالابد من قوله، وهو: أن من أراد المزيد فى معرفة هذه القضية، والإحاطة بتفاصيلها، فليقرأ كتاب «أباطيل وأسمار» لأستاذنا الجليل محمود محمد شاكر، فهو مصدر كل ما ذكرت فى هذه الكلمة،

ولعلى لا أجاوز الحق إذا قلتُ: إن قراءة هذا الكتاب، وكتابه الآخر «رسالة فى الطريق إلى ثقافتنا» مما ينبغى لكل مثقف عربى ومسلم، لأن فيهما ما لا يصح الجهل به، ولا تجاهله!

والله من وراء القصد، وهو الهادى إلى سواء السبيل.

د. محمد جبر أبو سعده

الأستاذ فى كلية اللغة العربية بالقاهرة

ذو القعدة ١٤١٨هـ/ مارس ١٩٩٨م

مع الأستاذ محمود شاكر ذكريات وتأملات

بقلم أ. د/ جـــودة مصــطـــفى
أستاذ بكلية اللغة العربية بالقاهرة

علاقتى بالأستاذ محمود شاكر رحمه الله، تمتد فى الزمن إلى أواخر الأربعينات؛ فهى تبدأ قبل أن ألقاه؛ وذلك عن طريق مجلة الرسالة القديمة. رسالة الأستاذ الزيات؛ فقد عرفت طريقى إلى مجلة الرسالة، أو عرفت طريقها إلىّ فى وقت مبكر من حياتى؛ إذ كنت فى السنة الدراسية الثانية من المرحلة الابتدائية، وعلى صفحاتها عرفت فيمن عرفت الأستاذ محمودا شاكرا، والدكتور رجب البيومى، الذى كان طالبا أيامها فى كلية اللغة العربية، وكان ينشر على صفحاتها أبحاثا تدور حول بعض الشعراء معتمدا على ما ورد فى كتاب الأغانى، كما كان ينشر شعرا، أذكر منه قصيدة عن الكوليرا، وقصيدة؛ «حوار مع أبى العلاء»، وقد شدنى الأستاذ شاكر إليه بأسلوبه المتدفق المؤثر وأفكاره الملتهبة بحرارة الإحساس، وكان آخر ما قرأت له؛ فى هذه المجلة أيامها، دفاعه عن معاوية بن أبى سفيان رضى الله عنه وعن الدولة الأموية، واقفا ضد التيار شبه العام، الذى يدين معاوية والدولة الأموية، ويتهمهم بأنهم حولوا الخلافة الرشيدة إلى ملك عضوض، وأقام دفاعه على أساس أن معاوية صحابى جليل، وأحد كتاب الوحى. هذا ما بقى فى ذهنى بعد هذا الزمن الطويل، وقد تصدى له محمد رجب البيومى بالرد، وكان أيامها حديث التخرج، ولم يبق فى جعبتى من رده إلا اتهامه الأستاذ محمودا بأن أدلته أدلة خطابية تستعين بالعاطفة الزائدة والحماسة المتأججة. وهنا توقف الأستاذ محمود شاكر، ولم يكمل الموضوع، وترك الكتابة فى مجلة الرسالة، حتى أغلقت أبوابها، وظل فى ذهنى وفى نفسى سؤال: لماذا لم يكمل الأستاذ موضوعه؟ ولماذا ترك الساحة مع شوقى الزائد إلى الرد؟

وأقفز فوق الزمن مؤقتا، حيث تتوطد علاقتى بالأستاذ، وأطلب الإجابة عن السؤال الذى لم يفارقنى: لماذا ترك الساحة ولم يرد؟ وعرفت منه أنه لم يرد على رجب البيومى لأنه كان لسان غيره، وأداة للإخوان المسلمين ولا أدرى هل

يقصد أنهم دفعوه إلى الكتابة والرد، أم كانوا يكتبون الرد وينشره باسمه؟

ولكن كيف اتصلت شخصيا بالأستاذ شاكر؟

مّرت الأيام وأتيت إلى القاهرة طالبا فى كلية اللغة العربية، ولم يخطر ببالى أن ألقاه، فقد جرفت ثورة يوليو النظام الاقتصادى والاجتماعى والسياسى والثقافى وغيرت معالم الخريطة الاجتماعية، وخلطت الأوراق، وبرزت على السطح شخصيات، وتوارت شخصيات، وتصدرت أفكار وقيم وتوارت أخرى ثم يشاء الله أن يشيد بالأستاذ شاكر أمامى صديق قاهرى، كان يدرس الفلسفة فى كلية الآداب، ويعرض علىّ الذهاب لزيارته، وكان ذلك سنة ١٩٥٦، وكان هذا الصديق قد تعرف عليه فى بيته مع بعض الشباب المثقف المتطلع إلى المعرفة ويبدو أنه – من خلال المناقشات – كانت هناك أفكار واتجاهات اختلفا حولها، وخاصة بالنسبة إلى ثورة يوليو، فأراد أن يذهب إلى الأستاذ شاكر ليرى رأيه فى تأميم قناة السويس، والشباب أيامها كانوا يعتبرون هذا العمل عملا سياسيا ووطنيا خارقا للعادة، فهو يملأ نفوسهم بالعزة والنصر.

وكان أن ذهبت بصحبته، ومعنا صديق آخر إلى بيت الأستاذ، وقد ذهلت حين فتح الباب، ووقف به مرحبا، فالمكتبة تكاد تغطى كل جدران البيت، من الأرض الى السقف، ابتداء من الباب حتى حجرات النوم، وبعد ذلك عرفت أن هناك «كراتين» مملوءة تحتل الشرفات. وبعد أن جلستا دار بيننا الكلام: سؤال عن رأيه فى تأميم القناة، ثم أخذ الكلام يتشعب، ولكنه لا يخرج عن هموم الوطن، واثناء ذلك خرجت من فمى كلمة لا أستطيع أن أحدد لفظها، ولكن أستطيع أن أقول إن لها إيحاء أو ظلالا تشكك أو تسىء الظن، ولعلها: عملاء الاستعمار، أو العملاء؛ فأخذها الأستاذ شاكر على محمل الإساءة، وكأنه هو المقصود بهذا الاتهام؛ فإذا به بعد أن نطقت هذه الكلمة ينفعل واقفا، وظل يتحدث فى انفعال شديد، تتلاحق كلماته وأنا صامت، وما إن يجلس حتى يقف وجسمه كله يهتز ويتخلج، وبين الحين والحين يردد الكلمة إياها قائلا: «مش تقولى عملاء»، وأخيرا هدأ إذ لم يجد منى سوى الصمت، ثم دار الحديث يمينا ويسارا، ولكنه يصب فى السياسة وتأميم القناة، أما أنا فقد ظللت صامتا حتى خرجنا، وآثر صديقاى أن نعود سيرا على الأقدام من ألماظة حتى الظاهر يغلفنا الصمت، حتى لا نفرغ الشحنة التى شحنا بها من الأستاذ، هكذا كان رأيهما. وجرت مياه كثيرة فى نهر الزمن، وتعرفت على طلاب سوريين

وعراقيين يعدون رسائل لدرجات الماجستير والدكتوراة، منهم عبد الكريم الأشتر وشاكر الفحام، وحمد الكبيسي، وقد ساعدت أحدهم، وهو عبد الكريم الأشتر في جمع المادة الأدبية، فكنت أتتبع شعر دعبل الخزاعي في مخطوطات الأدب المختلفة، ومن هنا توطدت صلتي بعالم المخطوطات وحراسه أو كهنته، من أمثال الأستاذ فؤاد السيد، أمين مخطوطات دار الكتب المصرية، والأستاذ رشاد عبد المطلب أمين المخطوطات في معهد إحياء المخطوطات بالجامعة العربية.

محمود شاكر في بيته:

وقد عرفت الطريق إلى بيت الأستاذ مرة ثانية، من هذا الباب، باب المخطوطات، وباب بعض الإخوة السوريين، الذين عرفت منهم أنهم يذهبون إليه مساء الجمعة من كل أسبوع، وعرضوا عليّ الذهاب معهم، فزرته هذه المرة وأنا شديد التحفظ في كلامي، وتحدثنا معا، وطال بيننا الحديث فأحسست أنه أنس اليّ، ولعله اشتم فيّ رائحة المخطوطات هذه المرة.

وأخذت أتردد إليه، وكلما تعددت الزيارات توطدت الصلة، وكلما توطدت الصلة كثر الذهاب إليه، وأصبحت أزوره في أوقات مختلفة ومتعددة، وليس يوم الجمعة فقط، وأسهر معه حتى منتصف الليل تقريبا. وقد اعتقل في عهد عبد الناصر مرتين؛ ولا أريد أن أدخل في الأسباب، وكان يخرج من المعتقل وفي حلقه مرارة شديدة، ما أظن أنها فارقته، وإذا سألته: لماذا اعتقلت؟ أجاب: لا أدري، وهناك أسباب تحدثت بها المجالس والصحف بعد ذلك، تعود في مجملها إلى علاقته بالشيخ أحمد حسن الباقوري.

وبعد تحرره من الاعتقال الثاني، الذي أعقب نكسة سنة ١٩٦٧، توثقت علاقتي به توثقا شديدا، حتى أني كنت أذهب إليه، في أي وقت، وأتناول معه ومع خلصائه طعام الغداء، الذي كان يعده كل يوم جمعة، وكان هناك خلصاء دائمون لا يتخلفون غالبا، وهم الشاعر محمود حسن إسماعيل، وعبد الرحمن وأخوه على ابنا أخي استاذنا الشيخ شاكر، والحساني حسن عبد الله ومحمود الطناحي، وعايدة الشريف، ثم انضم إليهم في أواخر أيامه الشاعر عبد الرحمن صدقي، كما كان هناك خلصاء غير دائمي الحضور وقت الغداء، وإن كان حضورهم في المساء شبه مؤكد، وهم ناصر الدين الأسد، وحسين نصار، وأيمن فؤاد السيد وأخوه، ثم انضم أخيرا محمود مكي، وبجانب هؤلاء هناك

من يحضر الندوة فى أوقات مختلفة، تتباعد أحيانا وتتقارب أحيانا أخرى، مثل وديع فلسطين، وكامل السوافيرى، وعبد الصبور شاهين، وعادل جمال سليمان، وفى مقدمة أصدقائه الأديب يحيى حقى، الذى لم نكن نراه إلا فى أوقات تتلاحق ثم تتباعد، وأحمد بن مانع المستشار الثقافى السعودى، الذى ما كان يتخلف إلا نادراً. وعقد مرة مجموعة من الحلقات الدراسية الخاصة؛ ليشرح فيها بعض قصائد المفضليات والأصمعيات، وكان يحضرها الحسانى حسن عبد الله، وشابان كويتيان أحدهما اسمه: يعقوب الغنيم، والثلاثة كانوا طلبة فى كلية دار العلوم وكان بإمكانى حضور هذه الحلقات، ولكنى خجلت أن أنضم بنفسى إلى المجلس كأن الأمر فى حاجة إلى دعوة ثم ندمت أشد الندم على أن أضعت هذه الفرصة. وكان بيته مقصد طلاب العلم والأدب من جنسيات متعددة ومشارب مختلفة، وبعد وفاة الأستاذ العقاد، تحول أغلب تلاميذه ومريديه، وبخاصة الدرعميون إلى ندوة الأستاذ شاكر.

وكان يشارك فى الندوة من النساء عايدة الشريف، ولا تكاد تتخلف إلا إذا كانت على سفر، وقد عقدت صداقة مع حرم الأستاذ، وعرفت أيامها أنها تعد بحثا عن الطيور فى الشعر العربى، أو فى الأدب العربى، كما كان يشارك أيضا بعض السيدات مع أزواجهن، مثل حرم الدكتور ناصر الدين الأسد وحرم الدكتور حسين نصار، وحرم الدكتور الطناحى.

وفى بيته كان يحضر بعض السياسيين والوزراء من البلاد العربية، الذين تربطهم به علاقة فكرية أو أدبية، ومن الشخصيات التى قابلتها عنده الدكتور عبد الله الطيب المجذوب، صاحب كتاب المرشد إلى فهم أشعار العرب، وهو أديب سودانى شاعر وراوية يحفظ ويستشهد بذاكرة حاضرة عشرات القصائد، من الشعر القديم والحديث، والفصيح والشعبى السودانى، وكان يحضر كل عام، عندما يأتى إلى مصر بدعوة من مجمع اللغة العربية، وكان من أصدقائه القدامى، الذين حدثنا عنهم الإمام أحمد إمام اليمن وابنه الإمام البدر، والحبيب بورقيبة، رئيس جمهورية تونس السابق، الذى كان دائم الزيارة والاتصال به أيام أن كان لاجئا سياسيا فى مصر.

وكان رحمه الله فى بيته، ومع أصدقائه، إنسانا سهلا يفضل الحياة اليسيرة الفطرية الطبعية، أو المتسقة مع الفطرة، التى لا تعقيد فيها ولا تكلف،

كان يجلس بين أصدقائه، وتلاميذه كأنه أحدهم، لا تميزه منهم؛ فلا يتصنع ولا يتفلسف يستشير كل من يخالطه، ويطلب منه قراءة «بروفات» كتبه التى تعد للطبع فربما لم يتنبه لخطأ ما، وكثيراً ما أشركنى فى قراءة « البروفات»، وكان بعد تناول الغداء يتمدد على الأرض فوق البساط، وقد يتمدد معه بعضنا وقد يظل على كرسيه من يريد، وقد عرفنا منه أنه يعاون زوجته فى بعض أعمال البيت، ويقول مبتسما : ونصيبى من العمل هو غسل الأطباق، وقد حملنا كلامه على أنه نوع من الحث على مدّ يد المساعدة لمن يشاركنا حياتنا. وكان يعيش حياته معيشة لا تعقيد فيها ولا تصنع، شأنه شأن أى انسان لا يقسو على نفسه؛ فهو يشاهد «التليفزيون»، ويتابع المسلسلات العربية والأجنبية، وبخاصة إذا كان المسلسل الأجنبى ممتازا كما يشاهد الأفلام، ويحرص على مشاهدة مباريات كرة القدم. وكثيرا ماداعب أخاه محمدا، الذى يشجع الزمالك، بمحاولة الحط من قدر فريق الزمالك. وكان يتابع كل الصحف، من جرائد ومجلات، على اختلاف ألوانها وأنواعها، ويتصفحها جميعاً سريعا، ويتوقف عندما يهمه. أذكر مرة أن طالع مقالة فى «المصور» للأستاذ رجاء النقاش، وبسرعة طلبه «بالتليفون»، وعاتبه على العنوان، وهو يضحك؛ فقد كان: « كرموهم قبل أن تفقدوهم»، وعدد رجاء جماعة من الذين يستحقون التكريم، منهم الأستاذ شاكر. ولم يكن يعطى الموت أكثر مما يستحق؛ فلا يبالغ فى الحزن ولا فى المظاهر الدالة عليه، كما هى عاداتنا؛ أذكر أنه بعد الانتهاء من قيامه بواجب تقبل العزاء فى وفاة أخيه محمد، طلب منى الذهاب معه إلى بيته ليعطينى نسختى من كتاب المتنبى، وحينما وصلنا إلى البيت فتح «التليفزيون» وجلسنا، كأننا لم نعد من سرادق العزاء.

وهو لا يتعامل فى شئون الحياة، إلا من خلال المحبة والعلاقة الشخصية والمودة المتصلة؛ فالحلاق يتعامل معه ويعرفه، قبل أن نتصل نحن به، ويأتيه إلى بيته فى مواعيد محددة، وعندما يريد. وتاجر الورق صديق يزوره هو والسيدة حرمه مساء الأحد من كل أسبوع، والمطبعة هى دائما مطبعة المدنى بإدارة الحاج محمد المدنى وابنه أحمد من بعده. والموزع مكتبة الخانجى ابتداء من الجدّ حتى الحفيد.

مقدرته على الكتابة والتحقيق:

لقد كان قلمه فصيحا مفوها، إذا جلس يكتب انطلق متتابعا متلاحقا لا

يكاد يتوقف حتى ينتهى من الموضوع الذى يتناوله، وكان قادرا فكرا وبيانا على أن يسود آلاف الصفحات؛ ولكنه لم يشأ أن يتاجر بالكتابة؛ فهو لم يكن يكتب إلا مضطرا، لتوضيح قضية، أو للدفاع عن قضية. وكان إذا كتب موضوعا قرأه على أصدقائه وتلاميذه، وقد يعيد صياغته، أو يغير من اتجاه تحليله إذا اقتنع برأى بعضهم.وكان يأبى أن يأخذ أجراً من صحيفة أو مجلة مقابل ما ينشره.

وكما ضنّ بقلمه المعبر عن فكره وأدبه ونقده، عن الانطلاق بلا حساب ولا هدف، سوى الانتشار والذيوع، وربما المكسب المادى، كما فعل أنصاف الكتاب - ضنّ أيضا بقلمه عن الشيوع والرغبة فى الشهرة، وكثرة النتاج بالنسبة إلى تحقيق الكتب. وكان الأمر بالنسبة إليه ميسرا تماما؛ فعنده نسخ خطية لبعض المخطوطات؛ ومنها مثلا مخطوطات لشعر أبى العلاء، وبخاصة اللزوميات. وعنده قبل ذلك مكتبة ضخمة، تضم أمهات المصادر والمراجع، اللغوية والأدبية والتاريخية والشرعية، وهى مكتبة اعتنى بها، وضمنها ما ييسر له العمل والإفادة منها فى سرعة ويسر؛ فقد كان يدون على الهامش، بجوار كل خبر أو نص ورد فى كتاب، بياناً بصفحات وأجزاء الكتب الأخرى، التى ورد بها، وهكذا فى كل كتاب، بحيث إذا رجع إلى أى كتاب عرف منه أين يوجد النص أو الخبر، فى بقية المصادر أو المراجع، وكان وهو يقرأ إذا صادفه مصدر أو مرجع جديد لمعلومة، قام بلهفة ونشاط ليدون ذلك، فى الكتاب الجديد والكتب الأخرى، بلا أدنى تأخير. وقد عرف ذلك بعض تجار تحقيق الكتب؛ فكان يأتى بحجة الزيارة، ثم يمد يده إلى بعض الكتب لينال مأربه، وكان رحمه الله خبيرا بهم.

هل كان سلفيا؟

هل كان محمود شاكر سلفيا؟ نستطيع أن نقول : نعم بالنسبة إلى موقفه من الاستعمار، وإلى موقفه الفكرى، فهو يدين كل فكر جديد، وكل مجدد فى السياسة أو فى الدين أو فى الفلسفة، من رفاعة الطهطاوى وجمال الدين الأفغانى ومحمد عبده وسعد زغلول ، وهو سلفى بالنسبة إلى الفلاسفة والمتصوفة وإلى بعض العلوم مثل علم النفس أو علم السحر، كما كان يطلق عليه ذلك مبتسما، كما يؤمن بأن هناك مكائد ومؤامرات، تدبر ضد هذه الأمة، وأن الماسونية هى التى توجه وتتحكم من خلف الستار، وأن والده قد استدرج

إليها، ولكنه لم ينغمس فيها، واستطاع أن ينفلت من أسرها.

ونستطيع أن نقول: لا؛ لأنه لم يكن سلفيا بالنسبة إلى مواقف اجتماعية وفكرية ودينية؛ إلا إذا قلنا: إنه نوع من التسامح مع المخالفين فقد كان مجلسه مختلطا فى الغالب، يجلس فيه الرجال والنساء معا، ويتناقش الرجال والنساء. وكان إذا حان وقت الصلاة يدعو إليها فيقوم معه من يقوم، ويتوضأ من يريد، ويجلس من يجلس، فلا يتشدد فى شئ من هذا؛ ومما يدل على تسامحه، بعيدا عن تشدد السلفيين أن ابن أخيه عبد الرحمن، الذين كان أقرب الناس إليه، ولا يكاد يفارقه – جرفه تيار الماركسية وألف كتابا عنها؛ فكان يقول ضاحكا: هذا ابن أخى شيوعى، معترفا بالواقع، مقدرا ظروف الشباب والعصر والتيارات الفكرية والسياسية، ناظرا إلى أنها مرحلة من مراحل المراهقة الفكرية لا تلبث أن تزول، ولقد غير عبد الرحمن من مسيرته بعد ذلك، وأصبح شيخا يتحلى بلحية أفغانية.

شاكر والمستشرقون:

من المعروف أن الشيخ شاكراً لا يعترف بقدر المستشرقين، ولا يثق فى نواياهم إطلاقا، كما لا يثق فى علمهم، وقد شاهدت بنفسى موقفا يجسد هذا ففى يوم غير يوم الجمعة، حضر أيمن فؤاد السيد، ومعه مستشرقان فظهر الاستياء على وجه الأستاذ، واستقبلهم بفتور شديد، وإذا سئل عن موضوع أغلقه، أو لم يجب. وبعد جلسة صامتة قصيرة عادوا من حيث أتوا؛ فتنفس الصعداء وقال: أنا لا أرتاح لهؤلاء الناس، ولا أريد أن أقابل أحدا منهم. قد يقال: هذا هو الغالب؛ لأنه سمح لمستشرقة ليست شابة أن تحضر مجلسه أكثر من مرة ، ويجيب عن أسئلتها، وحينما طلبت أن يعينها أحد على معرفة وإتقان تجويد القرآن الكريم، تطوعت أنا للقيام بهذه المهمة فكنت أدرس لها بالمركز العلمى الفرنسى فى المنيرة، وإن كنت قد فشلت فى تدريبها على النطق السليم، حسب قواعد التجويد، فهل عاملها هذه المعاملة؛ لأنها جاءت عن طريق صديقه الحميم يحى حقى؟ هذا هو السبب غالبا.

شاكر والشيعة:

وكما شاهدت موقفه من المستشرقين، شاهدت موقفه من بعض الشيعة، ولم يكن حال الشيعة أفضل؛ فقد جاءه فى يوم ما ثلاثة من شيعة العراق، وبعد أن جلسوا بوقت قصير أثيرت قضية خلافية، لا أدرى من آثارها، وكانت النتيجة أن خرج الثلاثة بعد جلسة قصيرة، ملأها الأستاذ بالجدال والحوار الذى

أغضبهم.

وموقفه هذا من المستشرقين ومن الشيعة، يحتاج إلى تفسير يوضح دوافعه، ويتتبع جذوره، وليس فى وسعى سوى التساؤلات والإجابات التى سأعرضها. ونسأل: هل أساس نفوره من المستشرقين هو اختلاف الدين، وعدم قبوله للشيعة هو اختلاف المذهب؟

ما أظن ذلك؛ لأنه يتسامح ويصادق غير المتدين، أى المسلم العاصى وغير المسلم فمقولة اختلاف الدين أو المذهب لا تفسر هذا، وبخاصة إذا عرفنا أنَّ له أصدقاء من المسيحيين، ولكنه يلاحظ أنهم من عرب الشام أسلاف الغساسنة ومنهم وديع فلسطين وفؤاد صروف صاحب المقتطف، وشفيق مترى صاحب دار المعارف، الذى كان يقوم بنشر تفسير الطبرى، والذى خلد الأستاذ شاكر التقاءه به فى قصيدة القوس العذراء.

ومادام هناك شك فى أن يكون السبب، هو اختلاف الدين، فهل يمكن أن يكون السبب هو اختلاف الجنس، هو تعصبه للعرب، وبهذا يكون هناك حاجز بينه وبين غير العربى، يحتاج إلى جهد لاجتيازه، ومن هذا المنطلق نفسر دفاعه عن الدولة الأموية وعن معاوية، لأنهم أقاموا الدولة العربية، والطريف أن هناك اتفاقا بينه وبين حزب البعث فى الإشادة بالدولة الأموية، لأنها فى نظر حزب البعث الدولة التى تجسد حلم القومية العربية.

وهذا الدافع يفسر كثيرا من مواقفه وتصرفاته؛ فهو يعتزُّ اعتزازاً شديداً ويتعصب تعصباً بالغا للغة العربية، وللثقافة العربية وللأدب العربى، وقبل كل ذلك للدين الإسلامى، الذى منبته ولسانه عربى، وهو يعادى كل من يعادى أيا من هذه الجوانب.

ونستطيعأن نقول: إن موقفه من الشيعة يمكن تفسيره على أساس تعصبه للعرب أيضاً؛ فقد ركب الموالى موجة التشيع، وقسموا المجتمع الإسلامى وحاولوا أن يخربوا الإسلام من الداخل، وتعصبوا ضد العرب فى شعوبية بغيضة.

وفى النهاية نقول: إن شاكرا يتنازعه عاملان مؤثران هما العروبة والإسلام، وهما قد امتزجا عنده امتزاجا كاملا، حتى ليصعب على الإنسان الفصل أو التفرقة بينهما، فهما شئ واحد؛ ولهذا فهو يدافع عن الشعر الجاهلى كأنه

يدافع عن القرآن؛ وإذن فالمساس بأيهما مساس بالمقدس الذى يجب أن يصان ولا يمس، وإلا فالحرب الضروس.

موقفه من الحضارة الغربية:

قلنا إن العروبة والإسلامية أصبحا عنده شيئا واحدا، فالإسلام هو الوجه الثقافى والحضارى للعروبة، والعروبة هى الحصن الذى اختاره الله للإسلام، واللسان الذى ينطق به. والغرب منذ أن انطلق فى نهضته لاهم له إلا محاولة القضاء على الإسلام وعلى العروبة بشتى الطرق، بالحرب المعلنة والحرب الخفية، بالسلاح سواء عن طريق الحملات الصليبية والموجات الاستعمارية، أو بالغزو الثقافى والحضارى، وبالتالى محو الشخصية والهوية والابتعاد تدريجيا عن الجذور، وعن الاعتزاز بالأسلاف وتاريخهم؛ ومن ثم يسهل الانسلاخ والتشويه، إن لم يكن المحو أو الضياع.

وعلى هذا فكل من يحاول التوفيق بيننا وبين هذه الحضارة، أو المصالحة أو حتى المهادنة معها - هو عميل لها، وهو عدو يجب أن يحارب، أو على الأقل يهاجم وتهاجم أفكاره.

وعلى هذا يتضح لنا موقفه المناهض لما يشيد به دعاة التنوير، منذ الشيخ حسن العطار، ومن جاء بعده، مثل رفاعة الطهطاوى، وجمال الدين الأفغانى، ومحمد عبده، ورشيد رضا والمراغى، وطه حسين وغيرهم، وكل من يحاول التوفيق بين ما جاءت به الحضارة الغربية وثقافتها، وبين ثقافتنا فى نواحيها وفروعها، سواء أكان فى القوانين أو فى الأدب، أو فى الأفكار، أو فى العلوم والمعارف السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفلسفية والنفسية، ويرى أن هؤلاء يمثلون جسور الربط بين الحضارتين الغربية والإسلامية العربية، ويجب أن تحطم هذه الجسور.

وعلى هذا يتضح لنا أيضا موقفه الحذر والمتخوف من الغرب، والإحساس أن هناك مؤامرة يدبرها العدو الأوربى، الذى لا يهدأ، ولا ينسى الماضى، والمتحفز دائما للانقضاض، واليهود الذين لم ينسوا أبدا أنهم أخرجوا من الجزيرة العربية، وأن الإسلام انتصر عليهم، وأنهما كما يهاجمان فى العلن يتآمران فى الخفاء؛ ومن هنا كان إيمانه بحقيقة التآمر الغربى واليهودى، وبوجود تنظيمات سرية تعمل على تنفيذ هذا التآمر، واتهام كل مفكر يحاول التوفيق بين الحضارتين،

أو يبشر بالحضارة الغربية، ويدعو إلى التعاون معها والأخذ عنها بالعمالة، وأنه قد جنّد، فهو إما أن يكون عضوا فى الماسونية، وإما أن يكون تلميذاً للمستشرقين جندوه ونشئوه ليكون فى خدمتهم؛ فلويس عوض مجند جنده المستشرقون، ورفاعة الطهطاوى أيضا مجند جنده المسيوجومار، ودجنه البارون سلفستر دى ساس المستشرق، ومحمد عبده وأستاذه جمال الدين الأفغانى ماسونيان، وهكذا.

وعلى هذا يتضح لنا أيضا دفاعه عن تركيا والخلافة العثمانية فهى التى فتحت القسطنطينية وأذلت أوربا زمنا بجيوشها الجرارة، وهى التى وقفت حصنا حصينا ضد عدوان هذه الحضارة؛ وبناء عليه فكل خروج عليها خروج على الذات وعلى الإسلام؛ ولذا فكل من محمد على وابنه إبراهيم عملاء لأنهم حاربوا الثورة الوهابية الوليدة لمصلحة العدو الاستعمارى، وهاجموا دار الخلافة العثمانية للمصلحة نفسها، وسلح الغرب محمد على، وقواه من أجل تحقيق أهدافه هو، وحينما تضخم قصم ظهره وحطمه.

وعلى هذا الأساس نستطيع تفسير انضمامه إلى الحزب الوطنى كذلك؛ فهذا الحزب وقف بقوة ضد الإنجليز، ولم يهادنهم، ووقف بقوة مع التجمع العربى الإسلامى ضد الإستعمار الغربى، وضد محاولات التمزيق للجامعة الإسلامية، ولا يقلل من شأنه استعانته بفرنسا على انجلترا فى محاربته إياها.

كما نستطيع تفسير إصراره وحرصه على أن يأكل بيده، ويرفض استعمال أدوات المائدة من ملاعق وشوك وسكاكسن، وما الى ذلك، وإصراره على حساب عمره بالتاريخ الهجرى.

ومن هنا نستطيع أن نقول: إن الخلاف بين محمود شاكر وطه حسين، هو فى الأصل اختلاف بين شخصيتين، تمثل كل منهما وجهة نظر مختلفة عن الأخرى، شخصية تتخذ موقفا رافضا للحضارة الأوروبية ، وتتخوف وتتشكك فى كل ما يأتى من طريقها أو ينتسب إليها، وشخصية مبهورة بتلك الحضارة تتمنى أن تعيش فى نعيمها، وأن تمد ظلها علينا وعلى بلادنا، وأن نتشبه بها ونسير فى طريقها الذى سلكته. وبالتالى فالأول معتز بكل ما يتصل بأصوله، وبجذور حضارته وفروعها، وهى عنده جزء من عقيدته وثقافته المقدسة، التى يجب ألا تمس؛ فما بالك إذا جاء إنسان، وهو الشخصية الثانية (طه حسين)، وحاول أن يقتلعها من جذورها، بإنكاره وجود جذر من جذور الثقافة ، وهو

الشعر الجاهلى.

فالقضية بالنسبة إلى محمود شاكر قضية وجود وهوية، وليس محض إنكار مجموعة قصائد من الشعر، ولذلك كانت الثورة عارمة.

بقى لنا أن نسأل: هل استطاع هو شخصياأن ينجو من آثار هذه الحضارة فضلا عن أن يجنب غيره آثارها؟ وهل كان يعاديها عداء كاملا بحيث يقاطع ويرفض كل ما يتصل بها؟

أولا: هو لم يستطع النجاة منها، أو تجنب آثارها؛ فقد كان يلبس لباسها ويستمتع بمنجزاتها الحضارية، من تليفون إلى مذياع إلى تليفزيون وسيارة وطيارة وغيرها وكل ما استطاع أن يفعله أنه استغنى عن أدوات المائدة، واعتمد على يده فى تناول طعامه، وأنّه كان يؤرخ ويحسب عمره بالتاريخ الهجرى.

ثانيا: ما أظن أنه كان يرفضها رفضا مطلقا بدليل أنه حين أصيب فى مطلع شبابه بهزال وضعف، مع إعياء شديد، استعان بجمعية فى انجلترا تعالج بالوسائل الطبعية عن طريق أنواع الطعام، والتمرينات الرياضية، فأرسلت إليه الجمعية قائمة بأنواع الطعام، وكان منها عصير البرسيم، وأنواع مختلفة من الخضروات، مع برنامج رياضى، وقد تحسنت صحته بهذا العلاج الغذائى الرياضى تحسناً كبيرا، وظل مواظبا على الرياضة يمارسها كلما أمكنته ظروفه.

إنه لم يكن يرفض الحضارة الغربية، ويعاديها، حبا فى الرفض والعداوة، إنه يرفض عدوانها وتسلطها وتآمرها، يرفض الثقافة التى تريد أن تفرضها علينا وتمحو بها شخصيتنا، إنه يرفض الارتماء فى أحضانها والذوبان فى مياهها والتخلى عن أخلاقنا وقيمنا؛ بحيث نصبح مسخا مشوها.

أما الإفادة من هذه الحضارة، من علمها ومنجزاتها وتقنياتها، والتتبع الحصيف لأسرار تقدمها؛ فهو واجب، والتخلى عنه جريمة، ولابد من القيام به، وما أظن عاقلا يقول بغير هذا، فضلا عن أن يكون الأستاذ محمود شاكر بقامته العملاقة فى العلم والأدب.

وبعد فالأستاذ محمود شاكر أكبر من المديح والتنويه والثناء رحمه الله رحمة واسعة وجزاه الله خيرا على ماقدم للدين والعلم والأدب.

«مدخل إلى منهج محمود محمد شاكر»

بقلم الدكتور

كمال عبد الباقي لاشين

محتوى البحث:

الفقرة[١]: جلوسي إلى أبي فهر محمود شاكر - ماكنت سمعته منه في تسمية علم المسلمين والعرب «تراثا قديماً» -ما كتبه هو في ذلك. وجهته في تجنب تلك التسمية.

الفقرة[٢]: ماسمعته منه في كلمة «المنهج». ما كتبه في ذلك- تطبيق المنهج وحفظ قواعده - حدة الشيخ حين يخالف ومردها- حديثه عن اتقان العمل في القوس العذراء وصلته بالمنهج العلمي.

الفقرة [٣]: كيف استقام له منهجه- تحيره بعد محنته مع الشعر الجاهلي - القراءة الجامحة - القراءة الجامحة تفضي به إلى أول أبواب منهجه - منهجه من منهج الأسلاف ولم يبتدعه - منهجه قائم على «التذوق».

الفقرة [٤]: ماقبل المنهج والمنهج - الأصل الأخلاقي في المنهج- عواصم المنهج- رد على طه حسين في أمر من أمور المنهج.

الفقرة[٥]: منهج العرب والمسلمين متى بدأ؟ وكيف استتم؟ رأيه في مناهج المستشرقين فيما كتبوه عن علم العرب والمسلمين - خطر المستشرقين جاء من بعض من تابعهم وليس منهم هم.

الفقرة[٦]: منهجه العلمي قائم على «الدفع» و «التأسيس» - معارك الشيخ وحدته مع من خالفه.

الفقرة [٧]: وجه التشابه بين منهجه ومنهج «ابن قتيبة» - رد ابن قتيبه على عادية (أهل الخلاف) حين عدت على القرآن والحديث - رده على العادية التي عدت على علوم اللغة والأدب والكتابة - عادية زمن ابن قتيبة وعادية زمن أبي فهر.

الفقرة [٨]: منهج أبي فهر في قراءة: «طبقات فحول الشعراء» لابن

سلام- عمله قراءة لا تحقيق - رأيه فى «علم التحقيق»- إقدامه فى نشر الطبقات على مالم يصنعه غيره.

الفقرة [٩]: منهجه فى مدارسة القصيدة العربية. الباب الأول من المنهج: نسب القصيدة . . . الباب الثانى منه: رواية القصيدة- الباب الثالث منه: تحليل القصيدة - التحليل عمل الناقد لا المتذوق - الاستدلال - التذوق . . . ألفاظ الشعر - نغم الشعر - عاطفة الشاعر .

الفقرة [١٠] : هوامش البحث، ومراجعه.

* * *

(١)

الحمد لله بما هو أهله من الحمد، والصلاة والسلام على رسل الله وأنبيائه: حَمَلَة شرائعه، وصَفْوته من خلقه . . . . وبعد . . . فقد كان من جمْلة نعم اللهَ عَلَيّ - وهى كثيرة والشكر قليل - أنى كنت ممن جلس إلى الأستاذ الجليل: أبى فهر محمود محمد شاكر - رحمه الله - فنفعه الله بعلمه، فيمن نفعهم بعلمه جلست إليه، فسمعت منه، ورأيت . . . فعرفت . . وأنكرت . . . . ثم إنى قرأت له بعد ذلك وحدى، وصرت أمزج قراءة له بسماع منه، فإذا قرأت، توقفت، والتمست شيئا كنت سمعته منه يعيننى على فهم ما أقرأ، وإذا ورد علىّ شئ كنت سمعته طلبته فى كتبه والتمسته، فوجدته أو ضَلَلْته، ورأيت فى هذه الطريقة عونا على تحرير الآراء، وفهم الأقوال، وفهمت منها أن من جالس العلماء.

وسمع منهم، أحسن حظا ممن قرأ وحده ولم يلق العلماء، وأذكر الآن - أن الشيخ كان ربما تغير وجهه فى مجلسه، وأخذتنا منه نظرة المغضب، إذا سمعنا - نحن الناشئة - نسمى ما أُدّيَ إلينا من علم العرب والمسلمين «تراثا قديما» - وهى تسمية سائرة - أو إذا سمعنا نهوّل بلفظ «المنهج» ونملأ أفواهنا به، محاكاة لما كنا نقرؤه يومئذ، ونسمعه من أن : العلم: كل العلم هو المنهج، وأن علم الغرب أكثره بمنهج، وعلم العرب أكثره بغير منهج؛ فلهذا تقدم علم الغرب، وتأخر علمنا، وأسرعوا، وأبطأنا.

أما تسمية علم العرب والمسلمين تراثا قديما»، فإنه كان يقول: إن هذا

منته لا محالة الي جعل هذا العلم كلّه وراءنا، والأصل أنه أمامنا يهدينا، وإلى أن يُلقى به خارجنا، وحقه أن يكون فينا، نبنى عليه به، وبما يستجد على الأمة من أحداث وأحوال، توجب علما فتوجده.

وكان يستدل بأن الطبقات التى توالت، فى سلسلة تاريخ العلم والعلماء عند العرب والمسلمين، لم تسمّ علم من تقدمها بهذا الاسم، ولا نعتته بهذا النعت، بل تلقفته على أنه «نسيج» واحد، تنسج كل طبقة فيه خيطا أو خيوطا، و«بناء» يتتامّ، يرفع كل جيل فيه لبنة أو لبنات.

وقد طلبت هذا الذى كنت سمعته منه، فى بعض ما كتب فوجدته يقول حين ذكر ناشئة الشعراء والنقاد الذين اتجه إليهم بحديثه: «فإن مآل هذا الأمر كله إليهم، فهم ورثة هذه اللغة، بمجدها، وشرفها، وجمالها، وفنها، لا ينبغى أن يضللهم عنها، أو يبعثر إليها خطاهم، من عمد إلى إرث آبائهم، من لدن إبراهيم واسماعيل، عليهما السلام، إلى يوم الناس هذا، فسماه لهم «تراثنا قديما»؛ ليجعله عندهم أثرا من الآثار البالية، محفوظا فى متاحف القرون البائدة»

وكنت أتردد على مجلس الأستاذ مع أخى وصاحبى القريب، قبل أن يباعد بيننا الموت: مع رجب إبراهيم خليل - طيب الله ثراه وغفر له - وكنا إذا انقلبنا من مجلسه، تذاكرنا بعض ما سمعناه، وتراجعنا القول فيه، وكان هو شديد التسليم للشيخ فى كل ما يسمعه منه،، أو يقرؤه له، وكنت أنا ربما توقفت لاتبيّن - بعلم كان توقفى أو بغير علم، وكنا نتمارى . . . واذكر أنى قلت لرجب يومئذ كلاما معناه: وما الذى ينكر شيخنا من تسمية علم العرب والمسلمين تراثا، والناس تقوله، وتألفه؟ ولِمَ يأباه واللغة لا تأباه؟

فالذى فى أيدينا من العلم - وفى أيدى كل جيل كان قبلنا، أو يأتى بعدنا - إما أن يكون «إرثاً» موروثاً، أو «كسباً» مكسوباً، أو «غريباً» مجلوباً، و«الإرْث» و«الورث» و «التراث» و«الميراث»: ما ورث: أى ما كان لمن قبلك كسباً، ثم بقى، فآل إليك(٣) . و«الكسب»: الإصابة والتحصيل، ولا يكونان إلا عن سعى منك(٤)، فإذا بقى وآل إلى من بعدك، صار له ميراثا، وهكذا . . . .

وبقيتُ زمنا لا يستقيم لى وجه من النظر يوجب إنكار ما أنكره شيخنا . .

. . فَلمّا غلبت دعوةُ «الحداثة» مِنَ الفكرو الأدب، وانتهى غلواؤها إلى الدعوة إلى «القطيعة المعرفية»(٥)، فقفزت على علم العرب والمسلمين قفزاً، وألقته مشمئزة منه، غير مبالية به نظرت واستقام لدىّ أن من جملةِ ما هوّن عند هؤلاءدعوتهم - وهى عظيمة-، وسوّغها - وما هى بسائغة - أنهم سمّوا علم العرب والمسلمين تراثا قديما بل سمّى لهم - كما قال أبو فهر -، وذلّلَت الألسنة تلك التسمية، فأطمأنت إليها العقول، وأخذت بظاهر معناها، فهانَ ذلك العلم على من هان عليه.

وحين راجعت عبارة الشيخ «. . . . . فسمّاهُ لهم تراثا قديما؛ ليجعله عندهم أثرا من الآثار البالية، محفوظا فى متاحف القرون البائدة» علمت أن مراده فى قوله «فسمّاه لهم، وقوله: «ليجعله عندهم . . .» أى مَنْ سَمَّى؟ ولِمَ سمّى؟ وهذا مراد صحيح لا يردُّ عليه بأن اللغة تجيز أولا تجيز وأنها تأبى أوَلا تأبى، وليس هو بالذى يخفى عليه هذا.

لقد كان يرى ببصر حديد، وبصيرة نافذة، وينظر إلى ما وراء التسمية ومن وراءها وماهى منتهية إليه، من سوء العاقبة(٦).

* * *

(٢)

وأما «المنهج» فإنى سمعت أبا فهر يقول عنه: إن التهويلَ بذكر المنهج، والتبجح به شئ، وأن يكون لك فى العلم منهج مَرْضىٌّ على الحقيقة شئ آخر؛ فالمهم هو «تطبيق المنهج»، لأن حفظ «قواعد» مجتلبة للمنهج، لا تصنع وحدها لمن حفظها منهجا، إلا إذا صنعت قواعد النحو وحدها ممن حفظها بليغا مبيناً، وإذا صنعت قواعد العروض وحدها ممن حفظها شاعراً. وكان يقول: حيث يوجد «الإتقان»، و«الدأب»، و«حسن التأتى» فى العلم يوجد المنهج، وكل ما جاء من العلم على هذه الشريطة عند المسلمين وعند غيرهم هو علم بمنهج صحيح.

وحين طلبت هذا الذى كنت سمعته منه، فيما كتب، وجدته متفرقاً - وسيأتى فى مواضعه - وأوضح نص وأجمعه فى هذا قوله: «ولأول مرة فسرت حقيقة عملى فى «دراسة أسانيد الكتب الأدبية» كالأغانى لأبى الفرج

الأصبهانى، وكالموشح لأبى عبيد الله محمد بن عمران المرزبانى، وهو أساس لكل دراسة، لكتبنا الأدبية التى سارت على المنهج الصحيح، فى إسناد الأخبار، والآثار، والأشعار، لم أكتبه من قبل، لأنى لست ممن يتبجح، ويتباهى بشئ فعله، وكنت، ومأزال أرى أن تطبيق «المنهج»، خير وأمثل، وأجدى من وضع قواعد للحفظ، لا يعرف من يحفظها كيف يطبقها، ومنهجى مبثوث فى كل ما نشرت من الكتب، وفى كل ما كتبت بيدىّ، وفى كل ما أرشدت إليه، من استرشدنى من طلبة العلم، وهذا حسبى»(٧).

والذى قاله، مستقيم، ملتئم مع صحيح العقل والنظر. فتطبيق المنهج أجدى فى العلم من حفظ قواعده مع العجز عن تطبيقها. وبعض من ذكر المنهج، ولهج به حتى عرف بذلك لا ترى له فى تطبيقاته العلمية منهجا فذاً يكافئ إكثاره النظرى بذكر المنهج.

أما أن للشيخ منهجا فيما قرأ من الكتب، وفيما كتب بيديه، فنعم، وقل المخالف فى هذا، وأما أنه لم يكن يتبجح أو يتباهى بما فعل، فنعم أيضا - إلا أن يستثار أو يحفظ، ومما يستدل به على هذا أنه نشر كتاب طبقات فحول الشعراء أول مرة سنة ١٩٥٢م، ثم عاد فنشره ثانية سنة ١٩٧٤، ولم يذكر صنيعه فيه وجهده - وهو صنيع فذ وجهد جهيد - إلا فى ١٩٨٠، عندما أثاره الدكتور على جواد الطاهر، بنقد عمله فى مقال بعنوان «طبقات الشعراء . . . مخطوطا ومطبوعاً»(٨).

وإنما قلت: إلا أن يستثار أو يحفظ، لأنه - رحمه الله - كان إذا استثير، أو أحفظ، تكلم عن عمله فأكثر، ورمى فأوجع، حتى يبلغ فى ظاهر اللفظ درجة المتباهى المستكثر، يدفعه إلى ذلك الاضطرار، ومرارة نفس حادثة، أو تأصل طبع فيه، وهو يذكر هذا فى قوله: «والحديث عن النفس عمل أكرهه، ولكنه يكون أحيانا ضرورة، لا غنى عنها . . . فالجيل الذى يستقبل اليوم هذا الكتاب - يقصد كتاب المتنبى - لم يشهد تلك الأيام الغابرة، ولا يعلم عنها علما يغنى، أو يفيد . . . بل لعله يعلم عن هذا الغابر أشياء قليلة على غير الوجه الصحيح الذى كانت عليه، وإنما اكتسبها الجيل الحاضر من الثرثرة التى تنشر أحيانا فى بعض الصحف والمجلات»(٩)

وهو لا ينفى أن فيه عنفا وصرامة، فيقول لمخاطبه فى القوس العذراء.» وإذا

كانت ثرثرة حيائى، قد صكّت مسامعك ببعض عنفى، وصرامتى، فعسى أن يبعث فى نفسك بعض الرضى، ما أرويه لك من بقايا تلك الأحاديث، التى رافقتنى منذ فارقتك، إلى أن استقرت بى الدار»(١٠)

وكان قال له قبل هذا: « . . . فقد أوتيت أنا ضرْبا ثرثاراً من الحياء، يطلق لسانى أحيانا عند البغتة بما لا أحب أن أقول، وبما لا أدرى كيف جاء، ولم قيل!»(١١) قلت: ومن العجيب حياء ثرثا يطلق اللسان . . . .

وأما أن لباب المنهج عنده هو «الاتقان» و«الدأب» ، «وحسن التأنى» ، فرسالته: «القوسِ العذراء» كلها بيان لهذا، واستدلال عليه، وهى صدى حوار مع صديق لم يسمه هو، ووصفه فقال: صديق لا تبلى مودته. وسماه الأستاذ عادل الغضبان فقال: هو شفيق مترى، صاحب دار المعارف(١٢)

دار حوار الصديقين «على اتقان الأعمالِ التى يتاح للمرء أن يزاولها، فى لمحة خاطفة من الدهر، نسميها نحن الناسَ: العمرَ» !!(١٣).

ومضى أبو فهر فى حديث عن الإتقان عالٍ، لا يقدر عليه إلا من اجتمع له مثل نفاذ فكره، ومضاء لسانه، فقال:

(١) الإتقان فى كل حَيّ، بل فى كل مخلوق، فطرةٌ أصلية، وخلق لا يتبدل، فهو يسير «علي نهج لاحب لا يختل، يؤيده هدى صادق لا يتبدل»(١٤) وضرب مثلا بالنمّال، وقال إنها- أى أمة النمّال- «لا تتحول عن نهج، ولا تمرق من هدى، وتاريخ أحدثها ميلاداً، فى معمعة الحياة، كتاريخ أعرق أسلافها هلاكا فى حومة الفناء، لا هى تحدث لنفسها نهجا لم يكن، ولا هى تبتدع لوارثها هَديا لم يتقدم»(١٥)، حتى صار كل عمل تعمله متقنا، وإن لم تجهد فى إتقانه، ثم قال: «إلا الإنسان !! إلا الإنسان!!»(١٦)

٢- والإنسان . . . ما خلق سُدىً، ولا ترك هملا . . . أودِع فيه خالقه أول الأمرِ النهج المستقيم، وفجّر فيه سرائر الإتقان، حتى يتكاثر ويستحكم، . . ثم إنه خير بعد فاختار، فعرف وأنكر،: عرف فاعتبر، وأنكر فاستنكر» وكأنه من يومئذ حاد عن المنهج الذى لا يختل، ومرق من الهدى الذى لا يتبدّل»(١٧).

٣- ومن يومها، وهو يطلب «الإتقان» فيدركه أو يخطئه، فباين فى هذا

أوليته، وباين فيه سائر المخلوقات غيره، وصار اتقانُهُ ما يَعْمَلُ اكتساباً ودأباً، لا طبيعة، وخلقه(١٨)

٤- هكذا صار الإنسان، وصار عمله، فإذا تأتى وأحسن التأتى، ودان لفطرته المكنونة فيه، منذ أن ولد، وأفضى إلى خبئها التليد، أدرك سرائر الإتقان الذى كان أعْطَاه أولا، وإذا دبت بينه وبين عمله جفوة، ضاعت منه تلك السرائر فتحيّر . . . .(١٨).

٥- فباب الإتقان إذن هو «الدأب» و «حسن التأتى» فيما قصد إليه الإنسان من العمل، «فإذا درب الإنسان عليه - أى العمل - وصبر أزال الثرى عن نبع متدفق، فإذا ألحّ ولم يملّ انشقت فطرته عن فيض متدفق، ويومئذ بسفر لعينيه مَدَبُّ النهج الأول، بعد دروسه وعفائه . . . . ، وإذا كل عمل يفصم عنه متقنا، وكأنه لم يجهد فى اتقانه» .(٢٠)

وهذه - كما ترى - فلسفة حسنة، وكلام بعيد الغور عن الإنسان وعمله، بين «الفطرة أو النهج الأول، «والاكتساب» الناشئ عن الاختيار يوم أن خيّر الإنسان فاختار.

وهذا وإن كان كلاما فى العمل بوجه عام، وفى اتقانه متى يتحققُ، ومتى يتخلف؟ إلا أنه واقع فى قلب الحديث عن «المنهج العلمى» لأنه من جملة عمل الإنسان . . .، وقد أشار فى موضع آخر إلى أن صنيعه فى «القوس العذراء»، كان جاريا على المنهج الذى اشتقّه لنفسه، وهو منهج «تذوق الكلام»(٢١)، وسيأتى الحديث عن منهجه فى التذوق.

* * *

(٣)

متى استقام للشيخ منهجه؟.ذكر هو أنه لما أصابته «محنة الشعر الجاهلى» عام ١٩٢٦، بقى متحيرا عشر سنوات إلى ١٩٣٦، لايكاد يهتدى إلى جادة يقين، لا تقدح فيه الرِّيب، فأفضى به تحيره إلى «قراءة جامحة» للشعر الجاهلى غير مبال أن يكون مصنوعاً - كما قيل له - أو غير مصنوع ولم يكن فى هذه القراءة طالبا لمنهج يتبعه، بل كان أبغض شئ إليه يومئذ، كما قال كلمة

المنهج، وحديث المنحول وغير المنحول(٢٢).

ثم إن هذه القراءة الجامحة التى طالت، قذفت به - كما قال - إلى أول طريق المنهج، لأنه سخر فيها كل «فطرته» التى فطره الله عليها، وجمع لها كل «معرفة» أمكنه أن ينالها بالسمع، أو البصر، أو الإحساس، أو القراءة، غير مغفل، ولا متهاون، فقرأ التفسير، وعلوم القرآن علىِ اختلافها، ودواوين الحديث، وشروحِها، وما تفرعِ عليها من علوم، وكتب الفقه، وأصوله، وأصول الدين، والمللِ والنِّحَل، والأدب، والبلاغة، والنحو، واللغة، والتاريخ، وما شاء الله غيرها من أبواب العلم، وأسفاره(٢٣).

فانتهيت به هذه القراءة الجامحة الواسعة، الباحثة عن خبايا الكلام وخوافيه، وما تدل عليه هذه الخبايا والخوافى من أسرار النفوس، ونظر العقول = انتهت به كما قال إلى منهجه فى «تذوق الكلام»، وهو منهج جامع شامل متشعب الأنحاء والأطراف ، فعض عليه ولم يفارقه من يومها(٢٤)

لم يبتدع هذا المنهج ابتداءً وبلا سابقة - كما قال هو - وإنما الذى له، أنه جمع شتاته فى قلبه، وأصَّلَ أصوله لنفسه، بطول التنقيب، وكثرة التفتيش، أى بالدأب وطلب الاتقان - فاستنبطه بعد خفاء، وجمعه بعد تشتت، ولا ترم بين أوصاله بعد تفكك، فهو منهج نابع من صميم مناهج الآباء والأسلاف(٢٥).

وهذا المنهج لم يجتمع له، ولم يستقم - كما قال - إلا بعد أن علم أن كل شعر ونثر، وخبر يروى، وعلمٍ يستخرج فى أعماقه نفوس تموج، وعقول تنبض، وهذا الكلام إنما هو إبانة عن مِوج تلك النفوس، ونبض تلك العقول، فالمنهج الصحيح فى القراءة، لابد أن يجدّ فى استنباط هذه الدفائن، واستدراجها من مكامنها، وفض أغلاق مصونها، وهذا هو التذوق، والسبيل إليه، الأناة، والصبر، واستقصاء الجهد فى التثبت . . .(٢٦) وأول عمل عمله وفق هذا المنهج - كما قال - هو كتاب «المتنبى»(١٩٣٦)(٢٧).

* * *

(٤)

و«المنهج» عند أبى فهر يسبقه «ماقبل المنهج»، وما قبل المنهج هو الأساس

الذى لا يقوم المنهج إلاّ به، لأن «المنهج» كما قال شطران: شطر فى «تناول المادة» ، وشطر فى «معالجة التطبيق» ، فشطر تناول المادة يشمل جمعها، من حيث تكون، على وجه الاستيعاب، ثم تمحيص ذلك المجموع تمحيصاً دقيقاً، وذلك بتحليله تحليلا دقيقا يفرد« الزائف» ، من «الصحيح» من غير غفلة ملهية، ولا هوى مفسد.

وشطر معالجة التطبيق - كما قال - يقتضى ترتيب تلك المادة بعد نفى ما هو زائف، وتمحيص ما هو جيد، مع النظر إلى كل احتمال للهوى أو الخطأ أو التسرع، ثم تحرى موضع لكل حقيقة، يكون أولى بها من غيره، لأن الإساءة فى وضع الحقائق مواضعها، خليق أن يشوه عمود الصورة، قال: وشطر التطبيق، ومعالجة المادة، هو المنهج على الحقيقة، وبه يستقيم المنهج لصاحبه . . .(٢٨)

ورأس الأمر - عنده - فى المنهج، وفيما قبل المنهج هو «النازل» إلى ميدان ما قبل المنهج = أى الباحث أو الدارس الذى يريد أن يكون له منهج؛ وسمى هذا «الأصل الأخلاقى» فى مسألة المنهج. وقال: إن إغفال هذا الأصل يجعل قضية المنهج، وماقبل المنهج، فوضى لا يتبين فيها حق من باطل(٢٩).

قال: والعاصم لهذا النازل إلى ميدان ما قبل المنهج يكون من قِبَل ثلاثة أمور: اللغة، والثقافة، والأهواء.

أما «اللغة» فلابد للدارس من الإحاطة بأسرار اللغة التى يبحث فيما كتب بها: الإحاطة بأسرارها ظاهرها وباطنها، وعلى مقدار إحاطته باللغة، أو قصور إحاطته يكون مقدار الصواب فيما يكتبه، ومبلغ الإحسان فى المنهج الذى ينهجه(٣٠)

وأمّا «الثقافة» فإنها تعصمه، من حيث هى «معارف» «يُؤْمَنُ بصحّتها» و«يعمل بها» و (ينْتَمى إليها» ، ورأس كل ثقافة عنده الدين بمعناه العام، أو ما كان فى معنى الدين، ومن طريق إيمان الباحث بصحة ثقافته، وعمله بها، وانتمائه إليها، ومن طريق صحة دينه، وشموله لكل ما يكبح جماح النفس، ويحجزها عن الزيغ عن فطرتها السويّة، ونهجها المستقيم = من طريق هذا كله تكون العواصم العاصمة عن العيوب القادحة فى المنهج بشقّيه(٣١)

وأما «الأهواء» - أهواء النازل إلى ميدان ما قبل المنهج - فهى - عنده-

«الداء المبير والشر المستطير، والفساد الأكبر»، ولا يسلم منهجٌ، لمن لم يَسْلَمْ من الأهواء فيما يكتب ثم قال: وهذه شروط لا يختلف فى شأنها أحد فى كل ثقافة، وفى كل لغة»(٣٢).

وهو يهدم بما قال هنا عن المنهج، وماقبل المنهج ماقاله الدكتور طه حسين من «أن القاعدة الأساسية فى منهج ديكارت هى أن يتجرد الباحث من كل شئ كان يعلمه من قبل، وأن يستقبل بحثه خالى الذهن خلوا تاما مما قيل»، وقد أورد هذه العبارة، ثم ناقشها فزيفها، وكشف بطلانها، واستحالتها(٣٣)

ومن صحح ما قال عن اللغة، والثقافة، والدين، والأهواء–وهو عندى صحيح – كان ماقاله الدكتور طه حسين عنده باطلا مستحيلا.

هذا هو حديث الشيخ عن المنهج وما قبل المنهج، وعمله هو موافق لما قال عن المنهج، ملتئم معه كل الالتئام.

وهو يرى أن استتمام «المنهج»، بامتلاك أدواته ، ومداخله – على النحو الذى ذكره فيما تقدم – موجود فى علم الأمة العربية والإسلامية منذ أوليتها، مكتمل فيه على نحو مذهل، محير للعقل، وعنده أن الذى كان عند العرب والمسلمين من هذا لم يكن مثله عند أمة من الأمم التى تقدمتهم فى العلم حتى أمة اليونان، ويكاد يقول: إن أوربا فى ذروة مجدها العلمى، واستطالتها المعرفية الآن دون ما بلغه العرب والمسلمون فى ذروة مجدهم العلمى، وسلطانهم المعرفى(٣٤)، وهذا مما يقع فى مثله الاختلاف لأنه حكم عام.

* * *

(٥)

وبوادر هذا المنهج الذى تم واستقام للعرب والمسلمين، تلوح – عنده – إشارته الأولى جلية، منذ عهد علماء صحابة النبى(ﷺ) ، ومن حفظت عنه الفتوى منهم، ثم زاد وضوحاً عند علماء التابعين، ثم استعلن استعلانا عند جلة الفقهاء والمحدثين، ثم جاء زمن التأليف فاستفاض المنهج فيما ألَّفه العلماء، ودونوه، على توالى القرون إلى القرن الحادى عشر الهجرى، فى ثقافة متكاملة، متماسكة، مع اختلاف عقول علمائها، وأفكارهم، ومناهجهم،

ومذاهبهم(٣٥) .

ولأن «المنهج» لا يستقيم حتى تستتمّ أدواته من اللغة والثقافة، والدين، والتَحَرز من الأهواء - كما قال - فإن مناهج المستشرقين فيما كتبوه عن علم العرب والمسلمين بلغاتهم، أو بلغتنا، لا استقامة لها عنده، وإن ادعى لها الاستقامة من ادعاها: ترى ذلك فيما كتبه عن «يوسف هل» و «فرانز روزنتال» وغيرهما(٣٦) .

والشيخ -رحمه الله - كان سيئ الرأى - إلى الغاية - فيما كتب الاستشراق عن علم العرب والمسلمين، وهذه من قضايا الخلاف، ومن لا يقر للشيخ برأيه فيها كثير.

وله على رأيه موافقون، والفصل فيها صعب لأنها من الأحكام العامة وربما انتزع نفسه انتزاعا، ليعترف لأحد المستشرقين بالفضل بعض اعتراف - على مضض-كما فعل مع «جوته» الشاعر الألمانى(٣٧)

ومن الواضح أنه بنى رأيه فى «الاستشراق» على ما كان قاله فى «المنهج» فالمستشرق أعجمىٌ تعلم فى لغته بلغته هو، وطبع بما تعلمٌ، . . . . ثم انتقل إلى علم العرب والمسلمين بآخره، وقضى فى ذلك مدة، لا تكاد تتيح له إحاطةبأسرار اللغة العربية، ظاهرها وباطنها، ولا إحاطة بالثقافة العربية والإسلامية، إلى الحد الذى يبلغ به درجة الإيمان بها، والعمل لها، والانتماء إليها، والثقافة واللغة عنده متداخلتان مترافدتان - ثم هو محروم من «دين هذه الثقافة» - غالبا - وللدين - عنده - السلطان المطلق الخفى، على اللغة، والثقافة. ثم هو - فى الأكثر - تغلبه الأهواء، لا محالة إذا تكلم فى ثقافة، تخالف ثقافته، ودين يباين الدين الذى هو عليه، وبهذا يتوافق قوله فى المنهج، مع قوله فى «الاستشراق»

وخطر المستشرقين - عنده - لم يأت منهم، ولو ترك ما كتبوه حيث كتبوه بلغاتهم، أو بلغتنا ، أو نظر فيه دون أن تقع الفتنة به، لما كان له كبير خطر . وإنما الخطر كل الخطر عنده - جاء ممن استجاب لهم منا، وبلغ فى استجابته درجة الافتتان والأخذ الأعمى، وكان حين استجاب لهم، وقبل منهم، لايملك منهجاً فى دراسة العلم والأدب فى لغته، ولم يكن حسن الرأى فى

الماضين من علماء أمته، فيعتقد أن لهم منهجا، فيكلف نفسه عناء البحث عنه، وقعدت به همته عن أن يطلب لنفسه منهجا يعينه على دراسة ما انتهى إليه من الأدب والعلم . .. . بهذه الثلاثة أساء المتابعة، وسقط فى الفتنة، فأساء الحكم(٣٨).

تلك شهادته على تلاميذ الاستشراق، وهى مما خولف فيه من آرائه، ويصعب الفصل المطلق فيها، لأنها من الحكم العام كغيرها.

وقد وصفت منهجه فى هذه الفقرة بما قال هو بلفظ كلامه وبمعناه ولم أتدخل بالحكم إلا قليلا، وسيأتى بعض رأيى فى منهجه فى الفقرة التالية، ومابعدها.

* * *

(٦)

وفى «منهج» أبى فهر ملمح ظاهر لا يخفى، وهو أن كتابته قائمة على «الدفع والتأسيس» معاً. أما «الدفع» فإنه كان شديد التنبه، مفرط الحساسية، إلى درجة تبلغ أحيانا سوء الظن، وترك التماس المعاذير = لكل «عادية» يراها تعدو ، أو تريد أن تعدو على الإسلام وعلومه، وعلى العربية وسليقتها، وهما ثغره الذى طال عليه رباطه.

لهذا كثرت «معاركه»، واحتدت «حدته» فى الرد على من خالفه؛ ترى ذلك جليا فى رده على الدكتور لويس عوض، وسلامة موسى فى كتاب «أباطيل وأسمار»، وتراه بدرجة أقل قليلا فى رده على الدكتور طه حسين، وسعيد الأفغانى فى كتاب: «المتنبى» (السفر الثانى)، وفى رده على الدكتور على جواد الطاهر والدكتور منير سلطان فى كتاب: «برنامج طبقات فحول الشعراء». وبدرجة فيها عنف مزج برفق فى رده على الأستاذ يحيى حقى فى كتاب: «نمط صعب ونمط مخيف».

والذى عرفته عن الشيخ - رحمه الله - من جلوسى إليه، وقراءتى له، أنه كان ألْيَن مَسّاً من الماء، مالم يخالف، فإذا خولف كان كالسيل الأتى لايكاد يقوم له شئ كان يعرف ذلك من نفسه، ويصرح بأنه من جملة طبيعته،

التى تغلبه على نفسه، ووَدَّ لو غَلَبَها، فقد أوتىَ - كما قال - ضربا من الحياء ثرثاراً، ينطق لسانه أحيانا بما لا يحب أن يقول، وبما لايدرى كيف جاء!!! وإنه ليقول لمحاورة فى «القوس العذراء» شفيق مترى - وقد ناله ببعض حدته - «كنت خليقا يومئذ أن أقول غير ما قلت»(٣٩)، وقد أشرت إلى هذا فى بعض ما تقدم من الكلام.

وعندى أن هذه «الحدّة» جزءٌ يسير منها فى طبيعته، وأكثرها مما اكتسبته نفسه من «محنة الشعر الجاهلى» محنته مع طه حسين فى الجامعة المصرية، وهى محنة زلزلته زلزلة شديدة كما قال، ثم من محنة «السجن» وينبغى أن تكون أشد وأقسى.

وكنت وما أزال أرى نفسى لا تسكن لحدة الشيخ - رحمه الله - فى نقد مخالفيه، وإن كنت لا أجهل صحة دوافعها عنده، وكِلما وقفت على شئ منها قلت: ليته تركه، أوليته تخفف منه . .. . .!

ومع هذا فأنا موقنٌ أن معاركه، وما أخرجته من حدة نفسه هى «البوتقة» التى أنضجت فكره، وأطلقت لسانه، وأقامت له منهجه، ولو تركها لبان ذلك نقصانا، فى فكره، وفى لفظه، وفى منهجه. . .!! وهو ليس وحده فى هذا الباب.

لذا صارت أكثر كتبه وليدة «معركة» أو منتهية «بمعركة»، وأكسبته معاركه العلمية طول النفس، والإطالة، والتكرار أحيانا فكتابه «برنامج طبقات فحول الشعراء» بدأ رسالة للرد على الدكتور على جواد الطاهر فى مقاله: «طبقات الشعراء مخطوطا ومطبوعا» ثم طال فصار كتاباً فى (١٧٩) صحيفة . .!!

ورسالته «القوس العذراء» كانت صدى محاورة مع شفيق مترى صاحب دار المعارف ، ثم صارت رسالة فى (٧٢) صحيفة من القطع المتوسط. . .!! وهى فريدة فى بابها.

وكتاب «نمط صعبٌ ونمط مخيف» بدأه رداً على أسئلة سألها يحيى حقى حول قصيدة:

إن بالشعب الذى دون سَلْع لقتيلا، دَمُه ما يُطَلُّ

ثم صار كتابا ضَخْماً فى (٤٤٥) صَحيفة . . .!! وهو من أجل ما كتب،

وهو يرى أنه اضطر اضطراراً لهذا التطويل والتكرار لأنه رأى فى التقصير والإيجاز مضرة، فيقول:

«إن التجربة الطويلة علمتنى أن الإيجاز المقتصد، والاختصار المفهم، واللمحة الدالة، لم يعد شئ منها مغنيا، وصارت عواقبها مخوفة، ومغبتها غير مضمونة، حتى عند من يظن أنهم أهلها»(٤٠)

وكل ذلك مغن لمن يُفهم قطعاً، ولكن الخلاف حمله على سوء الظن بمخالفيه.

هذا عن «الدفع» أما عن «التأسيس» فإنه اجتهد فى أن يؤسس فى كل ما قرأه من الكتب، وفيما كتب بيديه – منهجاً لقراءة كتب العلم القديمة، ومنهجا لمدارسة الشعر وتذوقه، وسيأتى الحديث عن بعض هذا ولكن لا يغنى فيه إلا دراسة مفردة لكل كتاب نشره، أو كتبه، وأسس فيه لباب من العلم فى قراءة الكتب، أو فى الكتابة الأدبية، والنقدية.

* * *

(٧)

ومنهج أبى فهر فى «الدفع والتأسيس» فيما كتب من العلم يشبه عندى منهج أبى محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة (٢١٣ – ٢٧٦ هـ) فى كتبه «أدب الكاتب» و «تأويل مختلف الحديث» و«تأويل مشكل القرآن» . . . فكلا الرجلين جاءا فى مفصلين متشابهين من مفاصل تاريخ العلم عند العرب والمسلمين.

جاء ابن قتيبة فى صلب القرن الثالث الهجرى ، وكانت علوم (أهل الخلاف) من الفلاسفة، والمناطقة، والزنادقة، وبعض أهل الكلام والنحل = قد شقت لنفسها طريقا إلى الثقافة العربية والإسلامية، بدأ بطيئا، خافيا قبل هذا القرن، ثم أعلن عن نفسه فى القرن الثالث، وماتلاه، وقصد قصد الإسلام، وعلومه، واللغة العربية وسليقتها. فكان من عصور القلق والرجفة العلمية.

ولعصر «القلق والرجفة فى العلم» منهج يخالف منهج عصره «الطمأنينة العلمية»، ففى عصر الطمأنينية العلمية يتجه أكثر العلماء بجهدهم كله، إلى التأسيس فى العلم، وتقل المدافعة كما فعل الخليل بن أحمد وسيبويه وأضرابهما، وفى عصر رجفة العلم وقلقه، تستعلن المدافعة، وتسبق التأسيس، أو تمتزج به كما فعل ابن قتيبة، والجاحظ، وأضرابهما.

وهذا أساس صالح لأن يدرس عليه تاريخ العلم عند المسلمين، وبه يعرف اختلاف مناهج العلماء. . . .

أما عادية «أهل الخلاف» على حديث رسول الله (ﷺ) فقد رأى ابن قتيبة – رحمه الله – أنهم اتجهوا إلى ثلب «أهل الحديث»، وامتهنوهم، وأسهبوا فى ذمهم، ورموهم بحمل الكذب، ورواية المتناقض، فأوقظت بذلك الفتنة، ووقع الاختلاف، وكثرت النحل، وتقطعت العصم، وتعادى المسلمون، وتعلق كل لمذهبه بجنس من الحديث، كما قال(٤١) وهذه شهادة منه على عصره.

والذى أنكره ابن قتيبة من أمر هؤلاء، وفزع له – بعد ما رآه – ما يأتى:

١– أنهم «يقولون على الله ما لا يعلمون، ويفتنون الناس بما يأتون، ويبصرون القذى فى عيون الناس، وعيونهم تطرف على الأجذاع، ويتهمون غيرهم فى النقل، ولا يتهمون آراءهم فى التأويل»(٤٢)

٢– أنهم تأتوا لكتاب الله تعالى، وسنة رسوله (ﷺ) بغير المنهج الذى يتأتى به إليهما، واعتسفوا لذلك منهجا «مجتلباً» وظنوا أنهم يدركون لطائف القرآن والحديث وغرائبهما «بالطفرة» و «التولد»، و«الجوهر» و «العرض»، و«الكيفية»، و«الكمية»، و«الأينية»(٤٣)

٣– ولم يردوا مشكل العلم فى الكتاب، والسنة إلى أهله، وأخذوه عمن لا يحسنه، ولو ردوه إلى أهله، لاتضح لهم المنهج، واتسع المخرج(٤٤).

٤– ولم يكن قصدهم فيما فعلوا تحرى الحق، والالتزام به متى لزمهم، وإنما طلب الرياسة، وحب الظهور، وكثرة الاتباع.(٤٥)

٥– ولم يكن اختلافهم، وخلافهم فى «السنن والفروع» فيتسع لهم

العذر، ولكنهم قصدوا قصد «الأصول» : قصدَ التوحيد، وما بنى عليه، وما أدى إليه.(٤٦).

٦- وكانوا يقولون: من لزمته الحجة وجب أن ينتقل عن اعتقاده إلى الذى ألزمته الحجة الإنتقال إليه، ثم تلزمهم الحجة فلا ينتقلون!!، وقد قال: إنه ذكر ذلك لأحدهم، فقال له: لو فعلنا لانتقلنا فى كل يوم مرات!! قال ابن قتيبة: وإذا كان الحق يعرف عندك بالحجة والقياس، وكنت لاتنقاد لهما إذا ألزماك، فما تفعل بهما؟!!(٤٧)

٧- وقد فسّروا القرآن أعجب تفسير، وأولوه على مقتضى نحلهم، وفعلوا مع حديث رسول الله (ﷺ) مثل ذلك، فزعموا أن فيه ما هو متناقض، وفيه ما هو مخالف لكتاب الله تعالى، وفيه ما يدفعه النظر، وحجة العقل . . .(٤٨) وهذا الذى كره من أمرهم بلا شك عادية شرسة، وهجمة خطرة على الأصليين: الكتاب، والسنة، ومثله يدفع، ويفزع له.

ويذكر ابن قتيبة: أنه رأى منهم، وسمع، ولم ينقل أمرهم إليه ناقل، أو يحكيه حاك؛ قال: «وكنت فى عنفوان الشباب، وتطلب الآداب ، أحب أن أتعلق من كل علم بسبب، وأن أضرب فيه بسهم، فربما حضرت بعض مجالسهم، وأنا مغتر بهم، طامع أن أصدر عنه بفائدة، أو كلمة تدل على خير،أو تهدى لرشد، فأرى من جرأتهم على الله تبارك وتعالى، وقلة توقيهم، وحملهم أنفسهم على العظائم - لطرد القياس، أولئلا يقع انقطاع- ما أرجع معه خاسراً نادماً»(٤٩)

هذا ما رآه قد أسرع منهم إلى «علم الكتاب والسنة» ، ولم يكن الذى رآه يسرع إلى «علم اللغة والأدب» ببعيد منه، ولا مختلف عنه.

فقد وجه أكثر أهل زمانه - كما قال - ناكبين عن سبيل الأدب، متطيّرين من اسمه ، هاجرين لأهْله(٥٠) ، فالناشئ راغب عن التعلم، والشادي تارك للازدياد، والمتأدب ناس، أو متَنَاسٍ(٥١) . فصار أبعدَ غايات الكاتب حسن الخط، وتقويمُ الحروف، وأعلى مراتب الأديب أن يقول: أبياتا فى مدح قينة، أو وصف كأس!!(٥٢) ، وصارهمُّ اللطيف الفكر أن يطالع فى تقويم الكواكب،

وينظر فى حد المنطق، ثم يطعن فى الكتاب والسنة بلاعلم!! (٥٣) من بعد ما ثقل عليهم النظر فى علم الكتاب، وفى أخبار الرسول (ﷺ) وفى علوم العرب، ولغاتها، وآدابها!!(٥٤)

وتركوا علمهم التليد إلى «علم حادث» ليس من علم المسلمين، له ترجمة بلا معنى، واسم بلا جسم!!(٥٥)، وهوّلوا بذكر الكيان، والكيفية، والكمية، والزمان، والدليل، وظنوا أن من وراء هذا الفائدة، كلُّ الفائدة!!(٥٦)

وهم فى ذهول عن علم أمتهم، مفتونون بعلم حادث نقلوه،: «ولو أن مؤلف حد المنطق بلغ زماننا هذا ليسمع دقائق الكلام فى الدين والفقه، والفرائض، والنحو لعدَّ نفسه من البكم أو يسمع كلام رسول الله (ﷺ) ، وصحابته، لأيقن أن للعرب الحكمة، وفصل الخطاب»(٥٧).

وهذه شهادة من «ابن قتيبة» على ثقافة عصره تتجلىّ بادية الفزع، وكذلك كانت شهادة أبى فهر على ثقافة عصره الغالبة ، وابن قتيبة يقول: إنه عاين، ورأى، وسمع، وأحسّ فأخبر بما عاين، وما رأى، وما سمع، وما أحسّ وكذلك يقول أبو فهر، ومن رجع إلى ماكتب الرجلان فى هذا الباب وجد الشبه واضحاً، ولهذا قلت: إن أحد الرجلين يُذَكِّر بصاحبه على تباعد ما بينهما من القرون.

فالعاديتان: القديمة، والحديثة عمدتا إلى الأصول وتسلّمَتَا بالجرأة، فأيقظتا الفتنة، وأوقعتا الإختلاف، وداؤهما واحد: الغفلة عن علم كائن مستقر، والفتنة بعلم طارئ مجتلب، والطعن فى الأصول والثوابت، والاحتكام إلى منهج غريب . . . .

قام بهذا فى زمن ابن قتيبة : فى القرن الثالث الهجرى «أهل الخلاف» ومن تعلق بمذاهبهم، وقام به فى زمن محمود شاكر: فى القرن الرابع عشر الهجرى (أهل الاستشراق) ومن تعلق بمذاهبهم، الأولون تحصنوا حول «طرد القياس»، ومخافة «وقوع الانقطاع »، وهولوا بالطفرة، والتولد، والجوهر، والعرض، والآخرون تحصنوا حول «المنهج العلمى» و «علم التحقيق» وهولوا بالجديد والتجديد، والحديث والتحديث . . . ، فأشبهت الليلة البارحة.

ولهذا تشابه منهج الرجلين لما تشابهت الدواعى، وقام منهجهما معا على الدفع والتأسيس، وتجلى فيه «الحدة» و«التشاؤم» جميعا. لقد أفزع أحد الرجلين مثل ما أفزع صاحبه، واجتهدا فى دفعه ما أطاقا. . . .

* * *

(٨)

و «تأسيس» أبى فهر لمنهجه فيما نشر من كتب القدماء، أوضح مثال له كتاب «طبقات فحول الشعراء» لمحمد بن سلام الجمحى. نشر الكتاب أول مرة سنة ١٩٥٢م، وأعاد نشره سنة ١٩٧٤م، وكشف عن «عمله» و «نهجه» فيه سنة ١٩٨٠ بكتاب «برنامج طبقات فحول الشعراء» حين خولف فى عمله ونهجه، و«الطبقات» و«البرنامج» حريان بدراسة مفردة تبين جملة منهج الشيخ، وحقيقة عمله وتفصلَ فى قضايا الخلاف التى نشبت حول الكتاب، ويضيق هذا المقام عن ذلك، فأشير إلى طرف منه وهذا حسبى:

هو يسمى عمله فى نشر كتب العلماء «قراءة» و «شرحاً» و«تعليق حواش»، ولا يسميه «تحقيقا» كما يفعل غيره ولا يحب أن يسمى عمله بذلك وهذا أول ما فى منهجه من المفارقة لغيره.

وأذكر أنا كنا سألناه مرّة. لمَ لا يُسَمّي عمله فى نشر الكتب «تحقيقا» مع ما فى عمله من الجهد المحقق لَلمسائل؟ فقال مامعناه: إن «التحقيق» الجدير باسمه، أمر يكاد يكون لاقبل لأحد به الآن لانعدام الرواية، وضياع أكثر العلم، وقال: إننا نقرأ الكتاب فقط قراءة صحيحة، أوقريبة من الصحة، على الوجه الذى كتب عليه، أو قريبا منه.

وهذا المعنى بعينه كتبه فى الرد على الدكتور: على جواد الطاهر والدكتور: منير سلطان، ومن قال بقولهما: قال: إنه نبذ ما يسميه الناس «المنهج العلمى» أو «منهج تحقيق التراث» ونهج منهجا آخر، يخالف هذا كل المخالفة، فى جذوره، وفروعه، منهجا يقتصر فيه على «قرأ» بدل «حقق»، ويقوم جهده فيه على محاولة قراءة الكتاب قراءة صحيحة، وأدائه إلى الناس بهذه القراءة الصحيحة، وكل ماله فيه من التعليق، إنما هو شرح الغامض ودلالة القارئ، بما يعينه على فهم الكلام، والاطمئنان إلى صحة قراءته، وصحة معناه، فهو قارئ،

أو شارح، أو دليل لاغير(٥٨).

وهو ليس حسن الرأى فيما يعرف «بالمنهج العلمى فى نشر الكتب»، أو «علم التحقيق» «فليس إلا دروساً، أنشأها جماعة من أغتام الأعاجم فى زماننا، فتلقفوها – أى تلاميذهم – عنهم حفظا عن ظهر قلب، فإذا جاء أحدهم كتاب، أو وقع فى يده، نظر، فإذا كانت القواعد المحفوظة مطبقة فى هوامش الكتاب فذاك الكتاب، ذاك الكتاب المحقق، فإذا لم ير أثرا ظاهراً فى هوامش الكتاب، يطابق المحفوظ من القواعد، فهو كتاب غير محقق، كتاب ردئ جدا»(٥٩).

وقال فى موضع آخر مستخفا بذلك المنهج: إنما المحقق من يقول: فى «د»: قال، وفى نسخة «ع»: نال، وفى نسخة «م»: قال: وهلم جرًّا(٦٠). يعنى من غير أن يكون من وراء ذكر الاختلاف فى النسخ فائدة علم.

وهو حين نشر كتاب ابن سلام، أقدم إقداماً جسوراً على شئ لم يفعله أحد من معاصريه، = رأى سقطا وانقطاعا فى متن مخطوطتى الكتاب بيديه: النسخة الأصلية، ونسخة المدينة المنورة، ورمزها عنده «م»، فعمد إلى كتابى الأغانى لأبى الفرج الأصفهانى، والموشح للمرزبانى، فأخذ منهما أخباراً، ووضعها فى متن كتاب ابن سلام، وقال: هذا موضعها، أو ينبغى أن يكون موضعها، ولأنه أقدم فى هذا على ما لم يقدم عليه غيره، فقد كثر فيه مخالفوه ...

وقد حدد مقدار هذه الزيادة فقال: إنها «تسعة وعشرون» خبرا زادها على أصل الطبقات فى نسخة المدينة(م)، و«عشرة» أخبار زادها على المخطوطة الأصلية، فيكون مجموع مازيد «تسعة وثلاثون» خبراً، ومقدارها من الكتاب ملزمة واحدة(٦١).

وهو لم يزدها إلا بعد دراسة موسعة مجهدة لأسانيد الكتب الثلاثة، رجحت عنده أن الأخبار التى نقلها هى من كلام ابن سلام: من نسخة من كتابة، أو نقلا منها إلى كتاب آخر، رواية عن أبى خليفة: راوى الطبقات عن ابن سلام، وهذا يجعلها عنده بمثابة نسخة ناقصة، أو مختصرة من كتاب ابن سلام (٦٢) ويسقط اعتراض من اعترض عليه فى زيادتها.

والحق أنه اجتهد اجتهاداً مضنيا فى ذلك، قوّى عنده أنه وضع هذه الأخبار، مواضعها التى كانت فيها من نسيج كتاب ابن سلام، أو قريبا من مواضعها . . .

وقد أفاض فى بيان عمله فى الكتاب فقال: «وقد ضمنت هذا البرنامج، ما يشكف حقيقة منهجى فى دراسة الكتب العربية، مطبقا تطبيقا صحيحا، فى الكتاب الذى قرأته، وشرحته، ونشرته، وهو كتاب أبى عبد الله محمد بن سلام الجمحى: «طبقات فحول الشعراء»، ولأول مرة فسرت حقيقة عملى فى : «دراسة أسانيد الكتب الأدبية، كالأغانى لأبى الفرج الأصفهانى، وكالموشح لأبى عبيد الله محمد بن عمران المرزبانى ، وهو أساس لكل دراسة لكتبنا الأدبية، التى سارت على النهج الصحيح، فى إسناد الأخبار والآثار، والأشعار.(٦٣) .

وهذا منهج فذ – كما ترى – فيه إقدام غير مسبوق، وجسارة ظاهرة، فقد اقتضته طريقته فى «القراءة»، ومنهجه فى «التذوق» بمعناه العام أن يتجاوز مألوف «منهج التحقيق» ، الذى يلْزم ما على الوق، ولا يتجاوزه، ويؤديه على الوجه الذى هو عليه، وإن كان ناقصا أو مختلاً، إلى منهج شجاع فى القراءة، يتجاوز ما فى الورق إن كان ناقصا، فيتممه على الوجه الذى يرجح أنه كان صنيع مؤلف الكتاب، أو قريبا منه ثم عدت عليه المفاسد.

ولأنه منهج فذ جسور، فيه إقدام غير مسبوق فقد وُجدَ المخالف له . . . .، لا بل كثر المخالف له، – كما قلت (راجع البرنامج . . .)

* * *

(٩)

و«منهجه» فى مدارسة القصيدة العربية، وتذوقها، ونقدها يظهر جليا، وعلى أتم ما يكون، فى دراسته لقصيدة:

إِنَّ بالشِّعْبِ الذِى دُونَ سَلْعٍ لَقَتِيلاً دَمُهُ مَا يُطَلُّ

وأول أبواب «المنهج» عنده بحث «نسبة القصيدة» حين يكون فى نسبتها لشاعر بعينه خلاف. وقد جمع فى نسبة تلك القصيدة «اثنى عشر» قولا، هذا

بيانها، من كلامه:

١- من «جَرَّدَ» نسبتها إلى «تأبط شرّاً»: أبو تمام (١٨٨-٢٣١هـ أوقبلها)، وتبعه الجوهرى (. . . . - ٣٩٣هـ)

٢- من «ردَّد» نسبيتها إلى «تأبط شرّاً» على وجه الإيهام: الجاحظ (١٥٠ - ٢٥٥ هـ)

٣- من «ردد» نسبتها إلى «تأبط شرّاً» أو إلى «غيره» مصرحا باسمه: ابن دريد (. . . . - ٣٢١ هـ)، وأبو عبيد البكرى (. . . . . ٤٨٧ هـ)

٤- من نسبها إلى «ابن أخت» تأبط شراً بلا بيان عن اسمه : الجاحظ فى إحدى نسخ الحيوان، وابن عبد ربه (٢٤٦ - ٣٢٧ هـ) فى العقد، وأبو عبيد البكرى فى معجم ما استعجم، والتبريزى (٤٢١ - ٥٠٢هـ) فى شرح الحماسة.

٥- من نسبها إلى «ابن أخت» تأبط شرّاً، وزعم أنه الهجال بن امرئ القيس الباهلى، وهو أقدم العلماء جميعا ابن هشام (. . . . - ٢١٨ هـ) فى كتاب التيجان.

٦- من نسبها إلى «ابن اخت» تأبط شرّاً ، وزعم أنه خفاف بن نضلة : أبو عبيد البكرى.

٧- من نسبها إلى «ابن اخت» تأبط شرّاً وزعم أنه «الشنفرى» : ابن دريد، وابن برّي (٤٩٩ - ٥٨٢هـ)، والبغدادى (١٠٣٠ - ١٠٩٣هـ).

٨- من «جَرَّدَ» نسبتها إلى «الشنفرى» أبو الفرج فى الأغانى.

٩- من «ردَّدَ» نسبتها إلى الشنفرى أو إلى غيره (خلف الأحمر) : وهو ابن دريد، وأبو عبيد البكرى.

١٠- من نسبها إلى «العدوانى» : ابن دريد

١١- من نسبها إلى «خلف الأحمر» وزعم أنه نحلها «ابن اخت» تأبط شرّاً، : أقدمهم ابن قتيبة (٢١٣ - ٢٧٦هـ) فى الشعر والشعراء، وابن عبد ربه: فى العقد، والقفطى (٥٦٨ - ٦٤٦ هـ): فى إنباه الرواة، والمرزوقى(. . . . -

٤٢١ هـ)، والتبريزى: فى شريحهما على الحماسة.

١٢- من «ردد» نسبتها إلى «خلف الأحمر»: ابن دريد، وابن عبد ربه، والبكرى (٦٤).

ثم قال بعقب هذا السَّرْد: فلهذه القصيدة نسبتان: أولاهما تجعلها جاهلية خالصة (١ - ١٠)، والأخرى تجعلها إسلامية خالصة، صنعها خلف الأحمر، ثم نسبها إلى جاهلى (١١، ١٢)، ثم ناقش الأقوال فضعفها إلا واحداً، وقال: «لم يبق بعد ذلك إلا نسبتها إلى مجهول هو ابن اخت تأبط شراً، يرثى خاله تأبط شرا الفهمى، وكانت هذيل قتلته»(٦٥)

هذا صنيعه - من كلامه - فى بيان من تكلم فى نسبة هذه القصيدة وفى سرد هذه الآراء، وترتيبها، وتقسيمها جهد جهيد، لا يخفى على من أنصف، ثم إنه قال بعقب ذلك: «ولكنى لا أقطع بأن الذى وصلت إليه هو الغاية، وعسى أن تجدَّ غدا نصوص أخرى تزيدنى ثقة بما رجحته، أو تردنى إلى حق أخطانى»(٦٦).

وقد كان. فإنّه وجد نصا لدعبل بن على الخزاعى (١٤٨ - ٢٤٦ هـ) نقله عنه ابن المعتز فى كتابه: طبقات الشعراء (٦٧) فوجد ما ردّه إلى حقّ أخطأه، فعاد فى ترتيبه السابق، ووضع دعبل بن على بين ابن هشام والجاحظ، فى ترتيب أصحاب الآراء، فى نسبة القصيدة.

وكان قد قال فى تعليقه على الآراء: «وأقدم من نسبها إلى مجهول هو ابن اخت تأبط شراً: هو ابن عبد ربه الأندلسى (٢٤٦ - ٣٢٧ هـ)(٦٧)، وقال أيضا: «من نسبها إلى خلف الأحمر» وزعم أنه نحلها «ابن أخت تأبط شراً»: أقدمهم ابن قتيبة فى الشعر والشعراء . . .»(٦٨)

وقد اعتمد الشيخ - رحمه الله - فى هذا على نص كلام ابن قتيبة فى الشعر والشعراء، قال: «وهو - أى خلف الأحمر - القائل:

إن بالشعب الذى جنْبِ سلع لقتيلا، دمه ما يُطَلّ

ونحله ابنَ اخت تأبط شراً(٦٩)

ولكنى وجدت فى الصفحة الأخيرة من كتاب ابن قتيبة: «تأويل مختلف

الحديث»: – وهو يشرح قول العرب فلان لا ينقطع حتى تنقطع خصومه، يريدون أنه لا ينقطع إذا انقطعوا=ما نصه:

«وقد جاء مثل هذا بعينه فى الشعر المنسوب إلى «ابن اخت» تأبط شرّاً، وقيل – فى الأصل وقال وهو تصحيف ظاهر على مارجحت – إنه لخلف الأحمر:

صَلِيَتْ مِنِّى هُذَيْلٌ بِخَرْقٍ
لا يَمَلُّ الشَّرّ حتى يَملُّوا»(٧٠)

فإن صحّ نص ابن قتيبة فى «تأويل مختلف الحديث» على الوجه الذى قرأته عليه،[1] كان له فيه رأى يخالف رأيه فى نص كلامه فى الشعر والشعراء. ويكون فى نص «التأويل» ممن ردد نسبة القصيدة بين ابن اخت تأبط شرّاً – ودون أن يسمه» – وبين خلف الأحمر. ولم استطع معرفة أى كتابيه: «الشعر والشعراء»، و«تأويل مختلف الحديث» ألف آخراً، فيكون قوله فيه آخر رأييه فيكون أصحهما عنده.

وحينئذ يكون أقدم من نسبها إلى مجهول هو «ابن أخت تأبط شرّاً» هو ابن قتيبة (٢١٣ – ٢٧٦ هـ)، لا ابن عبد ربه الأندلسى (٢٤٦ – ٣٢٧هـ)، كما قال الشيخ: ولا يكون ابن قتيبة – فى هذا النص – أقدم من نسبها إلى خلف الأحمر وزعم أنه نحلها ابن أخت تأبط شرّاً . . . . لأنه ممن رد النسبة فيه كما رأيت.

وهذا الباب من أبواب منهج مدارسة القصيدة العربية، وتذوقها ونقدها = باب وعر، عسير، وليس مأخوذا بحقه فى أكثر دراسات القصيدة العربية حين يكون فى نسبتها اختلاف.

والباب الثانى، من أبواب منهجه فى مدارسة القصيدة . . . . «رواية القصيدة»، قال: ولابد فى هذا من تحرى أمور أربعة:

١– استقصاء المصادر التى روت القصيدة تامة.، أو أوردت قدراً صالحاً

---

(١) قلت هذا أولا، ثم وجدت النص في طبعة الكتاب التي صححها وضبطها محمد زهري النجار هكذا «.. .وقد جاء مثل هذا بعينه في الشعر المنسوب إلي ابن أخت تأبط شرا، ويقال:إنه لخلف الأحمر: ...الخ»: ص ٣٥٠ ،هي طبعة موثقة مقابلة علي ثلاث نسخ عتيقة.

منها، مع التزام الترتيب التاريخي.

٢- اختلاف عدد الأبيات في كل رواية.

٣-اختلاف ترتيب الأبيات، في روايات الرواة.

٤- استقصاء كل اختلاف، واقع في الألفاظ، في تلك الروايات وقد فعل هذا في قصيدة: (إن بالشعب الذى دون سلع . . .»(٧١).

وقد قال: إن الشعر من بين أنواع البيان، هو الأشق علاجاً والأعصى قياداً، لأن الشعراء لا يبينون عن معانيهم إبانة مغسولة، بل يركبون أغمض ما في البيان الإنساني من المذاهب وربما «شعّث» الشاعر ماحقه أن يجتمع، لأنه لايبلغ حق الشعر إلا بهذا التشعيث، واعتمد سياقة يوهم ظاهرها أن القصيدة مختلة، وما هي بمختلة، فإذا عمد الناظر في قصيدته إلى إعادة ترتيبها على غير مقتضى التشعيث، أفسد بعمله ما تعب فيه الشاعر، بميزان وتقدير.(٧٢)

قال: وإدراك ما اختل من ترتيب القصيدة متوهّماً، أو متوقعا ممكن - على صعوبته - لمن «تنسم معاني الشعر»، «أما البعيد الصعب فهو تسديد ما اختل، وتثقيف مازاغ، لأن الأمر عندئذ يتعدى حد تنسم معاني الشعر، إلى مثل قدرة الشاعر على بناء قصيده وشعره، وإلى مثل مكره واحتياله، في الإبانة عن أقصى ما غمض في نفسه، باللفظ بعد اللفظ، وبتركيب الألفاظ، بناءً واحداً، تلقفه النفوس بالتذوق . . . .(٧٣)

وهذا الذى ذكره في باب رواية القصيدة يهجم بالدارس على «بناء القصيدة ووحدتها» وعلى «لغة القصيدة»، وهما من معضلات تحليل القصيدة ونقدها، ونظريته في «تشعيث القصيدة» حرية بدراسة وحدها تجمع أطرافها، وتكشف حقيقة مراده فيها.

ويبقى الباب الثالث من أبواب منهجه في «مدارسة القصيدة» وهو باب «تحليل القصيدة»، وهو يطَال - عنده -«الألفاظ» وما بينها، و«المعاني» المتسربة خلالها، و«سر الشعر» وهو النغم الكامن الذى تتهادى عليه الألفاظ والمعاني، والتراكيب(٧٤).

و «التحليل» - كما قال - من قواعد منهجه في القراءة، والكتابة لا

يفارقه (٧٥)، وهو من عمل «الناقد» لا «المتذوق»، وفرق - عنه - بين الناقد، والمتذوق : فالناقد «يتولى كشف أسرار الشعر فى تركيبه، وبنائه» والمتذوق من «يملك الأداة التى تتيح له أن يفهم، وأن يتأثر»، ويستوى فى هذا، أو ينبغى أن يستوى فيه الناقد والشاعر، وقارئ الشعر، وسامعه ثم قال: وبين الناقد والمتذوق بون سحيق لا يستهان به(٧٦). والتحليل عنده أن تدرس الشعر بمنهج يتطلب ما سماه «حقيقة الشعر»(٧٧).

ومن التحليل عنده - أن تعمد إلى «الاستدلال» حين يتعذر غيره، فتستدل بالخبر الشاهد على خبر عائب، وربما وافق صوابا، وهو كما قاله باب محفوف «بالعواثير المهلكة، والمتالف المرهوبة»، ومع هذا لولاه لبطل علم كثير(٧٨)

والاستدلال عنده- أساسه «التذوق»، وله فى التذوق ما هو؟ وكيف يكون؟ كلام كثير، خصب، حقُّه أن يجمع، وينظر فيه على حده(٧٩)، فالتذوق عنده - أساس كل حضارة بالغة، وهى تفقد أسباب بقائها إذا فقدت دقة التذوق. والتذوق قوام كل علم وصناعة، لاقوام الآداب والفنون وحدهما كما يبدو فى الظاهر(٨٠).

والتذوق -فيما يرى- ليس عملا هينا ميسوراً، ممهَّد السبل، ولا عملا موقوتا بساعته، حتى إذا فرغ منه ذهبت حاجة النفس إليه، بل هو عمل خفى، متشعب، معقد، لا يتعلق بظاهر الألفاظ، والأساليب، والصور، كما هو واقع فى وهم أكثر الناس، بل ينفذ من الألفاظ، والمعانى، والصور، إلى أعمق أعماق المعانى التى تنطوى عليها، وإلى أغمض ما يمكن فى ثناياها من الفكر، والرأى، والنظر، والحجة. إنه عمل يخالط أعماق العقل، ويثير النفس ويهزها هزّاً، ويقلبها بتقلب الخواطر، تقلبا لا تكاد تبلغه الصفة . . .(٨١).

وهذا «التحليل التذوقى» - عنده - حرى بأن يفضى بناقد الشعر إلى حقيقة «ألفاظه» و«نغمه» و«عاطفة» الشاعر المستكنة فيه، وإلى مذهب الشاعر فى استخدام «ضمائر» الشعر، و«عطوفاته» و«أزمنة أفعاله» . . . إلخ

وأمر «ألفاظ الشعر» - عنده - مختلف «لأن الشعراء يلبسونها (بالإسباغ)، ويخلعون عنها (بالتعرية) ما يكاد ينقل اللفظ عن مستقره فى

اللغة، وفى كتبها، إلى مدارج تسيل باللفظ، وقرنائه من الألفاظ، إلى غاية، غير غاية المبين عن نفسه لمسامعه . . . .»(٨٢)

وهذا كلامٌ دقيقٌ، متناه، عن «خصوصية اللغة الشعرية، وما للشاعر فى ألفاظه من الزيادة، على مالها فى كتب اللغة.

أما «سر الشعر»، وهو «النغم» فقد قال فى نغم قصيدة: إن بالشعب . . .، كلاماً لا أدعى أنى فهمته كلّه، فتكلم عن «الترفيل» وما يصنعه فى نغم «المديد، وقال :إنه يفشى فى نغم هذا البحر» قلقا وحيرة، وبسطا وقبضاً، تتتابع كلها فى خلاله، داركا، فتشد إليها المتغنى به، المترنم، – وهو الشاعر – وتكبح من غلوائه، كلما أوشك أن يسرع، أو يسترسل، حتى يذعن، ويتئد»(٨٣)، وكان يفسر بهذا مانسب إلى بحر المديد من الثقل، أو الصعوبة والعسر حتى قل استعماله فى شعر الجاهلية والاسلام إلى زماننا هذا(٨٤).

وجمع بين تلك الصفة لنغم المديد، ويبين «المعنى» الذى يُرَكَّبُ عليه، فقال: «وعلى ذلك فأوفق حالات المترنم – أى الشاعر – حين يلابس هذا النغم – يقصد نغم المديد كما وصفه – أن يكون، على حال تذكرُ لشئ كان، ثم انقضى»(٨٥)

. . . . . إلى أن قال: «وأجهل الناس، من يظن جمال الأنغام المتسربة من ألفاظ الشعر، وألحانه المركبة – دانية القطوف لكل كاتب أو ناقد، فإن اللغة هى قمة البراعات الإنسانية، وأشرفها وهى أبعد منالا، مما يتصور المرء بأول خاطر، فما ظنك إذا كانت اللغة، لغة شعر، أو كلام بين؟!(٨٦).

وهذا كلام فى «نغم الشعر» وعلاقته بنَفْسِ الشاعر، ومعانيها قل أن تجده عند غيره.

والحالة التى يكون عليها الشاعر حين يتغنى،: أى «عاطفة الشاعر» عنده، ذات أثر ظاهر فى شعر الشاعر وإغفالها يجعل الشعر ميتا، لا حراك به، «فمحال – أن يستغرق الشاعر الصادق فى غنائه، وهو على حالة من الإحساس، ثم لا يكون لهذه الحالة أثر ظاهر فى اختيار لفظه، وفى تركيب كلامه، وفى استخدام خصائص لغته للتعبير، مريدا، أو غير مريد»(٨٧)

وله فى تحليل قصيدة : «إن بالشعب . . . .» كلامٌ عن «الضمائر»، و«العطف»، و«الزمن» لا تغنى الإشارة إليه عن الرجوع اليه، وكلام آخر عالٍ

جداً عن ما سماه «تشعيث الأزمنة»، وبقصد الأزمنة الثلاثة: «زمن الحدث» و «زمن التغنى» و«زمن النفس»، والأخير عنده هو زمن الشعر على الحقيقة(٨٨)

ولا يغني ماذكرت هنا، عن الرجوع إلى ماكتبه، كما كتبه.

هذا . . . . وجمله منهجه في مدارسة قصيدة من الشعر، وتذوقها، ونقدها يكاد يجمعه قوله، إن «مدارسة قصيدة من القصائد (وقديم الشعر وحديثه فى ذلك سواء)، تحتاج أول كل شئ إلى تمثل القصيدة جملة، وتمثل أجزائها تفصيلا، تمثلا صحيحاً، أو مقارباً، بدلالة جمهور ألفاظها، على بنائها، ومعناها، ثم تحتاج إلى تحديد معانى الألفاظ، فى موقعها من الكلام، ثم إلى تخليص ألفاظها وتراكيبها من شوائب الخطأ، التى يتورط فيها الشراح والنقاد، ثم إلى إزالة «الإبهام» الذى مردُّه إلى التهاون فى تمييز فروق المعانى، المشتركة بين الشعراء، وإلى الغفلة عن حذق الشعراء فى استخدام «الإسباغ»، و«التعرية»، و«التشعيث» فى الألفاظ، والتراكيب . . . »(٨٩)

وبالضد من هذا المنهج – عنده – أن يعاين الناقد سطح القصيدة بلا تعمق ويكتفى بمسِّ جثمان ألفاظها بلا خبرة، ويعزل المخبوء فى أنغامها عن ألفاظها، ومعانيها، وقد ذكر هذا المنهج المعيب، ثم قال: إنه عنه بمنأى، وهو منه برئ(٩٠)

وبعد . . . . فهذه محاولة منى، للاقتراب من «منهج» أبى فهر: محمود محمد شاكر – رحمه الله – فيما قرأ من كتب العلماء قبله، وفيما كتبه بيديه عن تحليل القصيدة العربية وتذوقها ونقدها، وهى – كما سميتها –، مدخل إلى منهجه، لا تتجاوز – إلا قليلا، مداخل أبواب ذلك المنهج. ويبقى كل كتاب كتبه – وكذا كل قضية أثارها – حريًا بدراسة مفردة، تكشف عن جملة منهجه، وتحيط بأطرافه، وتقول فيه بماله، وبما عليه.

والحمد لله أول كل قول وآخره، ومبدأ كل عمل ومنتهاه، وصلى الله على سيدنا محمد، وعلى آله، وصحبه، كثيرا.

وكتبه أبو حازم

كمال عبد الباقى لاشين

صبيحة السبت ٢٩ من ذى القعدة ١٤١٨هـ

الموافق ٢٨ مارس ١٩٩٨م

الهوامش والمراجع

(١) كـان ذلك بين عـامى (١٩٧٨- ١٩٨٢)، وقـد ذكـرت هذا فى مقدمة كتابى: المتنبى فى مصر المطبوع ١٩٩٣م. مطبعة الحسين الإسلامية - الطبعة الأولى.

(٢) نمط صعبٌ ونمط مخيف للأستاذ محمود محمد شاكر مطبعة المدنى بالقاهرة الطبعة الأولى ١٩٩٦ صفحة : ٢٨٣.

(٣) لسان العرب (ورث) عن ابن سيدة

(٤) « « (كسب)

(٥) رددت على الدكتور صلاح فضل فى دعوته إلى «القطيعة المعرفية» بمقال: من الشك إلى القطيعة، نشر فى مجلة صدى الأسبوع الصادرة فى دولة البحرين العددين (١٠٩٩) ١٩ يناير ١٩٩٣، و(١١٠٠) ٢٦ يناير ١٩٩٣م.

(٦) انظر ما قال فى: رسالة فى الطريق إلى ثقافتنا صفحة: ١٥٨

(٧) برنامج طبقات فحول الشعراء للأستاذ محمود محمد شاكر مطبعة المدنى ١٩٨٠ صفحة : ١١

(٨) نشر مقال الدكتور على جواد الطاهر فى مجلة المورد العراقية، المجلد الثامن، العدد الثالث، الصادر فى خريف ١٣٩٩ هـ، ١٩٧٩م. انظر برنامج طبقات فحول القراء: ١٥.

(٩) المتنبى، مطبعة المدنى، السفر الأول: صفحة : ١٠

(١٠) القوس العذراء للأستاذ محمود محمد شاكر نشر مكتبة الخانجى : صفحة :١٩

(١١) المرجع السابق : ١٨

(١٢-٢٠) المرجع السابق : ٧٥، ١٨، ٢٠، ٢٣، ٢٥، ٢٩.

(٢١) رسالة فى الطريق إلى ثقافتنا للأستاذ محمود محمد شاكر طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب صفحة : ١٩.

(٢٢) نمط صعب ونمط مخيف: ٣٣٤، ٣٣٩.

(٢٣) رسالة فى الطريق إلى ثقافتنا: ٧

(٢٤) المرجع السابق : ٨، ١٨

(٢٥) » » ٨، ١٥

(٢٦) » » ١٥، ١٦

(٢٧) » » ١٦

(٢٨) أباطيل وأسمار للأستاذ محمود شاكر: ٢٤ بأكثر ألفاظ الشيخ وقد كرر هذا القول فى رسالة فى الطريق إلى ثقافتنا : ٢٢ وفى قضية الشعر الجاهلى فى كتاب ابن سلام: ٨

(٢٩) رسالة فى الطريق إلى ثقافتنا: ٣١

(٣٠) رسالة فى الطريق إلى ثقافتنا: ٢٧ ، ٦٥.

(٣١) السابق : ٣٠، ٣١.

(٣٢) » ٦٦

(٣٣) فى الشعر الجاهلى للدكتور طه حسين: ١١ نقلا عن رسالة فى الطريق إلى ثقافتنا : ٣٠

(٣٤) رسالة فى الطريق إلى ثقافتنا: ٢٤

(٣٥) المرجع السابق : ٢٥

(٣٦) راجع برنامج طبقات فحول الشعراء: ١١٦ ، ١١٩ ، ونمط صعب . . . . . : ٢٩٧.

(٣٧) نمط صعب . . . .: ٣٥.

(٣٨) المرجع السابق : ٢٩٧

(٣٩) راجع القوس العذراء: ١٨

(٤٠) برنامج طبقات فحول الشعراء: ٤٧

(٤١ - ٤٨) تأويل نختلف لابن قتيبة : ١١، ٢٠، ٢١ ، ٦٠، ٦٣، ٦٤ ، ٨٣ ومابعدها، على التوالى.

(٤٩) المرجع السابق: ٦٠

(٥٠-٥٧) شرح أدب الكاتب لابن قتيبة: الشرح لأبى منصور

الجواليقى، مكتبة القدسى سنة ١٣٥٠ هـ. الصفحات: ١٢، ١٥، ٢٥، ٢٨، ٣١، ٣٣، ٣٤، ٤٢. على التوالى.

(٥٨) انظر: برنامج طبقات فحول الشعراء: ١٥٨.

(٥٩) المرجع السابق : ١٢، وعاد إليه مرة أخرى : ١١٦.

(٦٠) نفسه: ١٥٨

(٦١) « : ٣٧

(٦٢) « : ٤٧ ومابعدها

(٦٣) « : ١١

(٦٤) راجع: نمط صعب، ونمط مخيف: ٤٦ - ٦٢.

(٦٥) المرجع السابق: ٥٧

(٦٦) نفسه : ٥١

(٦٧) نفسه : ٥٧

(٦٨) نفسه : ٥٠

(٦٩) الشعر والشعراء لابن قتيبة: تحقيق: أحمد شاكر، دار التراث العربى ط ٣ ١٩٧٧ : ٧٩٤/٢.

(٧٠) تأويل مختلف الحديث: دار الكتب العلمية / بيروت ط ١ ١٩٨٥ : ٣٢٥.

(٧١) نمط صعب، ونمط مخيف: ١٢١ ومابعدها

(٧٢) السابق: ١٢٩ ومابعدها

(٧٣) نفسه: ١٣١ ومابعدها تتمة للكلام

(٧٤) نفسه : ١٣١

(٧٥) قصبة الشعراء الجاهلى فى كتاب ابن سلام لمحمود محمد شاكر : ٣٧.

(٧٦) نمط صعب، ونمط مخيف: ١٣٤.

(٧٧) السابق، ٣٥٢.

(٧٨) قضية الشعر الجاهلى . . . .: ٥٨.

(٧٩) راجع: نمط صعب: فهرس المصطلحات الأدبية والنقدية، مصطلح «التذوق» : ٤١٧، وكتاب قضية الشعر الجاهلى: ٥٩ - ٦٣، وغيرها من كتبه.

(٨٠) قضية الشعر الجاهلى . . . .: ٥٨.

(٨١) » » » : ١١٣.

(٨٢) نمط صعب ونمط مخيف: ١٣٣

(٨٣، ٨٤) نمط صعب ونمط مخيف : ١١٠ -١١٢ ومابعدها.

(٨٥) نمط صعب ونمط مخيف: ١١٤.

(٨٦) » » » » : ١٦٩.

(٨٧) » » » » : ٢٢٣

(٨٨) » » » » ٢٣٧.

(٨٩) » » » » ٢٠٣

(٩٠) » » » » ٣٤٧



محمود محمد شاكر
ومنهجه في تحقيق التراث

بقلم د. محمود محمد الطناحى
كلية الآداب - جامعة حلوان

الحمد لله وحده لا شريك له. والصلاة والسلام على المصطفى من خلقه، سيدنا ومولانا محمد بن عبد الله، اللهم صل وسلم وبارك عليه وعلى أبويه الكريمين: إبراهيم واسماعيل، وعلى سائر إخوانه رسل الله، ثم على آله الطيبين الطاهرين وصحابته أجمعين، وارحم اللهم آباءنا وأمهاتنا ومشايخنا وأستاذينا وأستاذ أستاذينا، وكل من له حق علينا، ويرحم الله عبداً قال آمينا.

ثم أمَّا بعد:

فأحسب أن روح أبى فهر ترفرف حولنا الآن جَذْلَى نَشْوى، فلو سئل أبو فهر - رضى الله عنه - عن أحبِّ الأماكن إليه لتأبينه وتكريمه، لقال: الأزهر، وذلك لكرامته عليه وجلالته عنده، فمن خلال صحبتى الطويلة لشيخى أبى فهر، كنت إراه معظما للأزهر، موقِّرا لشيوخه، حافظا لتاريخه، ولم يكن يسمح لأحد فى مجلسه أن يتطاول على الأزهر أو ينال منه.

وإذا كان الشيخ رحمه الله محباً للأزهر كله، فقد فازت كلية اللغة العربية عنده من هذا الحب بأوفر الحظ والنصيب، فقد كثرت صداقاته للمنتسبين إلى هذه الكلية قديما وحديثا، فمن صداقاته القديمة الشيخ محمد نور الحسن، ذلك العالم السودانى الكبير، الذى كام مدرسا بقسم التخصص بالكلية، وكذلك الشيخ العَلَم محمد محيِي الدين عبد الحميد، وبينهما مداخلة عائلية، وكان أبو فهر يجلّه كثيرا، وقد قدّم له بعض تحقيقاته، وكذلك قَدّم تقدمة عالية لكتاب الشيخ محمد عبد الخالق عضيمة «دراسات لأسلوب القرآن الكريم» بل إن أبا فهر رضى الله عنه رثى شابا معيداً بالكلية، كان مرجواً لخير كثير، هو الأستاذ رجب إبراهيم الشحات، رثاه فى مقدمة جزء من تهذيب الآثار للطبرى، مرثية خاشعة، وكأنه يرثى شيخه مصطفى صادق الرافعى، أو رفيقيه: محمود حسن إسماعيل ويحيى حقى، قال فى تلك المرثية:

«كان رحمه الله شابا نبيل النفس، عفيف اللسان، عزيز الجانب، خفيض الصـوت، ليّن العريكة عالى الهمـة، رضىّ الخلق، محباً للعلم وأهله، قليل التلفّت لما لا يعنيه، خبرته سنوات، فلم أقف منه على ذلّة، فكان عندى كبعض أهل بيتى، أحببته لورعه وخشيته لربّه، وخشوعه فى صلاته، ثم لما أجده فيه من الصبر على طلب العلم، وجدّه فى متابعة التحرّى للصواب، ومدافعته عن لغته ودينه، لا يبتغى فيما أعلم إلاّ وجه الله، رحمه الله رحمة واسعة، وجزاه أحسن الجزاء بإخلاص نيته، ولقد فقدت بفقده أخا وصديقا وصاحبا، فى زمان قلّ فيه الأخ والصديق والصاحب» تهذيب الآثار للطبرى، مسند عمر بن الخطاب – السفر الأول ص ١٥.

ومن وراء ذلك كله فقد وسع مجلس شيخنا لنفر كريم من أعضاء هيئة التدريس بالكلية، أحبّهم وقرّبهم، وقدّموا له كتبهم، فقرأها وأثنى عليها، ومنهم الأساتذة: محمد أبو موسى ومحمد البنا والسعيد عبادة وجودة مصطفى ومحمد أبو سعدة وعبد الشافى عبد اللطيف والنبوى شعلان وحامد الخطيب، أطال الله فى النعمة بقاءهم جميعا، فكان حقا وواجبا على كلية اللغة العربية أن تقوم بواجبها نحو شيخ العربية وحارسها ومحبّها، رحمه الله.

ويبقى شىء خاص من الذكرى الطيبة لهذه الكلية المباركة: لقد كنت طالبا بمعهد القاهرة الدينى، وكنت أمرّ بكلية اللغة العربية فى الغداة والعشىّ؛ فتتخطفنى مشاعر من الجلال والهيبة، وحين قدّر الله وقضى أن أذهب أنا ونفر من أبناء جيلى إلى الجانب الغربىّ (دار العلوم) لم ننكر أزهريّتنا ولم نخلع عمائمنا، بل ظلت مستقرة فى القلوب، مستترة فى الضمائر، يمنع من ظهورها التعذّر، ولا يمنع من ظهورها الثقل.

* * *

تحقيق النصوص علم له قوانينه وأعرافه ومصطلحاته وأدواته، وله جانبان: جانب الصنعة وجانب العلم، فأما جانب الصنعة فهو ما يتصل بجمع النُّسخ المخطوطة للكتاب المراد تحقيقه، والموازنة بينها، واختيار النسخة الأمّ، ثم ما يكون بعد ذلك من توثيق عنوان المخطوط واسم المؤلف ونسبة المخطوط إليه، ونسخه والتعليق عليه، وتخريج شواهده وتوثيق نقوله، وصنع الفهارس الفنية اللازمة؛ فهذا كله جانب الصنعة الذى يستوى فيه الناس جميعا، ولا يكاد يفضل أحد

أحدًا فيه إلاّ بما يكون من الوفاء بهذه النقاط أو التقصير فيها.

وأما جانب العلم فى تحقيق النصوص فهو الغاية التى ليس وراءها غاية، وهو المطلب الكبير الذى ينبغى أن تصرف إليه الهمم، وتُبذل فيه الجهود، ولاءً لهذا التراث العريق، وكشفا لمسيرتنا الفكرية خلال هذه الأزمان المتطاولة. وعدّة المحقق فى ذلك هى معرفة الكتب العربية فى كلّ فن، وحسن التعامل معها والإفادة منها؛ لأنه فى كلّ خطوة يخطوها مطالب بتوثيق كلّ النقل وتحرير كلّ قضية، بل إن المحقق الجادّ قد يبذل جهدا مضنياً لا يظهر فى حاشية أو تعليق، وذلك حين يريد الاطمئنان إلى سلامة النص واتّساقه.

وقد مرّ تاريخ نشر التراث فى ديارنا المصرية بأربع مراحل: المرحلة الأولى: مطبعة بولاق والمطابع الأهلية، ومرحلة الناشرين النابهين، ومرحلة دار الكتب المصرية، ومرحلة الأفذاذ من الرجال.

وفى المرحلة الأولى نشرت النصوص التراثية خالية من دراسة الكتاب وترجمة مؤلفه وذكر مخطوطاته، وفهرسته، وإن كان النشر فى هذه المرحلة قد اتسم بالدقة المتناهية والتحرير الكامل، إذ كان يقوم على التصحيح فئة من أهل العلم، منهم الشيخ نصر الهوريني، والشيخ محمد قطة العدوى. والمرحلة الثانية عنيت إلى حدّ مّا بجمع النسخ المخطوطة للكتاب، وذكر ترجمة المؤلف، وبعض الفهارس، وتعرف هذه المرحلة بتلك الأسماء: أمين الخانجى، ومحب الدين الخطيب، ومحمد منير الدمشقى، وحسام الدين القدسى، وكلهم من أهل الشام، والمرحلة الثالثة: هى مرحلة دار الكتب المصرية، وفى هذه المرحلة أخذ نشر التراث يتجه إلى النضج والكمال من حيث جمع نسخ الكتاب المخطوطة من مكتبات العالم، وإضاءة النصوص ببعض التعليقات والشروح، وصنع الفهارس التحليلة، وما يسبق ذلك كله من التقديم للكتاب وبيان مكانه فى المكتبة العربية، وقد تأثر هذا المنهج إلى حَدّ مَا بمناهج المستشرقين الذين نشطوا فى نشر تراثنا وإذاعته منذ القرن الثامن عشر، وقد وقف على رأس هذه المرحلة أحمد زكى باشا شيخ العروبة.

أما مرحلة الأفذاذ من الرجال فهى مرحلة: أحمد محمد شاكر ومحمود محمد شاكر وعبد السلام هارون، والسيد أحمد صقر، وقد دخل هؤلاء الأعلام ميدان التحقيق والنشر مزوّدين بزاد قوى من علم الأوائل وتجاربهم، ومدفوعين

بروح عربية إسلامية عارمة، استهدفت إذاعة النصوص الدالّة على عظمة التراث الكاشفة عن نواحى الجلال والكمال فيه، ومن أعظم آثار هذه المرحلة تحقيق هذه الأصول:

الرسالة للشافعي، وطبقات فحوى الشعراء لابن سلاّم، والبيان والتبيين والحيوان للجاحظ، وتأويل مشكل القرآن لابن قتيبة.

وإن اتفق أعلام هذه المرحلة فيما ذكرت، فإن أبا فهر محمود شاكر يقف وحده من بينهم، وينفصل عنهم بأمرين، الأول: أنه صاحب قضيّة، صحبته وأرّقته منذ النأنأة - أى منذ صباه ونشأته الأولى - وهى قضية أمته العربية، وما يراد لها من كيد، فى لغتها وشعرها وتراثها كلّه، وقد أبان عن هذه القضية فى كلّ ما كتب، وبخاصة فى كتابه: إباطيل وأسمار، ورسالة فى الطريق إلى ثقافتنا؛ ثم نشرها فيما دقّ وجلّ من كتاباته، وما برح يعتادها فى مجالسه ومحاوراته، يهمس بها حينا، ويصرخ بها أحياناً أخرى، لا تفرحه موافقة الموافق، ولا تحزنه مخالفة المخالف.

ولقد حكمت هذه القضية الضخمة أعمال أبى فهر كلّها، وهى التى وجّهته إلى تحقيق التراث، فكان عمله فى نشر النصوص جزءاً من جهاده فى حراسة العربية والذّود عنها، سواء فيما نشره هو، أم فيما حثّ الناس على نشره وأعانهم عليه.

الأمر الثانى: أن أبا فهر دخل إلى ميدان تحقيق التراث بثقافة عالية وقراءة محيطه، أعتقد جازماً أنها لم تتيسر لأحد من أبناء جيله، سواء من اشتغلوا بتحقيق التراث أم من انصرفوا إلى التأليف والدّرس، لقد ألقى هذا الرجل الدنيا خلف ظهره ودبر أذنيه، واستوى عنده سوادها وبياضها، وخلا إلى الكتاب العربى فى فنونه المختلفة، والمكتبة العربية عند أبى فهر كتاب واحد، فهو يقرأ صحيح البخارى كما يقرأ الأغانى، ويقرأ كتاب سيبويه قراءته لمواقف عضد الدين الإيجى، وقد قلت عنه مرّة بالتعبير المصرى «إنّه خد البيْعة على بعضها» وقد كشف هو نفسه عن ثقافته وأدواته، فقال بعد أن حكى محنته عقب ذلك الزالزال العنيف الذى رجه رجّاً حين خرج المستشرق الإنجليزى «مرجليوث» بمقالته عن نشأة الشعر العربى، وما أثاره من شك حول صحة الشعر الجاهلى، وما كان من متابعة الدكتور طه حسين لهذه المقالة، فى كتابه «فى الشعر

الجاهلى» يقول فى صدر رسالته فى الطريق إلى ثقافتنا: «قد أفضى بى . . . . إلى إعادة قراءة الشعر العربى كلّه أولا، ثم قراءة ما يقع تحت يدى من هذا الإرث العظيم الضخم المتنوّع من تفسير وحديث وفقه، وأصول فقه وأصول دين (هو علم الكلام) ومِلَلٍ ونحل، إلى بحر زاخر من الأدب والنقد والبلاغة والنحو واللغة، حتى قرأت الفلسفة القديمة والحساب القديم والجغرافية القديمة، وكتب النجوم وصور الكواكب، والطبّ القديم، ومفردات الأدوية، وحتى قرأت البيزرة والبيطرة والفراسة، بل كلّ ما استطعت أن أقف عليه بحمد الله سبحانه، قرأت ما تيسّر لى منه، لا للتمكن من هذه العلوم المختلفة، بل لكى ألاحظ وأتبيّن وأزيح الثّرى عن الخبىء والمدفون».

فهذه هى ثقافة أبى فهر التى دخل بها ميدان تحقيق التراث، الذى اختار هو من عند نفسه نصوصه وأصوله، لم يملها أحد عليه، ولم يطلبها أحد منه، وكان من أبرز هذه النصوص: طبقات فحول الشعراء لابن سلام، وتفسير الطبرى(١٦ جزءا) وتهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من الأخبار، وللطبرى (ستة أجزاء)، وجمهرة نسب قريش وأخبارها للزبير بن بكار (جزء منه)، ودلائل الإعجاز وأسرار البلاغة، كلاهما للشيخ عبد القاهر الجرجانى، إلى نصوص أخرى نشرها قديماً: فضل العطاء على العسر لأبى هلال العسكرى، والمكافأة وحسن العقبى، لأحمد بن يوسف الكاتب المعروف بابن الداية، وإمتاع الأسماع بما للرسول من الأبناء والأموال والحفدة والمتاع للمقريزى (جزء منه).

ومما يستطرف ذكره هنا أن أول كتاب تراثى يضع فيه أبو فهر قلمه بالتحقيق هو كتاب أدب الكاتب لابن قتيبة، الذى أخرجه الشيخ محب الدين الخطيب عام ١٣٤٦ هـ ١٩٢٧م، أى منذ (٧٠) عاما، وكان عمره إن ذاك (١٨) عاماً، وقد شاركه تصحيح صفحات من الكتاب أستاذنا عبد السلام هارون، برّد الله مضجعه.

وفى هذه الأصول التراثية التى أخرجها أبو فهر، يظهر علمه الغزير الواسع الذى لا يدانيه فيه أحد من أهل زماننا؛ لأنه علم موصول بكلام الأوائل، منتزع منه ودالّ عليه ومكمِّل له، والشيخ - حرس الله مهجته - يسير فى طريق الفحول، لا تخرم مشيته مشية واحد من الصدر الأول.

وقبل أن أستطرد إلى ذكر أمثلة من منهج أبى فهر فى تحقيق التراث، أحبّ أن أضع أمامك أيها القارىء الكريم مثالاً واحداً على دوران قضايا التراث فى عقل هذا الرجل، وأنها شغله الشاغل وهمّه الناصب:

أخرج أبو فهر كتاب الشيخ عبد القاهر الجرجانى «دلائل الإعجاز» عام ١٤٠٤هـ = ١٩٨٤م، وكانت طبعته الأولى عام ١٣١٢هـ = ١٩٠٣م، وقد أخرجها الشيخ محمد رشيد رضا، وهذا الكتاب يعد أصلا فى علم البلاغة وإعجاز القرآن، وكان مما عالجه الشيخ عبد القاهر فيه الردّ على من يقولون «إن الفصاحة لا تظهر فى أفراد الكلمات، ولكن تظهر بالضمّ على طريقة مخصوصة، وقد عرّض الشيخ عبد القاهر بأصحاب هذه المقالة فى مواضع كثيرة من كتابه، كان منها قوله «واعلم أن القول الفاسد والرأى المدخول إذا كان صدره (أى صدوره) عن قوم لهم نباهة وصيت وعلوّ منزلة فى أنواع من العلوم غير العلم الذى قالوا ذلك القول فيه، ثم وقع فى الألسن، فتداولته ونشرته، وفشا وظهر، وكثر الناقلون له، والمشيدون بذكره، صار ترك النظر فيه سنة والتقليد ديناً» دلائل الإعجاز ٤٦٤، ٤٦٦، وانظر مقدمة التحقيق.

ويسأل الشيخ أبو فهر: من يكون هؤلاء القوم الذين لهم نباهة وصيت . . إلى سائر ما وصفهم به الشيخ عبد القاهر؟ يقول أبو فهر: وفتّشت ونقبت، فلم أظفر بجواب أطمئن إليه، وتناسيت الأمر كله إلا قليلا، نحواً من ثلاثين سنة، حتى كانت السنة ١٣٨١هـ = ١٩٦١م وطبع كتاب «المغنى» للقاضى عبد الجبار الفقيه الشافعى المعتزلى، فى تلك السنة صدر الجزء السادس عشر من كتاب المغنى فإذا هو يتضمن فصولا طويلة فى الكلام على ثبوت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلما قرأته ارتفع كلّ الشك وسقط النقاب عن كلّ مستتر، وإذا التعريض الذى ذكره عبد القاهر حين قال: واعلم أن القول الفاسد والرأى المدخول . . . . .الخ لا يعنى بهذا التعويض وبهذه الصفة أحداً سوى قاضى القضاة المعتزلى عبد الجبار. وبعد ذلك نقل أبو فهر عبارة القاضى عبد الجبار، من كتاب المغنى وهى أن الفصاحة لا تظهر فى أفراد الكلام، وإنما تظهر بالضم على طريقة مخصوصة.

أرأيتم أيها السادة هذه ثلاثون عاماً تصرّمت من الزمان، والقضية فى بال الرجل، كأنها همّ الليل والنهار، قضية حيّة فى عقله، جارية فى دمه، لم تسقط

بالتقادم، ولم تنسحب عليها ذيول النسيان! ومثل هذه القضية كثير فى كل ما كتب أبو فهر فى اللغة والشعر، وسائر علوم الأمة، ولا نفيض فى هذا لأن القصد الآن الكشف عن منهج الشيخ فى تحقيق التراث، وهو منهج صعب شاق، لأنه مباين لكلّ ما ألفه الناس الذين اشتغلوا بنشر الكتب من عرب وعجم، إذ كان قائماً على الجدّ والصرامة والإتقان، مستنداً إلى قراءة واسعة محيطة، مع الذكاء الشديد المح، والحفظ الجامع الذى لا يتفلت ولا يخون.

وأول ما يلقانا من منهج أبى فهر: اللغة؛ حروفاً وأبنية وتراكيب، فقد استولى من ذلك كله على الأمد، واللغة هى الباب الأول فى ثقافات الأمم، وإهمالها أو التفريط فيها، أو السخرية منها، هدم لتاريخ الأمم، ومحو لها من الوجود، وعناية أبى فهر باللغة قديمة، ومن أقدم ما كتب فيها ما نشره بالمقتطف عام ١٩٤٠، بعنوان (علم معانى أسرار الحروف – سرٌ من أسرار العربية)، وفى الفترة القليلة التى شارك فيها فى إخراج مجلة «المختار» استطاع أن يقدم مستوى عالياً للترجمة الصحفية لم يعرف من قبل، وأدخل جملة من المصطلحات الجديدة فى اللغة للتعبير عن وسائل واختراعات حديثة من نوع «الطائرات النفّاثة»، وما زال الجيل الذى عاصر «المختار» من الصحفيين المعاصرين يعتبرون عناوين «المختار» التى كان يصوغها نموذجاً يحتذى، وطالما ذكر صديق عمره يحيى حقى، رحمه الله، فضله عليه فى التنبه لأسرار اللغة وفنّية استخدامها والتعامل معها.

وإجلال أبى فهر للغة والحذر فى استعمالها واضح لائح فى كلّ ما كتب وفى كلّ ما حقق، ويقول تعليقا على كلام لأبى جعفر الطبرى، فى تفسير قوله تعالى (فأتوا حرثكم أنى شئتم): «حجة أبى جعفر فى هذا الفصل، من أحسن البيان عن معانى القرآن، وعن معانى ألفاظه وحروفه، وهى دليل على أن معرفة العربية وحذقها والتوغل فى شعرها وبيانها وأساليبها، أصل من الأصول، لا يحلُّ لمن يتكلم فى القرآن أن يتكلم فيه حتى يحسنه ويحذقه» تفسير الطبرى ٤١٦/٤.

ومعلوم أن من عدّة المحقق معرفة غريب اللغة حتى يتمكن من تصحيح ما يصادفه من ذلك التصحيف والتحريف الذى منيت به بعض مخطوطاتنا، نتيجة لجهل النسّاخ، أو عوامل الزمن، ولأبى فهر فى ذلك وقفات كثيرة وتصحيحات، منها:

جاء فى تفسير الطبرى ٥٢٨/٨، من قول أبِى جعفر الطبرى، تفسير الآية ٦٥ من سورة النساء «وإذا قرىء كذلك فلا مرزئة على قارئه فى إعرابه» ويعلّق أبو فهر: «المرزئة – بفتح الميم وسكون الراء وكسر الزاى – مثل الرزء والرزئية، وهو المصيبة والعناء والضرر والنقص . . . . وكان فى المطبوعة والمخطوطة «فلا حرد به على قارئه» وهو شىء لا يفهم ولا يقال».

وجاء فى طبقات فحول الشعراء لابن سلام ص ١٠٦ قول كعب بن زهير:

ألا أبلغا هذا المعرِّضَ آيةً   أيقظان قال القول إذ قال أو حَلَمْ

ويشير أبو فهر فى الحاشية إلى أن الرواية فى ديوان كعب، والاستيعاب لابن عبد البرّ «أنَّه» مكان «اية» ثم يقول: وهى ضعيفة جدا، والصواب ما فى مخطوطة ابن سلأم، وقد جاء أبو جعفر الطبرى بهذا البيت شاهداً على أن الآية: القصة، وأن كعبا عنى بقوله «آية» رسالة منى وخبرا عنى. قال أبو فهر: والآية بمعنى الرسالة لم تذكره كتب اللغة، ولكن شواهده لا تعدّ كثرة، ومن ذلك قول حجل بن نضلة:

أبلغْ معاوية الممزّق آيةً   عنّى فلستُ كبعضِ ما يُتقَوّلُ

وقول أبى العيال الهذلى:

أبلغ معاوية بن صخر آيةَ   يَهْوِى إليك بها البريدُ الأعجلُ

وهذا تفسير واضح فى الشعر، وأوضح منه قول القائل:

أتتنى آيةٌ من أمّ عمرو   فكدت أغَصُّ بالماء القَراحِ

فما أنسى رسالتها ولكنْ   ذليلٌ من ينوءُ بلا جَناحِ

وراجع تفسير الطبرى ١/ ١٠٦ ، وهذا الذى ذكره أبو فهر فضلاً عن أنه تصحيح لتصحيف، يعدُّ إضافةً إلى موادّ المعجم العربى.

ومن هذا الباب – باب التقاط اللغة من كتب العربية، مما لم تقيّده المعاجم المتداولة – ما جاء فى تفسير الطبرى ٢٤٨/١٦ ، يقول أبو جعفر «قوله تعالى (يأت بصيرا) يقول: يعدْ بصيرا»، ويعلّق أبو فهر «هذا معنىً يقيَّد فى

معاجم اللغة، فى باب «أتى» بمعنى «عاد»، وهو معنى عزيز، لم يشر إليه أحد من أصحاب المعاجم التى بين أيدينا».

ومن تصحيحاته اللغوية العجيبة ما جاء في تفسير الطبرى ١٨٢/٩ : «فجاء اليهوديُّ إلى نبيِّ الله صلى الله عليه وسلم يهنف» ويعلق أبو فهر فيقول «فى المطبوعة والمخطوطة – من تفسير الطبرى – يهتف بالتاء، كأنه أراد يصيح ويدعو رسول الله ويناشده ولكني رجحت قراءاتها بالنون، من قولهم: أهنف الصبىّ إهنافاً: إذا تهيأ للبكاء وأجهش، ويقال للرجال: أهنف الرجل: إذا بكى بكاء الأطفال من شدة التذلل، وهذا هو الموافق لسياق القصة فيما أرجح.

ومن ذلك أيضا ما علّق به على قول ابن سلاّم فى الطبقات ص٥ «وللشعر صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم» يقول أبو فهر «كتب فى مخطوطة» صناعة» بكسر الصاد، ثم ضرب على الكسرة (أى شطب) ووضع على الصاد فتحة، وكذلك فعل بعد فى لفظ «الصناعات»، وقد خلت كتب اللغة من النصّ على «صناعة» بفتح الصاد، إلا أنى وجدت فى كتاب «الكليات» لأبى البقاء ما نصُّه: «والصّناعة بالفتح تستعمل فى المعانى دون المحسوسات، وأنها الحذق والدّربة على الشىء».

وتأمل صنيع أبى فهر، لقد أفاد من صاحبَ الكليات» ضبط «الصناعة» بفتح الصاد، لكنه خالفهَ فى توجيه معناه!

على أن من أعجب ما ألقاه الله على قلب هذا الرجل، من تصحيح الكلام الذى شاع خطأه فى الكتب، ولم يتنبه له أحد، ما جاء فى قصيدة عبد الله بن الزبعرى يوم أحد يرثى قتل المشركين (طبقات فحول الشعراء ص٢٣٨):

حين ألقتْ بقَناةٍ بركها   واستحرّ القتلُ فى عبد الأشَلْ

يقول أبى فهر: «فى جميع ما وقع فى يدىّ من الكتب «بقباء» – يعنى مكان بقناة – وقَباء قرية على ميلين أو ثلاثة من المدينة على يسار القاصد الى مكة، فهى إلى جنوب المدينة، وهذا أمر مشكل كل الإشكال، فلم أر أحداً ذكر أن القتال يوم أحد نشب فى قباء، وجبل أحد فى شمال المدينة بينها وبينه ميل أو نحوه، ويقول البكرى فى معجم ما استعجم ١١٧ «أحد: جبل تلقاء المدينة دون قناة إليها» وقناة هذه التى ذكرها البكرى أحد او ديه المدينة، وادٍ يأتى من

الطائف حتى يمرّ فى أصل قبور الشهداء بأحد، فإكاد أرجّح أن فى رواية هذا الشعر خلطاً قديماً جدا، وأن صواب الرواية ما أثبته فى الشعر»، وانظر بقيةِ كلامه فإنه نفيس جدا.

وبعد ذلك البيت يقول ابن الزبعرى:

فقبِلْنا النصفَ من سادتهمْ   وعَدَلْنا مَيلَ بدرٍ فاعْتدلْ

ويقول أبو فهر: وهذا أيضاً بيت تكثر روايته فى سائر الكتب «فقتلنا النصف» أو «فقتلنَا الضعف» وهو خطأ كله؛ فإن المشركين لم يقتلوا يوم أحد نصف المقاتلة، فإن من شهد القتال من المسلمين فى يوم أحد سبعمائة، قتل منهم أربعة وسبعونَ من الشهداء، ولا قتلوا ضعف ما قتل المسلمون يوم بدر من المشركين، فإن عدّة قتلى بدر من المشركين سبعون أو أربعة وسبعون وإنما أراد ابن الزبعرى أنهمَ قتلوا من المؤمنين فى أحد مثل الذى قتله المسلمون منهم يوم بدر، فانتصفوا منهم، أى أخذوا حقهم كاملا حتى صاروا على النصف سواء . . . يقول: قبلنا يومئذ العدل واكتفينا به، فقتلنا من سادتهم فى أحد مثل عدّة من قتلوا من سادتنا فى بدر. ويدل على ذلك قوله « فعدلنا ميل بدر فاعتدلَ» أى صار سواء لم ترجح كفة على كفة».

ويتصل باللغة النحو، ولأبى فهر فيه وقفات جياد، تدلّ على حسن نظر وتمام فقه، ويلقاك هذا فى كثير مَن تعليقاته وحواشيه، وحسبك أن تقرأ فى مقدمة كتابه «رسالة فى الطريق إلى ثقافتنا» شرحه لعبارة سيبويه التى جاءت فى أول كتابه «وأما الفعل فأمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء، وبنيت لما مضى، ولما يكون ولم يقع، وما هو كائن لم ينقطع» فقد أدار على هذه العبارة كلاماً عاليا لم يذكره أحد من شرّاح سيبوية، ولا منّ غيرهم من النحاة.

ويرى النحاة أن جَذيمة الآبرش الشاعر الجاهليّ القديم قد ارتكب ضرورة نحوية فى قوله:

رُبّما أوفيت فى علم   تَرْفَعَنْ ثوبى شمالات

حيث أكّد الفعل «ترفع» بالنون الخفيفة، وليس هذا من مواضع التوكيد؛ لأنّ الكلام موجَب، فأنت لا تقول: أنا أقومنّ إليك ويعلّق أبو فهر: ويقول النحاة: زاد النون فى «ترفعن» ضرورة، وأقول إنها لغة قديمة لم يجلبها اضطرار»

طبقات فحول الشعراء ص٣٨، وزاد ذلك بيانا فى كتابه الفذ: أباطيل وأسمار، فقال فى ص٣٨٧ «وقال ترفعن ثوبى ولم يقل «ترفع أثوابى» وارتكب تأكيد الفعل بالنون فى غير موضع تأكيده؛ لأنه جعله فى حيز كلام مؤكد حذفه، ليدل على معنى ما حذف، كأنه قال: «ترفع ثوبى شمالات، ولترفعنه هذه الرياح الهوج، مهما جهدت أضم على ثوبى وأجمعه، فلما حذف «ولترفعنه» ارتكب تأكيد الفعل الأول فى غير موضع تأكيد».

قلتُ: وقد دلّنا شيخنا أبو فهر - مشافهةً - على موضع آخر لهذه الظاهرة النحوية، فى شعر لحسّان السّعدىَ، وهو من أقدم ما قيل فى الجاهلية، وهو قوله:

أرى الموتَ ممّن شارك الماءَ ... غايةً له أثرٌ يجرى إليه ومنتهى

فلاذا نعيمٍ يتْركَنْ لنعيمه ... وإن قال قرّطْنى وخُذ رِشوةً أبى

ولاذا بؤوسٍ يتْركَنْ لبؤوسه ... فتنفعه الشكوى إذا ما هو اشتكى

النوادر فى اللغة لأبى زيد الأنصارى ص ٣٥٨.

أما البصر بمعنى الشعر، والوقوف عند دقائقه، وترجيح رواياته، فقد أو فى فيه أبو فهر على الغاية، والشعر كان ولا يزال هو مدخله إلى ثقافة هذه الأمة وحضارتها، وكانت قضية انتحاله والشكّ فيه هى المفجّر الأول لطاقاته وابداعه، ثم كانت هى الدافع له إلى أن يظهر على فروع الثقافة العربية كلها، ولا سبيل إلى ذكر كلّ تجليات أبى فهر فى فهم الشعر وتذوقه، وتخطئة الأقدمين والمحثين فى فهمه، فذلك مما يحتاجَ إلى سِفر خاص، ولنكتف بذكر مثالٍ واحد:

أنشد أبو جعفر الطبرى فى تفسيره ٤٧٣/٩ هذا الرجز المشهور لرشيد بن رميض العنزى - وهو الذى أنشده الحجاج بن يوسف الثقفى فيما بعد:

قد لفّها الليل بسوّاقٍ حُطَمْ ... ليس براعى إبلٍ ولا غنم

بات يقاسيها غلامٌ كالزّلَمْ ... خَدلّج الساقين ممسوحُ القدم

ورواية الشطر الأخير مما استفاضت به كتب العربية، لكن أبا فهر يقول:

«خدلّج الساقين: ممتلىء الساقين، وهذا غير حسن فى الرجال، وإنما

صوابِ روايته ما رواه ابن الأعرابى «مهفهف الكشحين خفَّاق القدم» أى ضامر الخصر».

وتصحيح اللغة وتصحيح رواية الشعر مما يفيض ويتسع فى كتابات، وتحقيقات أبى فهر كلها، وهو موصول بما كتبه الأوائل فى ذلك، مثل التنبيهات على أغَاليط الرواة، لعلى بن حمزة البصرى (٣٥٧هـ) والتنبيه على حدوث التصحيف، لحمزة بن الحسن الأصفهانى (٣٦٠هـ)، وشرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف، لأبى أحمد العسكرى (٣٨٢هـ)، وتصحيح التصحيف وتحرير التحريف، لصلاح الدين الصفدى (٧٦٤هـ). ألم أقل لك إن الرجل ماضٍ فى طريق الأوائل؟

والذين لا يقرأون محمود محمد شاكر قراءة جيدة، ولا يفهمون فكره حقّ الفهم، يقولون:إنه غارق فى التراث إلى أذنيه، لا يكاد يدير وجهه عنه، وأنه شديد العصبية لآثاره ولرجاله، لا يقبل فيه ولا فيهم نقداً أو معابة، وهذا صحيح من وجه، لكنه باطل من وجه، فوجه صحّته أنه شديد التمسُّك بذلك الإرث العظيم؛ لأنه قرأه وعرف مواضع العزّة فيه، ثم إنه رأى أن الذين يعيبونه ويتنقّصونه لا يصدرون عن علم ولا هدى، وإنما هو الهوى الجامع، والمتابعة العمياء، والنظر لثقافات الأمم الأخرى نظر الذليل.

ووجه بطلانه أنه لا يسلّم بالتراث كله، ولا يذعن لرجاله كلّهم، فهو يعرف وينكر وينفى ويثبت، وآية ذلك ما تراه من نقده لبعض كتب الأوائل، ثم من نقده لبعض رجال ذلك التراث، على جلالة قدرهم وعِظم شأنهم، وهذه بعض أمثلة:

١ - وازن أبو فهر بين شرحين لأبى جعفر الطبرى والجاحظ، لبيت من شعر الكميت، ولم يَرض تفسير الجاحظ له، وقدّم عليه تفسير الطبرى، ثم نقد الجاحظ نقداً مرّاً فقال «من شاء أن يعرف فضل ما بين عقلين من عقول أهل الذكاء والفطنة، فلينظر إلى ما بين قول أبى جعفر فى حسن تأتّيه، وبين قول الجاحظ فى استطالته بذكائه . . . . والجاحظ تأخذ قلمه أحيانا مثل الحكّة، لا تهدأ من ثورانها عليه حتى يستشفى منها ببعض القول، وببعض الاستطالة، وبفرط العقل، ومع ذلك فإن النقاد يتبعون الجاحظ، ثقة بفضله وعقله، فربما هجروا من القول ما هو أولى. فتنة بما يقول» تفسير الطبرى ٢/٤٨٦، ٤٨٧.

٢- أبو الحسن المرزوقى شيخ من شيوخ العربية، وهو شارح حماسة أبى تمام، وصاحب كتاب الأزمنة والأمكنة، وصاحب الأمالى، وقد خطّأه أبو فهر فى مواضع من شرحه لأبيات قصيدة تأبط شرّاً «إن بالشّعب الذى دون سلَع»، ومن تلك المواضع قول أبى فهر «وأما ثانى اللفظين الطليقين، وهو «مدلّ» فقد أساء الناس فهمه، وتبعوا فى ذلك المرزوقى، حين فسّره بأنه «هو الواثق بنفسه وآلاته وعدّته وسلاحه» فهذا تفسير يذبح الشعر بغير سكّين»، وقوله: «وأما «يجدى» فقد ذهب المرزوقى وسائر الشّراح إلى أنه من «الجدوى» وهى العطيّة، وهذا لغو وفساد».

وقوله: «وهذا فسادٌ كبير فى تناول معانى الشعر، ولا يُعَدُّ بياناً عنه، بل هو طرح غشاوة صفيقة من «الإبهام» ينبغى أن تزال، وإلا فقد الشعر بهاءه بانتقاصَ دلالات ألفاظه وإهمالها»، ويصف بعض شروح المرزوقى بأنه كلام لا تحقيق له «وإنما هو كذب محض، وبذلك أباد المرزوقى معنى القصيدة إبادة من لا يرحم».

ويقول: «والمرزوقى إمام جليل من العلماء بالعربية، ولكنه ليس من العلماء بالشعر فى شيء، وقد جزر البيت جزراً بسكّين علم اللغة، واستصفى دمه بتفسيره الذى أساء فيه من جهتين»، ويصف بعض كلام المرزوقى،فيقول: «وهذا كلام بارد غث سقيم، فاختلسه التبريزى فى شرحه، فلم يحس بشيء من برده؛ لأنه نشأ بتبريز من إقليم أذربيجان، وهو إقليم بارد جدا».

وراجع لهذه النصوص كتاب أبى فهر «نمط صعب ونمط مخيف» صفحات ١٨٢، ١٩١، ٢١٣، ٢٣٠، ٢٥٦، ٢٥٩، وهذا الكتاب من أوثق الدلائل على بصر أبى فهر بالشعر واللغة والنحو.

٣- ابن فارس من أئمة العربية، وله فى التأليف المعجمى كتابان جليلا القدر: المقاييس والمجمل، وقد نقل أبو فهر بعض شروحه اللغوية التى لم يطمئن إليها، فقال: «ولا أدرى هل يصح نقل ابن فارس أو لا يصح . . . . . . وأنا لا أطمئن إلى أقوال ابن فارس إلاّ بحجة مؤيدة» طبقات فحول الشعراء ص٢٣٨.

٤- مما نشره أبو فهر قديماً جزء من كتاب «إمتاع الأسماع» للمقريزى، نشره عام ١٩٤٠م، يقول المقريزى فى مقدمة كتابه «والله أسأل التوفيق لديمة العمل بالسُّنة» ويعلّق أبو فهر فيقول: «يريد لدوام العمل، فأخطأ، وشبّه عليه

حديث عائشة وذكرت عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: «كان عمله دِيمة» شبهته بالديمة من المطر فى الدوام والاقتصاد».

وبعد: فهذا منهج محمود محمد شاكر، فى نشر التراث، سُقته على سبيل الوجازة والاختصار، وقد أدرته على علمه باللغة والنحو والشعر، وبقى بابان من أبواب العلم، ظهر عليهما أبو فهر ظهورا بيّناً، وامتلك أسباب القول فيهما والحكم عليها امتلاكا واضحاً: أعنى علم التاريخ، وعلم الجرح والتعديل (قبول روايات الحديث النبوى وردّها)، ولكنّ المقام لا يتّسع الآن للإفاضة فى الكلام على معرفته بهذين العلمين الكبيرين، فلعلى أفرد لهما مقالة أخرى، أستأنف بها كلاماً عن هذا الرجل الذى يعدّ رمزاً ضخما من رموز حضارتنا العربية، ولكنّ أسباباً كثيرة حجزته عن الناس، وحجزت الناس عنه، وكان هو نفسه أحد الأسباب المعينة على ذلك، بهذه العزلة التى ضر بها على نفسه، ثم بتلك الصّرامة التى يعامل بها الأشياء والناس، والبشر منذ أن برأهم خالقهم يحبّون الملاينة والملاطفة، ثم المصانعة التى أشار إليها زهير بن أبى سلمى فى معلّقته الشريفة، ولكنّ أبا فهر اختار الطريق الأعظم، وترك الطرق التى تتشعب منه، وهى التى تسمى «بنيّات الطريق»، فكاشف وصارح فيما بينه وبين نفسه، وفيما بينه وبين الناس، ومنذ أن ظهرت أمامه غواشي الفتن التي أحدقت بأمته العربية؛ فتح عينيه، وأرهف سمعه، ثم شدّ مئزره وأيقظ حواسه كلّها، يرصد ويحلّل ويستنتج، ثم قال: «فصار حقّاً علىّ واجبا ألاّ أتلجلج، أو أحجم، أو أدارى» أباطيل وأسمار ص١٠.

وكان أن دخل بيته بعد أن استتبّ الأمر له: علماً وفكراً، مئاتٌ من طوائف الناس، من شرق وغرب، جالسوه واستمعوا له، فمنهم من آمن بمنهجه، ومنهم من صدّ عنه، وكان على الذين آمنوا بمنهجه أن يصبروا على لأواء الطريق، ويحتملوا أعباء المتابعة، على ما قال على بن أبى طالب رضى الله عنه، «من أحبّنا أهل البيت فليعدّ للفقر جلبابا» ولكن لأنه منهج صعب مكلّف، وطريق عسر شائك، فما آمن معه إلا قليل!

هذا وما أحب أن أختم كلمتى هذه قبل أن أؤكد ما بدأت به حديثى: أن أبا فهر إنما دخل ميدان تحقيق التراث خدمةً وعوناً على قضيته الكبرى: قضية تاريخ أمّته العربية، ثم إزالة الغبار الذى طمسن معالمها، وعلى هذا فلا ينصفه من

يذكره في عداد المحققين والناشرين، إن تحقيق التراث بالنسبة له عملٌ هامشيٌ، ولذلك تراه يكتب على أغلفة كثير من تحقيقاته هذه العبارات: قرأه وشرحه، أو قرأه وعلق عليه، أو قرأه وخرّج أحاديثه.

سيّدي أبا فِهر: لئن عرف علَمك العارفون، وغفل عن ذكرك الغافلون

فلقد عُرِفْتَ وَمَا عُرِفْتَ حقيقةً ولقد جُهِلْتَ وما جُهِلْتَ خمولا

رحمك الله وغفر لك، ورضي عنك، وجَمَعنا وإياك في بَرْد العيش وقَرار النعمة: جناتِ عدن التي وعد الرحمن عباده بالغيب إنه كان وعده مأتيا.

والحمد لله في الأولى والآخرة، وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

محمود محمد شاكر فى الصحافة المصرية

بقلم د/ شعيب عبد المنعم الغباشي

مقدمة:

لا أدرى هل الصحيفة هى التى تصنع الكاتب أم أن الكاتب هو الذى يصنع الصحيفة؟ الواقع والتاريخ يؤكدان أن الكاتب هو الذى يُصنع أولا، وعن طريقه وبجهوده وبفكره تنشأ الصحافة، فيكتب فيها ويسود صفحاتها بمداد قلمه، إذن مامن كاتب مرموق إلا وقد ظهر أولا وساهم فى إمداد الصحف بمقالاته وأبحاثه ونتاجه. صحيح أن الاحتكاك قد ينضج هذا الكتاب أو ذلك بعد التجربة والممارسة والدربة، ولكن، لولا أن هذا الكاتب يملك من القدرات والملكات القدر الكبير، الذى يمكنه من أداء دوره ببراعةٍ واقتدار، ماظهر هذا الكاتب على الساحة وماترك عملا يُشكر أو أثراً يُذكر!.

والحقيقة أن الكاتب محمود محمد شاكر من هذا الطراز من الكتاب الذين نشأوا فى جو علمى رصين، ومناخ فكرى أصيل، ساعده ولاشك على أن يؤسس منذ نعومة أظافره على العلم والأدب والثقافة والمعرفة، وكيف لا، وهو الذى يرى أن الطريق إلى تحديث الأدب العربى نصاً ونقداً ينطلق من استيعابه فى موروثه، وتطويع المستحدث لخدمة هذا الموروث لأن «الجديد»و«التجديد» لا يمكن أن يكون مفهوما ذا معنى إلا أن ينشأ نشأة طبيعية، من داخل ثقافة متكاملة متماسكة حية فى أنفس أهلها ثم لايأتى التجديد إلا من متمكن النشأة فى ثقافته، متمكن فى لسانه ولغته، متذوق لما هو ناشئ فيه من آداب وفنون وتاريخ»[1] ولقد طبق - بالفعل - هذا المنهج على نفسه فكان نموذجا حياً له.

ومن هنا، فإن محمود شاكر، عندما بدأ يكتب فى الصحافة المصرية ويسهم فيها بنتاجه الأدبى وبإبداعه الفكرى وبدراساته التراثية والنقدية، كان قد تأسس تأسيسا أدبيا ووقف على مجد الأجداد وتراث الآباء فى الفقه واللغة والأدب والدين، فجاءت إسهاماته منذ بدايتها على درجة كبيرة من العمق والاتقان وإن كان هذا لا يمنع أنه من خلال الكتابة اكتسب خبرة ودربة، ولولا

الممارسة والتعود، ما كانت هذه الخبرة ولا تلك الدربة.

أهمية الدراسة:

تنبع أهمية هذه الدراسة من مكانة الكاتب الذى تدور حوله وأهمية الدور الثقافى الذى لعبه فى عصرنا الحديث، ومنزلته الأدبية والفكرية بين أبناء جيله وأقرانه فمحمود شاكر كما يقول عنه الدكتور محمود حجازى شخصية نادرة وعبقرية واضحة الملامح، حياة جادة ومواقف صلبة، تكوينه الثقافى والعلمى يمثل نمطاً فريداً، ولقد تجاوز أثر محمود شاكر مجالات تحقيق التراث إلى الإبداع الشعرى والمقالات الثقافية الكثيرة. وفوق هذا كله فقد كان له دور كبير فى تكوين جيل كامل من محققى كتب التراث العربى وفدوا إليه من كل الأقطار العربية[٢]

ومن هنا، فإن الوقوف على طبيعة الدور الذى أداه محمود شاكر وإسهاماته فى الصحافة المصرية يكون أمراً له أهميته، حتى نتعرف على الصحف التى أسهم فى الكتابة إليها ونوعية المشاركة فى هذه الصحف من مقالات أدبية ودراسات نقدية وقصائد شعرية، ولذلك رأينا الأديب كمال النجمى ينبه إلى القيمة الفنية العالية لبيان محمود شاكر وضرورة الاهتمام من جانب الباحثين والدارسين بدراسة أسلوبه وأهمية أن تجمع مقالاته وقصائده المنشورة فى صحف كثيرة[٣].

هدف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة الوصول إلى تحقيق مجموعة من الأهداف وتتمثل فيما يلى:

١- كشف النقاب عن جانب مهم من عطاء الشيخ محمود شاكر الذى اشتهر بين المعاصرين على أنه من كبار محققى كتب التراث، ولم تكتب دراسة علمية لإبراز إسهاماته فى الصحافة المصرية.

٢- الوقوف على ماهية الصحف والمجلات المصرية التى كتب فيها محمود شاكر، لتحديدها ورصدها حتى يمكن الرجوع إليها فى الوقت

المناسب.

٣- الوقوف على نوعية الكتابة التى كان يقدمها الشيخ شاكر فى الصحافة.

٤- رصد الصحف المصرية التى اهتمت بحدث وفاة الشيخ شاكر، ومدى الاهتمام الذى أعطته لهذا الحدث.

الدرسات السابقة:

لم يجد الباحث أية دراسات تناولت جهود الشيخ محمود شاكر فى الصحافة المصرية بشكل محدد، وإن كانت هناك دراسات وبحوث تناولت جهود الشيخ الثقافية أو الأدبية ومن أهمها مايلى:

١- دراسة كتبها مجموعة من الباحثين بعنوان: «دراسات عربية وإسلامية» القاهرة، مطبعة المدنى، فى هذه الدراسة تناول الباحثون كل من جانبه، موضوعا يتعلق بزاوية محددة من حياة الشيخ شاكر، فنرى الدكتور إحسان عباس يختار جانب الابداع، ليكشف من خلاله تصور الشيخ شاكر لعلاقة الإنسان بالابداع ، ويتناول فتحى رضوان جانب الأسلوب عند الشيخ شاكر، ليصل فى بحثه إلى أن هذا الأسلوب وصاحبه شئ واحد، وإن كانت هذه الحقيقة لا تظهر لكل الناس.

٢- دراسة محمود إبراهيم الرضوانى بعنوان: «أبو فهر محمود محمد شاكر بين الدرس الأدبى والتحقيق، القاهرة، مكتبة الخانجى، والدراسة محاولة لتوضيح ثقافة أبو فهر ومصادر هذه الثقافة التى ظهرت أثرها على نتاجه الأدبى سواء فى الدرس الأدبى أو التحقيق للتراث، كاشفا عن روافد ثقافته الأولى وأهم المؤثرات التى أثرت فى حياته.

٣- دراسة عمر حسن القيام بعنوان «محمود محمد شاكر الرجل والمنهج» وتقدم هذه الدراسة السيرة الخاصة بحياة المفكر الإسلامى محمود شاكر الذى يعد أحد أركان الثقافة الإسلامية والعربية فى العصر الحديث، كما كشفت الدراسة عن منهج الشيخ من خلال موقفه من قضية الشعر الجاهلى.

والملاحظ على هذه الدراسات أنها تركز بالدرجة الأولى على الجوانب الأدبية والثقافية والفكرية فى حياة الشيخ شاكر ولم تتعرض من قريب أو من بعيد للإشارة إلى الدور الذى قام به الشيخ فى الصحافة المصرية التى نشرت على صفحاتها أهم أعماله الأدبية والفكرية.

ومن هنا، فإن هذه الدراسة التى يتصدى لها الباحث، تأخذ على عاتقها إبراز هذا الدور، ورصد الصحف التى كتب وأسهم فيها الشيخ شاكر وأهم هذه الأعمال التى قدمها من خلال تلك الصحف.

مشكلة الدراسة وتساؤلاتها:

إذا كانت كل دراسة علمية لابد أن تتصدى لمشكلة بحثية، فإن مشكلة هذه الدراسة تتمثل فى معرفة مدى الدور الذى أداه الشيخ محمود شاكر فى الصحافة المصرية وماهية الصحف، والمجلات التى كتب فيها، وطبيعة الكتابة التى كان يتناولها فى تلك الصحف وكذلك معرفة الصحف المصرية التى تناولت حدث وفاته واهتمت به، وتحدثت عنه، ومن هنا فإن هذه الدراسة تسعى للإجابة على مجموعة من التساؤلات التى تتعلق بمشكلة الدراسة وهى على النحو التالى:

١- متى بدأ محمود شاكر فى الكتابة بالصحف، وما أول صحيفة كتب بها؟.

٢- ما أبرز الصحف المصرية التى أسهم فيها الشيخ شاكر؟

٣- ما أبرز المعارك الأدبية التى خاضها الشيخ فى الصحافة المصرية؟

٤- ما أبرز القوالب التحريرية التى استخدمها الشيخ شاكر فى الكتابة؟

٥- ما الصحف التى أصدرها الشيخ شاكر؟

٦- ما موقف الشيخ شاكر من التيارات الوافدة فى مجال الفكر والشعر؟

٧- ما أثر البيئة الأسرية والمجتمعية التى نشأ وعاش فيها الشيخ شاكر على علمه وفكره؟

٨- مادرجة مشاركة الشيخ شاكر بالكتابة فى الصحافة المصرية مقارنة بغيره من معاصريه؟

نوع ومنهج الدراسة:

تعتبر هذه الدراسة من الدراسات الوصفية التى تستهدف تقرير خصائص ظاهرة معينة أو موقف تغلب عليه صفة التحديد، وتعتمد على جمع الحقائق وتحليلها وتفسيرها لاستخلاص دلالتها، وتصل عن طريق ذلك إلى إصدار تعميمات بشأن الموقف أو الظاهرة التى يقوم الباحث بدراستها(٤) .

وفى إطار الدراسة الوصفية استخدم الباحث المنهج التاريخى بهدف الوقوف على بداية كتاب الشيخ شاكر فى الصحافة وتتبعها والوقوف على نوعيتها، ومعرفة طبيعة هذه الصحف التى أسهم فيها، وكذلك استعان الباحث بمنهج المسح، لمعرفة الأعمال التى قدمها فى الصحافة المصرية، ورصدها، بقصد لحصول على بيانات ومعلومات كافية يمكن الاستفادة منها(٥) .

الصحف التي كتب فيها محمود شاكر:

فإن الحديث عن العلامة محمود محمد شاكر، حديث يطول، وله وجوه كثيرة وجوانب متعددة بتعدد ثقافة الرجل وشمولها وسعتها ، واستعابها(٦) وليس فى سعة الباحث – أى باحث – أن يتناول كل هذه الجوانب وكل هذه الآثار. . . ومن ثم فإن هذه الدراسة لن تعنى من حياة الشيخ إلا بالجهود التى بذلها فى الصحافة المصرية، وتناول الصحافة لحدث وفاته وماتبعه(٧) .

ومعروف أن الشيخ شاكر نشأ فى بيت فضل وعلم وجهاد، ولا شك أن هذه النشأة المتفردة ساعدت بشكل وافر على تشكيل عقليته وبناء ثقافته حتى بلغ درجة رفيعة المستوى من العلم والمعرفة عندما وصل إلى مرحلة حصوله على البكالوريا الثانوية حاليا(٨) .

(ولقد ظهرت آثار تلك النشأة وهذه الثقافة والمعرفة العميقة عند نشوب أو معركة علمية خاضها الشيخ شاكر فى العام الذى التحق فيه بكلية الآداب جامعة الملك فؤاد الأول- القاهرة حاليا-

ويا له من قدر عجيب أن تكون أولى معارك هذا الشاب مع من؟ مع أستاذ كبير مثل الدكتور طه حسين وحول قضية من أخطر القضايا فى ثقافتنا العربية المعاصرة، ألا وهى قضية انتحال الشعر الجاهلى، وفيها يقف التلميذ الشيخ شاكر يرد ويعترض ويفند آراء أستاذه الدكتور طه حسين وكانت هذه المعركة هى السبب الأول والأخير فى أن يترك الشيخ شاكر مدرجات الجامعة كلية وإلى الأبد، لأنه اقتنع بأن الجامعة لن تعلمه إلا علما لايرضى عنه ولايوافق عليه فترك الجامعة غير آسف - عليها وذلك فى عام ١٩٢٦(٩).

ومنذ ذلك العام بدأ صلة الشى شاكر بالصحافة المصرية وكانت مجلة «الزهراء» الاجتماعية والأدبية التى كان يصدرها الكاتب السورى السيد محب الدين الخطيب، أول مجلة كتب فيها، وأول أعمال الشيخ فى هذه المجلة قصيدة شعرية بعنوان «يوم تهطال الشجون» قال فى مطلعها:

أيها الراسف فى أغلالــــه ... إنـك اليــوم لَموْهــون منين

ذلّ ذو التاج على رُغم لِقـى ... ونأى عنـــه وقد عــز القطين

أذْؤبُ الدهر ترامت نحـــوه ... دخلوا الأرض دخول الفاتحين

عَلم الله، فمـــا نالــوا بـه ... عــزة النصر والفتــح المبين

ماهم غيـر سَعــال قُبحت ... خدعوا الناس وغـروا الجاهلين

حتى يصل إلى نهاية القصيدة فيقول:

نصح الناصح قوما نلبـــوا ... سنن المجد ونامــــوا هادئين

رحمة الله لهم، هل علموا ... أن للمجد رجـــالات دَهين

فإلى المجد خِفافا، أودعــوا ... مَكر الداء وحزّاز الأرون(١٠)

(وتحت عنوان «الناسخون الماسخون» كتب محمود شاكر قصيدة طريفة سجل فيـهـا انطباعاته حول أخطاء بعض الناسخين، قدم لها محب الدين الخطيب بقوله: لما كانت صناعة النسخ فى العصور الإسلامية الأولى يعهد بها إلى رجال من أهل العلم والأدب يسمون «الوراقين» وكان يشترط فيهم التضلع

بالعلم الذى ينقلون كتبه وينشرونها، لما يشترط فى الراوية أن يكون من أهل التبصر بالشعر، ولذلك كان لكل عالم «وراق» كما كان لكل شاعر «راوية» فلما جاءت عصور الانحطاط، طمع بهذه الصناعة غير أهلها ففسدت الكتب وكثر خطأها، ومن هذا القبيل الأغلاط الواقعة فى نسخة كتاب «التيجان فى ملوك حمير» لابن هشام، فقد شكا العلامة الشيخ عبد العزيز الراجكوتى الميمنى الربيع بن ضبع استطاع بكثير من الكتب أن يصحح بعض تلك الأخطاء، وبقى بعضها، وقد اقترحت على صديقى السيد محمود شاكر أن يبحث عن شعر الربيع فى كتب الأدب واللغة ليصحح مابقى من الأغلاط فلما أعياه الأمر بعد سهر طويل بعث إلينا ببطاقة هذا نصها:

فلو أن «ذا القرنين» طالت حياته	وأبصر ما قد جمع ابن هشام
وأبصر أقوال الربيع وشعره	سودا مجناً فى دُجى وظلام
لحيره ماحير (ابن محمد)	فبات على شوك ضجيع سَقَام
وهل سقم إلا (مصادر) لم تُنلْ	مُرادا ولم تُطلب بأى مَرام
فتى الهند أعيته، فهل أنا قادر؟	فلست إذا ما لم أصب بمُلام
وآخر عجز المرء تعدُ تنصل	وآخر ما أهدى إليك سلامى(١١)

ومن الأعمال الأدبية التى كان تمثل المرحلة الأولى من كتابات الشيخ شاكر قصيدة شعرية بعنوان «النجم الواتر والصبح الثائر» يقول فى مطلعها:

نجم كقلب المحب يضطرب	يدعو سواد الدجى ويرتقب
كساه فجر النهار بردته	بيضاء تُطوى بنشرها الشهب(١٢)

والجديد الذى قد لايعرفه الكثير أن الشيخ شاكر فى بداية اتصاله بالصحف، كان أحيانا يؤدى دور المحرر الصحفى، ونرى ذلك واضحا من خلال العمل الذى قدمه إلى مجلة «الزهراء» وهو عبارة عن قيامه بحضور بعض المحاضرات العلمية وتسجيلها كتابة ثم كتابة تلخيص عنها لنشره بالمجلة، وهذه المحاضرات كان قد ألقاها العلامة المحقق الأستاذ نالينو E-A-Nalino فى

الجامعة المصرية عن تاريخ اليمن القديم وأسماء الأوربيين الذين ارتادوا تلك الديار باحثين عن ماضيها وحاضرها، تقول المجلة: نحن ننشر ذلك ملخصا مما كتبه صديقنا السيد محمود محمد شاكر الذى أخذ على نفسه كتابة هذه المحاضرات سماعا من الأستاذ نالينو(١٣).

ولا شك أن تبكير الشيخ بالكتابة فى المجلات الأدبية فى ذلك الوقت يدل دلالة واضحة، ويبرهن برهنة صادقة على حقيقة ما أشار إليه الباحث آنفا، وهو أن الشيخ تأسس منذ نعومة أظافره، تأسيساً علميا على نحو فريد لايتاح إلا لمن وهب ملكة البحث والفكر وحب المعرفة وأراد الله تعالى له وبه الخير والنفع(١٤).

وكانت بداية المحطة الثانية للشيخ شاكر فى الصحافة المصرية فى مجلة «البلاغ» لصاحبها عبد القادر حمزة وذلك فى عام ١٩٣٠.

وفى عام ١٩٣٢ بدأت تظهر كتاباته واسهاماته الفكرية والأدبية والنقدية فى الصحف وخاصة على صفحات مجلة «المقتطف» لصحابها الكاتب اللبنانى فؤاد صروف، وكانت هذه الاسهامات فى البداية تتمثل فى عرض ونقد أهم المؤلفات التى كانت تصدر فى ذلك الحين مثل كتاب «حافظ وشوقى» لطه حسين و«ضحى الإسلام» لأحمد أمين و«أبو نواس» لعمر فروخ، ومن قصائده التى نشرها فى «المقتطف» قصيدة بعنوان «صانعة الدموع» وفى الذكرى الألفية لوفاة شاعر العربية الأول أبى الطيب المتنبى، كان هناك حافز قوى لإحياء هذه الذكرى، وإماطة اللثام عن سر عظمة المتنبى، وتبارت فى هذا شتى الصحف والمجلات، ولذلك رأينا مجلة «المقتطف» تخصص لأول مرة فى تاريخها عددا خاصا عن المتنبى يتولى تحريره من أوله إلى آخره، محمود محمد شاكر وقد بلغ عدد صفحات العدد مائة وسبع وستون صفحة، وفيه تناول الكاتب حياة المتنبى من خلال شعره، وتفسير ما أشكل من هذا الشعر، وماخفى من أسرار قائله، وقد انتهى فى هذه الدراسة إلى أشياء انفرد بها، كان الناس قبله يتقبلونها دون شك، وتتصل بوضاعة أصل المتنبى، فقد انتهى من خلال تطبيق منهجه فى هذه

الدراسة إلى أن المتنبى كان علويا أى هاشميا قرشيا، ولم يكن من أصل وضيع، وهو اتجاه يقف فيه وحده قديما وحديثا، فكان أول من قال به ودعمه، ودلل عليه، فى ضوء منهجه الذى يجمع بين دراسة شعر الشاعر تذوقا، وجمع كل ما أمكن أن يقع فى يديه من تراجم أبى الطيب التى كتبها الأولون وما أتيح له مما كتبه المحدثون، وقرأ هذه التراجم راداً الأخبار إلى أصولها التى نقلت عنها ورتبها تاريخيا، حتى يتسنى له أن يعرف مواطن التغيير والتبديل التى لحقت هذه الأخبار، وفى نقل كل مؤلف عمن سبقه(١٥)

وكتب صاحب «المقتطف» يقدم دراسة شاكر بقوله: هذا العدد من «المقتطف» يختلف عن كل عدد صدر منذ ستين سنة إلى يومنا هذا فهو فى موضوع واحد، ولكاتب واحد، أما الموضوع فأبو الطيبِ المتنبى، وأما الكاتب فالأستاذ محمود محمد شاكر، وقد رأى محرر «المقتطف» فى العناية بالاحتفال بإنقضاء ألف سنة على وفاة المتنبى وفى طرافة المباحث التى انطوت عليها رسالة الأستاذ شاكر ما يسوغ له أن يجعل هذا العدد بمثابة كتاب يرفعه إلى أبى الطيب المتنبى، فقد استطاع أن يكشف من شعر المتنبى عن دقائق حياته وينقض الروايات المنقولة إلينا عن أصله ونشأته، وحبه ومصرعه، ويصل بين حياة الرجل وأحداث عصره وبذلك اتسعت حياة المتنبى واتصل أولها بآخرها، وقلت الفجوات فى تسلسلها واستقام فهمها على أساس معقول من الأدب والتاريخ.(١٦)

وفى هذه المرحلة التى كان يتعامل فيها محمود شاكر مع «المقتطف» استعان به صديقه فؤاد صروف فى ترجمة العديد من الأعمال التى نشرت بمجلة «المختار».

أما المحطة الثالثة فى حياة الشيخ محمد شاكر فكانت فى مجلة «الرسالة» فى إصدارها الأول والثانى، وفى الإصدار الثانى على وجه الخصوص كتب شاكر فصولا عظيمة، يرد فيها على الدكتور لويس عوض، وقد رأى فيما يكتب هذا خبثا شديداً، فصار حقا علىّ واجبا - كما يقول عن نفسه - ألا أتلجج أو

أحجم أو أجمجم، أو أدارى مادمت قد نصبت نفسى للدفاع عن أمتى ما استطعت إلى ذلك سبيلا»(١٧).

وكان الدكتور لويس عوض وهو المتخصص فى اللغة الإنجليزية يقف من الحضارة العربية وإسهاماتها موقفا معاديا، لايراها شيئا، وأن دورها انتهى فإذا أرادت مصر أن تنهض فإن عليها أن تتخطاها، وتعود إلى أصولها الفرعونية، فإذا وجد فى التراث العربى ما يفرض نفسه على الزمن ويعسر إنكاره، رده إلى أصول غير عربية، لاتينية مسيحية فى الأعم الأغلب، فالعرب عنده إما جهلة أو ناقلون، وقد صنع ذلك مع ابن خلدون فى مقدمته العظيمة، فرآه أندلسى الأصل، عاش فى الأندلس أعواما، وسفر لأمير غرناطة عند ملكها القطلونى، وأنه كان يعرف لغته القطلونية، وإلا فكيف تحاور معه؟ وعن هذه اللغة، عرف ثقافته، ونقل أفكاره، والقضية بهذه الصورة كلها أخطاء، لأن سفارة ابن خلدون كانت لدى ملك قشتالة، لاقطلونية، وهذا كان يتكلم اللغة القشتالية، وهى تختلف عن القطلونية، وكان هذا الملك القشتالى يعرف العربية، ويوقع بها قراراته «أنا الملك» وذلك ثابت فيما وصل من وثائقه، ولم يكن ابن خلدون هو الذى يعرف القطلونية أو القشتالية، إلى تخاريف أخرى لا أساس لها من الصحة ولا تثبت أمام النقد.(١٨) ولقد كان من سوء حظ لويس عوض أن مقولته هذه لم تجد فى وقتها من يشجب جهلة فيما يدعى، فانتقل إلى مثلها مع قمة أخرى من قمم التراث العربى، إلى شيخ المعرة، أبى العلاء المعرى، وزعم أن فلسفته وفكره صدى للفكر المسيحى الذى كان يلف مدينة حلب الشهباء فى تلك الأيام، بفعل الأديرة التى بها من جانب، وسيادة الصليبيين من جانب آخر، وأن أفكار أبى العلاء أخذها عن رهبان التقى بهم فى الأديرة، وراح ينشر هذا الكلام فى الصفحة الأدبية لجريدة «الأهرام» ولأنه مدفوع بعوامل نفسيه ضاغطة، غير علمية، وحظه من معرفة التراث العربى، أدبا ولغة وتاريخا، قليل واهن أو لاشئ ويقرأ هذا القليل بعاطفته لابقلبه، وعاطفته كارهة، فقد حرف بيتا من الشعر للمعرى قاصداً، أو غير واع، وكلا الأمرين واحد، ليخدم حاجة فى نفسه، والبيت:

صليت جمهرة الهجير نهارا ثـــم باتت تغص بالصلبـــان

وصحة البيت تغص بالصليان والمعنيان جد مختلفين . . فالصلبان جمع صليب وهو رمز - مسيحى دينى و«الصليان» نبات وبتحريف البيت أو الجهل بقراءته كشف الدكتور لويس نفسه وعلمه من حيث لايدرى(١٩)

تصدى الشيخ شاكر على صفحات مجلة «الرسالة» فى سلسلة مقالات يرد فيها على شبهات وأراجيف الدكتور لويس عوض، وتمثل هذه الردود قمة غيرته على العربية والإسلام، وهى فصول فى النقد والتحليل والنقد من أثمن ماعرفت العربية، دفاعاً عن تراثها، وبها أطفأ فتنة، وأخاف متربصين، وأخمل الدكتور لويس عوض، الذى ولى هاربا مهزوما، وتخلى عن المعركة، ووقع على حقيقة أن البحث فى التراث العربى يتطلب معرفة دقيقة واعية به، وأنه ليس على شئ من ذلك. وكسبت العربية هذه الفصول النقدية النادرة فى كتاب من جزءين حمل عنوان: «أباطيل وأسمار»(٢٠)

وفى عام ١٩٣٨م استطاع الشيخ محمود شاكر، أن يحصل على امتياز مجلة «العصور» لصاحبها إسماعيل مظهر، ليصدرها أسبوعية، بعد أن كانت تصدر بصفة شهرية، ولكن - فى الواقع - لم يتمكن الشيخ من إصدار هذه المجلة أكثر من عددين، الأول فى ١٩ نوفمبر ١٩٣٨، والعدد الثانى فى ٩ ديسمبر ١٩٣٨م، ثم توقفت المجلة عن الصدور بعد أن دفع الشيخ بالعدد الثالث إلى المطبعة.

وفى عام ١٩٤٠ بدأ الشيخ فى صحيفة «الدستور» اليومية، ولسان حال الهيئة السعدية وكان أول مقال كتبه فى «الدستور» بعنوان: «الطريق إلى الأدب» ذكر فيه أن: الأديب يخاطب بالكلام الواحد أصنافا متخالفة من الناس، ما بين عالم، قد فرغ للعلم، وفيلسوف قد فرغ للفلسفة، وثائر قد فرغ للثورة على النظام، وبليد قد رضى بما استقر عليه أمره وصانع يعمل بيديه فى طلب رزقه، وأنثى تعمل بروحها فى تفسير معنى الرجل وامرأة تعمل بقدرتها فى إنشاء الرجل أو إهلاكى، وجاهل غار مفتون لايدرى ما يوعد من غده إلا أن يبصر، وما بين شقى وسعيد ومترف وفقير ومبتوت وأثير، ومن رضى عن الحقيقة الواقعة

التى تأخذها عينه، فلم يزل إلى ما وراءها، ومن قلة إلى المجهول حتى زاغ واضطراب ومضى هائما يتردد، كل أولئك لهم عليك حق، وله عندهم مسانح، إن ظفر به أدرك ما أرادوا واستبدبهم وبأفكارهم وأحلامهم وأحبهم وأحبوه وقدموه. وجعلوا له المنزلة فى أنفسهم لاتدانيها منزلة، ووثقوا به ثقة الأخ لأخيه المخلص، واسترشدوه إذا ضلوا، واستشاروه إذا حاروا وصحبوه إذا انفردوا، فكان لهم عوناً وكانوا له أنصارا(٢١)

ولقد أثار الشيخ شاكر فى صحيفة «الدستور» الكثير من القضايا الأدبية والفكرية، فكتب تحت عنوان «فوضى الأدب وأدب الفوضى» أكد فيه على: أن الفوضى الاجتماعية، إنما تعقب عصور القوة الحاكمة المتسلطة، وذلك إذا بدأت تنهار بعد الاستكانة إلى غرور هذه القوة، وهذا السلطان، وإذا انهار السلطان الاجتماعى القوى، كانت الفوضى بتمامها وبأدق معانيها، وتعيش الأمة بعد ذلك فى فوضى أى فى ضعف مستمر ليس له حاجز يلجأ إليه أو ليس له من القوة ما يرتفع به حتى يعتصم بهذا الحاجز إن كان قد بقى منه شئ وإذا بلغت الأمة هذا المبلغ، فالرجاء فى قيامها من كبوتها، هو رجاء باطل، ليس له أصل فى السماء ولا فى الأرض، وعلى ذلك فإن أدب مثل الجيل الذى تغلب عليه الفوضى الإجتماعية لا تكون إلا أدبا فوضى من عقول فوضى بآراء فوضى إلى غايات فوضى، أدب لا يرجع إلا إلى الفوضى، ولا ينتهى إلا إليها، فإذا انقشع غبار الفوضى وتجلت عمايتها على الناس كان مصير هذا الأدب أن يحكم عليه بالإعدام، فيقتل ثم يلقى فى حفرته إلى التعفن والبلى، فإذا خفف الحكم كان حكما بالأشغال الشاقة المؤبدة ليعمل فى البناء التاريخى للأمة(٢٢).

وهكذا فإن الأدب فى فكر الشيخ شاكر هو أدب بنائى، يبنى ولا يهدم، يصلح ولا يفسد، يعمر ولا يخرب، والأدب الذى على هذا النحو ينبغى أن يكون صادراً عن مجتمع قوى متماسك لا ضعيف، خائر، متهاوٍ ومن هنا رأيناه يكتب تحت عنوان «الأدب والحرب» يبرز فيه بعض المهام والوظائف التى يمكن أن يؤديها الأدب فيقول: إن الأدب هو تعبير الروح الإنسانية السامية النبيلة، والحرب

الحاضرة، هى تعبير الروح الإنسانية التى اختبلها مس من الشيطان المتدلى إلى هوة سحيقة من الغرائز الوضيعة، وسنرى والله يعصمنا، ويعصم القارئ، وهو الحافظ، كيف يعبر المعنى السامى حين يهتز بالمعانى الوضيعة، وسنرى أبالسة الأدب ينطلقون فى كل فج ومن كل حدب ينسلون على الناس بشهواتهم المقكلمة فى شعرهم ونثرهم وأفكارهم المستكلبة، وأنا لا أدرى ما خبأ الله للناس. (٢٣)

ويرسم الشيخ شاكر الطريق الذى ينبغى أن يسير عليه الأدب، والغاية التى يسعى إليها، فكتب تحت عنوان «كيف ينبغى أن نعمل؟» يقول فيه: إن غاية الأدب هى إنشاء الروح الإنسانية فى كل جيل، إنشاء سامياً عبقريا، يستطيع أن يقاوم الفساد الذى يتطرق دسيساً إلى النفس فى ركودها بتتعفن بآفات كثيرة تعرض لها من قبله تستطيع معها الجراثيم الماردة أن تعملَ عملها الشيطانى فى إبادة الإيمان الذى فطرت النفوس البشرية على محبته والحرص عليه(٢٤).

وإذا كان قد اشتهر عن الشيخ شاكر بأنه محقق وأديب إلا أنه أيضا كان سياسيا، ويحمل قلمه لينافح به فى سبيل استقلال بلاده من المستعمر، ويصف هؤلاء الذين يساعدون على إشاعة الشبهات والشهوات بين الأمة، يصفهم بالخيانة، فنراه يقول: إن بعض الخيانة يكون بتسليم العدو سلاحا من أسلحة الوطن السرية التى تدفع عنه عادية الشر الذى تصيبه عليه الأعداء، ولكن أعظم الخيانة أن تعمل على نزع سلاح الوطن باللذة والطراوة والرفاهية وطلب الراحة ورفض الجهد حتى يجد الوطن أبناءه وهم يتخلون عنه بالتأنيث والخلاع والمرح وإطلاق وحوش الشهوات من عقالها، فتغرق فى وجه تطلب صيدها الذى تجد فيه شبعا من جوع وريا من ظمأ، وحتى تعود النفس طالبة، وتأبى أن تكون مجاهدة فى الطلب(٢٥).

كما كتب يطالب بتجلية التاريخ المصرى، حتى يقف الكل على حقيقة معدن هذا الشعب، فيقول : إن الروح لا تموت لأنها تستمد سلطانها من سلطان الله، وإن القلب لا يسكن لأن بسكونه هو حقيقة الموت، وإن العقل لا

يؤسر ولايقيد لأنه حر لايستعبد وإن الزمن قد أشرق بنا على مجد وعزة، ينبغي أن نجدد تاريخنا القديم بمجد مستحدث مستجد(٢٦)

وهاجم هؤلاء الذين ينحون نحو الغرب، ويبكون على ضياع باريس واحتلالها ومابكوا يوما على الأرض التي تحملهم والوطن الذي يجمعهم والشعب الذي يؤيهم، فكتب تحت عنوان: «لا تبكوا ولا تنحوا» متمثلا قول القائل:

موت بعض الناس على البعض فتوح فعلى نفسك نُح إن كنت لابد تنوح(٢٧)

ويكتب الأستاذ محمود شاكر في الأعداد الأربعة الأولى من مجلة «المسلمون» لسعيد رمضان، الأولى «حكم بلا بنية» والثانية «تاريخ بلا إيمان» والثالثة «لاتسبوا أصحابي» أما المقالة الرابعة والأخيرة. فكانت بعنوان «ألسنة المفترين».

ففي مقالته «حكم بلابينة» دافع - الشيخ شاكر - عن التاريخ الإسلامي وفنّد فيها الشبهة القائلة: بأن الإسلام لم يطبق إلا مدة رسول الله وأبي بكر وعمر ثم مرج الإسلام واضطرب» فقال: يوشك تاريخ الإسلام أن يكون لهواً على الألسنة ولغواً في الصحف ومرتعاً للظن المتسرع دون اليقين المتثبت، وهدفاً لكل متقحم على الحق يمثل جراءة الباطل، ومخاضة يخوض فيها كل من ملك لساناً ينطق أو عقلا يفكر أو قلما يخط، وإنما أبتلي زماننا بهذا لأسباب كثيرة، أولها: أن العصر الذي نعيش فيه يعجل الناس عن تحقيق معنى الدين نفسه في حقيقة قلوبهم. وآخرها: أن المسلمين في زماننا بلغوا من العجز والقلة والهوان على أنفسهم مبلغاً مهّد لشياطين الإنس والجن مسالك كثيرة إلى مقر الغرور في الأفئدة، فسؤل لأصحابها فيما سّول أن فهموا الإسلام «فهما جديدا» فمكان لهذه الكلمة سحرها حين مست مكان الغرور والكبرياء في نفوسهم، واحتملهم هذا الغرور على أن يسيئوا الظن بما يفهمونه من ماضيهم جملة أو كلمة وخيل إليهم سوء الظن أن ذلك هو طريق الحق لإحياء دين الله في نفوسهم وإقامة شريعته في أرضه(٢٨)

وفى مقالته، تاريخ بلا إيمان» رسم المنهج الإسلامى للمؤرخ المسلم الذى ينبغى أن يتبع فى كتابة التاريخ، عامة والتاريخ الإسلامى خاصة، وهاجم بشدة المناهج الوثنية والمادية الغربية التى يتبعها بعض من ينتسبون إلى علم التاريخ(٢٩)

وفى المقالة الثالثة التى جاءت بعنوان «لا تسبوا أصحابى» نافح عن الصحابة الكرام وكشف عن العديد من الشبهات التى يرددها بعض كتاب التاريخ حول حياة الصحابة وجهادهم وتاريخهم(٣٠)

وفى مقالته الرابعة وعنوانها «ألسنة المفترين» كشف زيف بعض المؤرخين الذين يحاولون تشويه صورة الصحابى الجليل معاوية بن أبى سفيان ورد الفرية التى تقول بأن معاوية لم يكن يكتب الوحى لرسول الله -ﷺ- ولكنه كان يكتب له رسائله(٣٠)

وكتب الشيخ شاكر أيضا فى «اللواء الجديد» للأستاذ فتحى رضوان عندما صدرت عام ١٩٥٠.

(وفى خلال عامى ١٩٧٠/٦٩ يكتب الشيخ شاكر فى مجلة «المجلة» ليحيى حقى سبع مقالات بعنوان: «نمط صعب ونمط مخيف» التى أصدرها فى كتاب بهذا العنوان فيما بعد وكلها تدور حول قصيدة الشاعر «تأبط شراً التى مطلعها: إن بالشِّعْب الذى دُونه سَلْع لقتيلا دمه ما يُطَلّ(٣٢)

ومن الصحف التى كان للشيخ شاكر فيها بعض الاسهامات مجلة «الكاتب» لأحمد عباس صالح، كالمقال الذى كتبه بعنوان «كانت الجامعة هى طه حسين»(٣٣) ومقالاته فى مجلة «الهلال» وفى صحيفة الأهرام» ومنها:

«المستشرقون وقضية الشعر» وقد رد فيه على الدكتور عبد الرحمن بدوى الذى سكت دهراً ونطق هزلا وأراد أن يدافع عن أستاذه طه حسين فى قضية الشعر الجاهلى محاولاً الاستشهاد بلغوى وأديب عربى كبير هو ابن سلام على صحة دعواه، وكانت «الأهرام» بعد أن نشرت كلام الدكتور بدوى هذا، نشرت مقالة الشيخ شاكر الذى أتى على كل دعاوى الدكتور - بدوى وأبان عن خطئها وماتنطوى عليه من مغالطات وقام بتبرئته ابن سلام مما نسب إليه زوراً، وذلك فى عام ١٩٨٢(٣٤).

هذه الفترة هى التى أعطى فيها الشيخ محمود محمد شاكر للصحافة المصرية بعض جهده وإذا كان لى من ملاحظات على تلك الفترة فإنها تتمثل فيما يلى:

(١) تعدد المعارك الفكرية والأدبية عبر الصحف.

(٢) ظهور أعداد من الأدباء والشعراء أثروا الحياة الأدبية فى مصر وظهور العديد من المجلات الفكرية والأدبية لكبار الأدباء والمثقفين.

(٣) الاحتلال البريطانى من أكبر الدوافع إلى ظهور الحركات السياسية والأدبية مما كان له أكبر الأثر فى جلاء الاحتلال وتنامى الوعى الثقافى والأدبى.

وفاتــــه:

وفى يوم الخميس السابع من أغسطس عام ١٩٩٧ توفى الشيخ شاكر بعدفترة معاناة مع المرض،وتلقى الجميع نبأ وفاته بحزن شديد على فقد هذا العلم الشامخ فى سماء الأدب والفكر والثقافة والدين، بعد حياة حافلة بالعلم والعمل، والجهاد والكفاح، من أجل الحق الذى آمن به وعاش عليه وصدق الله إذ يقول «من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه، فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر ومابدلوا تبديلا، ليجزى الله الصادقين بصدقهم . . »(٣٥).

الصحف التي كتبت عن الشيخ شاكر:

ولم تهتم الصحافة اليومية كثيراً بنبأ وفاة الشيخ محمود شاكر، فقد نشرت «الأهرام» خبر الوفاة فى اليوم التالى فى صفحتها الأولى مصحوبا بصورة له، بينما رأينا صحيفة «الأخبار» تنشر الخبر فى اليوم التالى فى صفحاتها الداخلية على عمود مصحوباً بصورة أيضا أما «أخبار اليوم» فلم تشر إلى الخبر من قريب أو بعيد يشترك معها فى هذا الموقف صحيفتا «الجمهورية» و«المساء» !!والحقيقة، أنه إذا كانت الصحافة اليومية لم تعبأ كثيرا بخبر وفاة الشيخ إلا أنها – والحق يقال – ومن خلال الصفحات الأدبية والدينية وفَّت الرجل بعض ما يستحقه ، وهذا ما سوف نلمسه من خلال وقوفنا على الأسطر التالية.

ولقد كانت صحيفة «الأهرام» سباقة فى هذا المضمار، فكتب سامح كريم فى صفحة «الأهرام الأدبى» يقول: فجعت بخبر وفاة أستاذنا العالم الجليل محمود محمد شاكر. . . إنه برحيل هذا العالم الجليل نودع عصراً بأكلمه من الثقافة العربية الإسلامية الأصيلة، لغة، وأدبا ونقدا، فهذا القلم الجبار الذى كان يملأ أفئدة عارفيه رهبة وخشية بما يتخيلون عنه من حدة فى الطبع وعنف فى القول وشدة فى الرأى، لكنه مع المقربين إليه غير ذلك تماما، فيرونه على حقيقته السمحة حين يشايع حقا أو يدفع ظلما أو يواجه طغيانا سرعان ما تنطوى نفسه على إنسانية شامخة تتوهج فيها رقة العاطفة مع صلابة الموقف وتتقد فيها رهافة الشعور مع قوة الشكيمة وتمتزج فيها محبة الحياة مع رفض كل ما فيها من ضعف وعجز. . . (٣٦)

هذه كلمات تنم ولا شك عن تقدير عميق لقيمة الشيخ شاكر ومكانته الأدبية والعلمية، الأمر الذى دفع الكاتب أن يصفه بأنه آخر الحرس القديم للثقافة العربية الأصلية.

وكتب الدكتور عبد العزيز شرف فى صفحة «الأدب» بصحيفة الأهرام يقول: كان الأستاذ الفاضل شيخ المحققين وسليل المدرسة الشاكرية، وقد فقدت العربية بوفاته ركنا كبيراً وسند قويا وعلما فذاً وحجة فى العربية منقطع النظير(٣٧)

وكتب أيضا فاروق جويدة فى صفحة «دنيا الثقافة» فى الأهرام ينعى الشيخ فقال: رحل آخر الشيوخ الكبار، رحل أبو فهر، الذى قضى ٨٨ عاماً عاش معظمها مدافعا عن العربية، منافحا عن قيمتها الفكرية حتى عرف بأحد حراس العربية وهويتها فى العصر الحديث، عرف طه حسين واختلف معه وعرف مصطفى صادق الرافعى وائتلف معه، ولم يكن يخشى فى الحق لومة لائم، إذ عرف محنة السجن مرتين لإصراره على قيمه الفكرية وهويته العربية والإسلامية. (٣٨)

وإذا كانت الصفحات الأدبية والثقافية فى صحيفة الأهرام نعت الشيخ شاكر على النحو الذى قدم الباحث، فإن الصحيفة فتحت صفحاتها لبعض

تلاميذ الشيخ ومريديه ليكتبوا عنه، منهم الدكاترة: بدوى طبانة وناصر الدين أسد ويحيى الرخاوى ومحمد إبراهيم الفيومي وحلمى القاعود ومحمود الطناحى الذى كتب ينعى الشيخ تحت عنوان: «وداعاً محمود شاكر. . . والديار التى خلت» «فصدر مقالته بقول الشاعر:

قالوا الإمام قضى نحبه

وصيحة من قد نعاه علت

فقلت فما واحد قد مضى،

ولكنه أمة قد خلت.

وأضاف الطناحى قائلا: ليس فى وصف محمود شاكر بأنه أمة وحده، شئ من استرسال القلم بدواعى الشجن لحادثة الموت وفوت الأمانى بطلب البقاء، فإن سيرة هذا الرجل تنطق بأنه واحد فى هذا العصر، فلا يشبهه أحد من أدباء زماننا، وماظنك بأديب قرأ كتب العربية فى فنونها كلها، لا أستثنى فنا ولا علما، أقول قولى هذا غير شاك ولا متردد، فقد خالطت «محمود محمد شاكر» ثلاثين عاما وخبرت سواده وبياضه، وعرفت علنه وأطلعنى على كثير من سره ونظرت فى مكتبته الضخمة فإذا على كل كتاب منها تعليق أثر قراءة ونظر وتعليق(٣٩)

وكان الأستاذ رجاء النقاش من أكثر الذين كتبوا فى الأهرام عن حياة الشيخ شاكر وفكره، إذ كتب خمس مقالات الأولى بعنوان «الباشا» حكى فيها قصة هذه التسمية، وهى باختصار أن عباس حلمى خديو مصر ذهب إلى الشيخ محمد شاكر ليهنئه على مولوده وعندما سأل عن اسم المولود قال الوالد هو محمود سعد الدين. فقال الخديو: بل هو محمود باشا، فصار يعرف بين الأهل والأصدقاء بهذا الوصف(٤٠)

وكانت المقالة الثانية بعنوان: «قلت لهم رأيى فضربونى» يحكى فيها قصة اعتقال الشيخ شاكر ومواقف ومشاهد وقعت له أثناء الاعتقال(٤١) والمقالة الثالثة بعنوان: «أسرار الانتحار» يقص فيها طرفا من لحظات الضعف البشرى فى

حياة العظماء ومنهم الشيخ شاكر الذى حاول الانتحار وهو فى بداية شبابه(٤٢)

والرابعة بعنوان : «بطيخة المتنبى» يكشف فيها الكثير من الآراء حول شخصية هذا الشاعر العربى الكبير، ودور الشيخ شاكر فى ذلك(٤٣)

أما الخامسة والأخيرة فهى بعنوان «كلام العاشقين» ويحكى فيها رؤيته عن قصة حب المتنبى لـ «خولة» أخت سيف الدولة وموقف الشيخ شاكر من حقيقة هذه العلاقة وقصة الخلاف الدائرة بين المؤرخين والأدباء بشأنها(٤٤).

أما صحيفة «الأخبار» فقد كتب مصطفى عبد الله فى صفحة «أخبار الأدب» تحت عنوان «وداعا صاحب القوس والعذراء» وصف الكاتب الشيخ شاكر بأنه يُعد وحده حصنا من حصون الثقافة العربية ورمزا لما يجب أن يكون عليه المفكر الحر المستنير(٤٥)

وفى عمود «ملامح شخصية» فى جريدة الجمعة بصحيفة «الأخبار» كتب محمود عطيه تحت عنوان: «شاكر إمام المحققين» بدأ ثورته العلمية بطه حسى» يقول عنه: الشيخ شاكر إمام المحققين صاحب وجوه متعددة، فهو المبدع والمحقق والناقد والشاعر وكاتب المقال بل والمجاهد بالفعل وبالقول وقد كلفه ذلك كثيرا من نفسه وعمره(٤٦)

وكتب الدكتور أحمد عرفات القاضى فى «ملامح شخصية» تحت عنوان «الحبر أبو فهر عندما ترك الجامعة. . ليطمئن قلبه» قال: رحل عنا فى هدوء تام علم من أعلام الفكر والنهضة فى عالمنا العربى والإسلامى وإمام من أئمة اللغة والأدب والثقافة وفارس من فرسان الشعر، تطاول قامته قامة كبار الأئمة والعلماء فى تراثنا أمثال سيبويه والطبرى وعبد القاهر الجرجانى وغيرهم ممن ملأوا الدنيا وشغلوا الناس ذلكم هو العلامة الحبر أبو فهر محمود محمد شاكر الذى رحل عن عالمنا الفانى(٤٧)

وإذا كانت صحيفة «الأخبار» قد نشرت خبر وفاة الشيخ، وأفسحت المجال وفتحت صفحاتها المتخصصة كى يكتب الكاتبون والصحفيون عن محمود

شاكر فإن صحيفة «أخبار اليوم» لم تشر إلى هذا الحدث لا من قريب ولا من بعيد (٤٨)

اشترك فى هذا الموقف أيضا صحيفة «المساء» فلم تكتب شيئا مذكور عن وفاته ولا عن حياته.

أما صحيفة «الجمهورية» فلم تنشر خبر وفاة الشيخ شاكر، وكأنها لم تعلم بذلك، ولا أشك فى أن الصحيفة يمكن أن تكون قد تجاهلت الخبر بدليل أن الصحيفة نفسها نشرت بعد ذلك تحقيقا عن الشيخ بعناوين: «التراث الإسلامى فى حاجة إلى من يملأ فراغ محمود شاكر» «البيئة العلمية للمحقق الأول هى التى رسمت طريقه» «معاركه الأدبية ودفاعه عن الإسلام جعلت منه عالما بارزا» جاء فى هذا التحقيق ما يلى: ليس سهلا على المشتغلين بقضايا الإسلام واللغة العربية أن يمضى من بينهم العلامة محمود شاكر دون أن يذكروا شيئا مما قدمه للقرآن الكريم لغة وعقيدة وشريعة، فقد عاش الرجل لهذه القضية بأجزائها الثلاثة وأدخل إليها الأدب بيسر وسهولة لأن القرآن نموذج الأدب الكامل الذى لانموذج فوقه(٤٨)

وكتب عبد اللطيف فايد فى عموده الأسبوعى «خواطر إسلامية» مرتين، الأولى بعنوان: «النموذج الأمثل فى تحقيق التراث»(٤٩) والأخرى بعنوان: «تحقيق التراث ومشاعر الوفاء»(٥٠)

ومن المجلات والصحف الأدبية التى اهتمت بالشيخ شاكر وحادث وفاته، مجلة «الهلال» الشهرية وصحيفة «أخبار الأدب» الأسبوعية.

فقد خصصت «الهلال» جزءاً خاص عن الشيخ شاكر قبيل وفاته بمناسبة العيد الثامن والثمانين لميلاده، وكتب فى هذا العدد الدكاترة: فهر محمود شاكر تحت عنوان: «أبى محمود محمد شاكر» والطاهر أحمد مكى كتب بعنوان: «معالم هادية على طريق سيرة عطرة» ومحمود الربيعى «ذكريات حميمة» ومحمود الطناحى «محمود شاكر ومنهجه فى تحقيق التراث» ومحمد عبد اللطيف حماسة «نمط صعب من العلاقة بين وزن الشعر ومادته عند

الأستاذ، محمود محمد شاكر» وعبد اللطيف عبد الحليم « أبو فهر عاشق الشعر العربى»(٥١)

ونشرت «الهلال» بعد وفاة الشيخ شاكر مقالة لابن أخيه الكاتب الصحفى عبد الرحمن شاكر بعنوان: «محمود محمد شاكر فنان الكلمة العربية» جاء فيها: أما وصفى إياه فى عنوان هذه الكلمة بأنه . . فنان الكلمة فقد سمعته يصف نفسه بذلك ليحيى حقى فى مباسطة بينهما بعد فراغهما من تدارس لفظة عربية، قال له: أنا فنان يا يحيى . . . ومعرفتى بالعربية معرفة أصيلة . . . فقد كان فنانا حين يكتب أو ينظم أو يحقق واحدا من كتب التراث كان يفعل ذلك عن شغف عظيم بلغة العرب، وحرص شديد على صحة التعبير بها ودقته.(٥٢)

أما صحيفة «أخبار الأدب» فقد نشرت على صدر صفحتها الأولى رسما لصورة الشيخ شاكر على مساحة ٢٠× ٣٠سم وكتبت فى أسفلها العلامة الراحل محمود شاكر بريشة الفنان جودة خليفة، كما نوهت فى الصفحة الأولى أيضا عن الموضوعات التى تتناولها عن الشيخ بعنوان فرعى باللون الأسود «ورحل محمود شاكر» وعنوان رئيسى باللون الأحمر «إمام البعث والإحياء» وكتب جمال الغيطانى عموده «نقطة عبور» بعنوان: «وداعاً شيخنا المعتزل» جاء فيه: . . . كان شيخا جليلا، مهيبا قوياً، يقيم فى أحد العنابر المكتظة بالإخوان المسلمين، وقد اعتقل فى ٣١ أغسطس سنة ١٩٦٥ ، وقضى عامين ونصف العام، ثم خرج فى ٣٠ ديسمبر ٦٧ كان متوسط عدد المعتقلين فى العنبر الواحد مائة وخمسين أو أكثر وهذا عدد ضخم جداً بالنسبة للمساحة الضيقة، كان الباب يفتح فى الصباح وبعد الإفطار مباشرة يدخل علينا الشيخ شاكر مرتديا ملابس المعتقل البيضاء، ويمكن القول أنه أكثر المعتقلين الذين رأيتهم أناقة، كان نظيف الثياب، مرتبا، متين البنيان جهورى الصوت واثق الحضور وعلمه غزير(٥٣).

كما كتب مصطفى عبد الله عموده «إطلالة على الساحة» عن الشيخ

جاءت بعنوان: «نمط صعب . . نمط فريد» جاء فيه: كان الشيخ محمود شاكر، رحمة الله عليه نمطاً فريدا من البشر مختلفا عن الصورة التى رسمها الكثيرون له من منطلق أنه انقطع للتنقيب فى التراث القديم واكتشاف كنوزه وعيونه والعكوف على تحقيقها وتقديمها لقارئ هذا الزمان(٥٤)

وفى الصفحات الداخلية من «أخبار الأدب» كتبت بركسام رمضان تحقيقا صحفيا على صفحتين عن الشيخ واختارت له عناوين «الرجل الذى طوى القرن» «رحل محمود شاكر إمام البعث والإحياء» «عقاب العربية الأول» !!(٥٥)

وعرض كل من إيهاب فتحى ومحمود الوردانى ويحيى مختار على مساحة صفحتين داخليتين أربعة من الكتب التى كتبها الشيخ شاكر ككتابه: «الطريق إلى ثقافتنا» أو من الكتب التى كتبت عنه ككتاب: «دراسات عربية وإسلامية» لمجموعة من الباحثين و«أبو فهر محمود محمد شاكر بين الدرس الأدبى والتحقيق» لمحمود إبراهيم الرضوانى و«محمود محمد شاكر الرجل والمنهج» لعمر حسن القيام(٥٦).

وبعد، فإن العلامة محمود شاكر بما قدم من خدمات واسهامات أدبية فى مجال الصحافة وفى تحقيق التراث العربى، كان جديراً بكل تقدير، ولذلك رأيناه عضواً بارزاً فى مجمع اللغة العربية، وقد نال جائزة الدولة التقديرية، ونال أيضا جائزة الملك فيصل العالمية، ولم يكن لدى الشيخ سلاح يشهره فى وجه مخالفيه سوى سلاح الفكر والكلمة، ومن هنا كانت الكلمة عنده لها مكانتها ومنزلتها، وفى ذلك المعنى يقول: صارت الكلمة عندى هى الحياة نفسها،وهى نفسى، هى عقلى ، هى فكرى، هى سر وجودى ووجود ماحولى. . . لقد عرفت عن طريق الكلمة العربية أن الحضارة كلها والثقافة كلها، بعلومها وآدابها وفلسفتها، عالة على الكلمة، فلولا الكلمة لما كان لشئ من ذلك وجود يعقل(٥٧)

ولم يكن الشيخ شاكر يهدف من وراء كتابته إلا الدفاع عن اللغة والدين، وهذا ما أبان عنه فى مقدمة المقالات التى كتبها فى «الرسالة» فى الرد على لويس عوض: يقول: ولهذه الفصول غرض واحد وإن تشعبت إليه الطرق

وهذا الغرض هو الدفاع عن أمة برمتها، هى أمتى العربية والإسلامية، وجعلت طريقى أن أهتك الأستار المسدولة التى عَمِل من ورائها رجال فيما خلا من الزمان ورجال آخرون قد ورثوهم فى زماننا، وهمهم جميعا، أن يحققوا للثقافة الغربية الوثنية كل الغلبة على عقولنا، وعلى مجتمعنا وعلى حياتنا وعلى ثقافتنا، وبهذه الغلبة يتم انهيار الكيان العظيم الذى بناه آباؤنا فى قرون متطاولة، وصححوا به فساد الحياة البشرية فى نواحيها الإنسانية والأدبية والأخلاقية والعملية والعلمية والفكرية وردوها إلى طريق مستقيم، علم بذلك من علمه وجهله من جهله(٥٨)

نتائج الدراسة:

هذه إطلالة سريعة على جهود العلامة محمود محمد شاكر فى الصحافة المصرية، ومن خلال الصفحات السابقة يمكن للباحث أن يستخلص مجموعة من النتائج أمكنه التوصل إليها وأهمها مايلى:

١- أن البيئة الأسرية التى ينشأ فيها الكاتب فى بداية حياته، لها تأثير كبير على تكوينه الفكرى والعقلى مما ينعكس فيما بعد على عطائه، ونتاجه.

٢- البداية المبكرة للكاتب ومشاركته فى الكتابة والمعارك الأدبية، تكسبه بمرور الأيام دربة ومرانا وتصقل موهبته وتزيد من تجاربه، مما يجعله فى نهاية المطاف على قدر كبير من البراعة والاتقان.

٣- أن البيئة المجتمعية التى يكثر فيها الجدل والنقاش وتُطرح فيها الأفكار الجديدة وأحيانا الغريبة تدفع صاحب الفكر الراسخ والهمة العالية إلى التصدى والتحدى لهذه الأفكار.

٤- توصلت الدراسة إلى أن عطاء الشيخ شاكر واسهاماته فى الصحافة كان متنوعاً ما بين الدراسات الأدبية من شعر ونثر والدراسات النقدية.

٥- كشفت الدراسة عن مدى سعة أفق الشيخ شاكر وعمق وعيه ومرونة فكره، حيث أنه قد أسهم بالكتابة فى عدد من المجلات الأدبية والإسلامية التى قد لا يتفق منهجه مع سياستها مثل مجلة الكاتب ذات الميول اليسارية

والمسلمون ذات الميول الإخوانية.

٦- أكدت الدراسة على أن الشيخ شاكر كان من أقوى المدافعين عن الشعر العربى القديم القائم على إلتزام الوزن والقافية وهو مايعرف بالشعر العمودى، وهذا ماظهر واضحا من خلال القصائد على نشرها فى الصحف والمجلات وديوانه الوحيد المسمى بـ «القوس العذراء» وأيضا من خلال مجموعة المقالات التى كتبها فى مجلة «المجلة» تحت عنوان «نمط صعب ونمط مخيف».

٧- أبرزت الدراسة تصدى الشيخ شاكر بقوة للذين يسيئون فهم التاريخ الإسلامى ومنافحته عن الصحابة ودفعه للاتهامات الزائفة الموجهة إليهم ومحاولته وضع إطار أو منهج لكتابة التاريخ الإسلامى مع مطالبته بإعادة كتابته وتخليصه مما شابه على يد المؤرخين المدلسين.

٨- كشفت الدراسة عن المواجهة القوية للشيخ شاكر ووقوفه فى وجه المحاولات المستميتة للتغريب فى مجال الفكر والثقافة واللغة، وقيامه بتفنيد كل الأباطيل التى حاول التغريبيون زرعها ونشرها فى البلاد العربية والإسلامية.

٩- توصلت الدراسة إلى أن الشيخ شاكر، برغم أهمية الدور الذى أداه فى الصحافة المصرية، إلا أنه إذا قيس بغيره، يعتبر قليلا، وذلك بسبب العزلة التى فرضها الشيخ على نفسه.

التوصيات:

١ - العمل الجاد على جمع تراث الشيخ شاكر المنشور فى الصحافة المصرية، وإعادة طبعه حتى ينتفع به ويطلع عليه أبناء هذا الجيل والأجيال القادمة.

٢- دراسة منهج الشيخ فى الكتابة، من حيث اللغة والأسلوب، وآليات الكتابة.

٣- تشجيع شباب الباحثين ودعوتهم لتسجيل أطروحاتهم العلمية حول

حياة الشيخ شاكر وجهوده الفكرية والأدبية والنقدية.

٤- قيام وسائل الاعلام المختلفة من صحافة وإذاعة وتليفزيون وغيرها - بتقديم شخصية الشيخ شاكر إلى شباب اليوم كمثال وأنموذج يجب أن يحتذى فى طلب العلم والاشتغال بالفكر والمعرفة.

٥- دعوة الباحثنين للتنقيب فى تراثنا الصحفى لكشف مابه من كنوز، سجلها عبر صفحاتها كثير من الكتاب، وهى مطمورة حتى الآن، لم تجد من يجمعها ويقدمها لقراء العربية اليوم، وتقديم دراسة وافية عنها وعن أصحابها.

المراجـــع والهوامـــش

١-الطاهر أحمد مكى، معالم هادية على طريق سيرة عطرة، الهلال، فبراير ١٩٩٧ ، ص ٦٩.

٢- أخبار الأدب، العدد (٢١٤)، ١٧ أغسطس ١٩٩٧ ، ص ٧

٣- عبد الرحمن شاكر، محمود محمد شاكر فنان الكلمة العربية، الهلال، سبتمبر ١٩٩٧ ، ص ٢٣.

٤- عبد الباسط محمد حسن، أصول البحث الإجتماعى، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثامنة، ١٩٨٢ ، ص ١٩٨ ومابعدها.

٥- عبد الباسط حسن، السابق نفسه، ص ٢٢١.

٦- هو محمود بن محمد بن شاكر بن عبد القادر من أسرة أبى عَلْياء من أشراف جرجا بصعيد مصر، وينتهى نسبه إلى الإمام الحسين بن على رضى الله عنهما، ولد فى الإسكندرية ١٠ المحرم ١٣٢٧هـ أول فبراير سنة ١٩٠٩.

٧- سوف تقتصر الدراسة على الصحف والمجلات التى ساهم فيها الشيخ محمود شاكر بالكتابة، قبل وفاته، ثم الصحف التى تحدثت عن الشيخ بعد وفاته وهى الصحف القومية اليومية: الأهرام، الأخبار، أخبار اليوم، الجمهورية، المساء، الهلال، أخبار الأدب.

٨- تلقى الشيخ شاكر أول مراحل تعليمه فى مدرسة الوالدة أم عباس فى القاهرة، عام ١٩١٦ وبعد ثورة ١٩١٩ انتقل إلى مدرسة العِربيّة بدرب الجماميز، وفى سنة ١٩٢١ دخل المدرسة الخديوية الثانوية.

٩- لقد تأكد للشيخ شاكر أن الدكتور طه حسين يردد فى قضية الشعر الجاهلى كلام المستشرق الانجليزى مارجليوث، ولكن الدكتور طه لم يستطع أن يبوح بأن ما أسماه منهجاً علميا، ونسبه إلى نفسه، كان مجرد سطو غير كريم على كلام المستشرق مارجليوث . . . وفى تلك اللحظة سقط معنى الجامعة فى

نفس الشيخ شاكر، وأصبح أنقاضا وركاما فيما يقول: فقرر أن يترك الجامعة إلى الأبد. راجع: الطاهر أحمد مكى، الهلال، مرجع سابق، ص ٧١.

١٠- محمود شاكر، يوم تهطال الشجون، الزهراء، العدد الثالث، السنة الثالثة ربيع الأول ١٣٤٥هـ، ص ١٦٢-١٦٥.

١١- محمود شاكر، الناسخون الماسخون، الزهراء، العدد الرابع، السنة الرابعة، جمادى الثانية، ١٣٤٦ هـ، ص ٢٤٥.

١٢- محمود شاكر ، النجم الواتر والصبح الثائر، الزهراء، العدد الثامن، السنة الرابعة، شوال ١٣٤٦ هـ، ص ٥٤٢-٥٤٣.

١٣- محمود شاكر ، الزهراء، العدد الثامن، السنة الثالثة، شعبان ١٣٤٥هـ، ص ٥٠٢-٥٠٩ص وأيضا: الزهراء، العدد التاسع. السنة الثالثة، رمضان ١٣٤٥ ، ص ٥٦٢-٥٧٠ وأيضا: الزهراء، العدد العاشر، السنة الثالثة، ذو الحجة ١٣٤٥هـ، ص ٦٣٢-٦٣٨.

١٤- نشأ الشيخ شاكر فى بيت علم وجهاد، فوالده هو الشيخ محمد شاكر وكيل الجامع الأزهر، وأحد تلامذة الإمام محمد عبده وأحد الذين أسهموا واشتركوا بقوة فى ثورة ١٩١٩ ، فهو عالم فقيه، وكاتب سياسى، ذائع الصيت، فى تلك الحقبة الهامة من تاريخ مصر، وأخوه الشقيق الأكبر هو الشيخ أحمد شاكر المحقق الكبير والفقيه، وإمام علماء الحديث فى عصره، راجع: عبد الرحمن شاكر، الهلال، سبتمبر ١٩٩٧، ص ١٦.

١٥- الطاهر أحمد مكى، الهلال ، مرجع سابق، ص ٧٣.

١٦- فؤاد صروف، المقتطف، الجزء الأول، المجلد (٨٩) ٦ شوال ١٣٥٤، ١ يناير ١٩٣٦ ، ص ١-٦

١٧- الطاهر مكى، الهلال، مرجع سابق، ص ٧٤.

١٨- الطاهر مكى السابق نفسه، الصفحة نفسها.

١٩- السابق نفسه، ص ٧٥.

٢٠- السابق نفسه، الصفحة نفسها.

٢١- محمود شاكر، الطريق إلى الأدب، الدستور، العدد (٣٨٥) ٩ مايو ١٩٤٠، ص ٨

٢٢- محمود شاكر، فوضى الأدب وأدب الفوضى،الدستور، العدد (٧٦٤) ١١ يونية ١٩٤٠، ص ٨.

٢٣- محمود شاكر، الأدب والحرب، الدستور، العدد (٧٧١) ١٨ يونيو ١٩٤٠، ص ٦-٨.

٢٤- محمود شاكر، كيف ينبغي أن نعمل، موقف رجل، الدستور، العدد (٧٧٧) ٢٥ يونيو ١٩٤٠، ص ٨.

٢٥- السابق نفسه، الصفحة نفسها.

٢٦- محمود شاكر، تجديد التاريخ المصرى ساعة واحدة، الدستور، العدد (٧٩١) ١٢ يولية ١٩٤٠، ص ٨.

٢٧- محمود شاكر، لا تبكوا ولا تنوحوا، الدستور ، العدد (٧٦٣) ٥ يونيو ١٩٤٠، ص ٨.

٢٨- محمود شاكر، حكم بلا بينة، المسلمون، العدد الأول، السنة الأولى، ٣٠ نوفمبر ١٩٥١، ص ٤٢-٤٨.

٢٩- محمود شاكر، تاريخ بلا إيمان، المسلمون ، العدد الثانى، السنة الأولى، ١ يناير ١٩٥٢، ص ١٣٨-١٤٥.

٣٠- محمود شاكر، لا تسبوا أصحابى، المسلمون، العدد الثالث، السنة الأولى، ٢٨ يناير ١٩٥٢، ص ٢٤٦-٢٥٥.

٣١- محمود شاكر، ألسنة المفترين، المسلمون ، العدد الرابع، السنة الأولى، ١ مارس ١٩٥٢ ص٣٥١-٣٥٩.

٣٢- الكتاب صدر عن دار الخانجى، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٢، ويرى الباحث أن هذا العنوان، يصلح أن يكون معبراً تعبيراً صادقاً عن طبيعة

شخصية الشيخ شاكر، فهو نمط صعب من الرجال، يندر أن نجد له أنداداً فى عصره، ونمط مخيف، يخيف هؤلاء الذين تسول لهم أنفسهم أن يتجرؤا على علوم اللغة والشريعة والأدب والتاريخ.

٣٣- محمود شاكر،كانت الجامعة هى طه حسين، الكاتب، العدد (١٦٨) مارس ١٩٧٥، ص ٢٨.

٣٤- محمود شاكر، المستشرقون وقضية الشعر، الأهرام، ٣٠ إبريل ١٩٨٢ ، ص ١٧.

٣٥- سورة الأحزاب الآية (٢٣-٢٤)

٣٦- الأهرام، ١٩٩٧/٨/١٢

٣٧- الأهرام، ١٩٩٧/٨/١٥

٣٨- الأهرام، ١٩٩٧/٨/١٧.

٣٩- الأهرام، ١٩٩٧/٨/٢٢

٤٠- الأهرام، ١٩٩٧/٨/١٨

٤١- الأهرام، ١٩٩٧/٨/٢٥

٤٢- الأهرام، ١٩٩٧/٩/١

٤٣- الأهرام، ١٩٩٧/٩/٨

٤٤- الأهرام، ١٩٩٧/٩/١٥

٤٥- الأخبار، ١٩٩٧/٨/١٣

٤٦- الأخبار، ١٩٩٧/٨/١٥

٤٧- الأخبار، ١٩٩٧/٨/٢٢

٤٨- أخبار اليوم، ١٩٩٧/٨/٩

٤٩- الجمهورية، ١٩٩٧/٨/٩

٥٠- السابق نفسه

٥١- الجمهورية، ١٩٩٧/٨/٢٢

٥٢- الهلال، فبراير ١٩٩٧

٥٣- الهلال، سبتمبر ١٩٩٧

٥٤- أخبار الأدب، العدد (٢١٤)، ١٧ أغسطس ١٩٩٧، ص ١، ٣
ويذكر فى هذا الصدد أن الشيخ محمود شاكر أعتقل مرتين أثناء حكم الرئيس الأسبق جمال عبد الناصر، كانت المرة الأولى مدتها تسعة أشهر فى الفترة من ١٩٥٩/٢/٩ إلى أكتوبر ١٩٥٩. والأخرى مدتها ٢٨ شهراً من ٣١ أغسطس ١٩٦٥ حتى ١٩٦٧/١٢/٣٠ راجع : دراسات عربية واسلامية، مطبعة المدنى، القاهرة، الطبعة الأولى ، ١٩٨٢ ص ١٠.

٥٥- أخبار الأدب، السابق نفسه، ص٤.

٥٦- السابق نفسه، ص ٧، ٨

٥٧- السابق نفسه، ص ١٤، ١٥.

٥٨- محمود شاكر ، أباطيل وأسمار، مكتبة المدنى، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٦٥، ص ٥٥٩.

سماء الخلود

مهداة إلى روح شيخ العربيين العلامة الشيخ محمود شاكر

من سماء الخلود من وهجه ⠀⠀⠀ من عيون التراث من مُهجه
أقبس الشعر وهو قربان روحى ⠀⠀⠀ وأذيب الوفاء فى أرضه
وأنا والقريض فى حرج ⠀⠀⠀ لم نزل نستاف من حرجه
إيه . . يا شيخنا الأجل. وهذا ⠀⠀⠀ أزهر النور بالمعانى حفى
أنت منه رسالة ورسول ⠀⠀⠀ وانبعاث وفلذة ودوى
لا يفيك الثناء وهو وفى ⠀⠀⠀ أنت يا «شاكر» وفىّ وفىّ
يا أبا الفكر لا يضام تراث ⠀⠀⠀ أنت صمصامه القوى الأبى
أنت أيقظته فأيقظت روحا ⠀⠀⠀ «عمريا» كفاحه «عمرى»
صارما مثل صولة الحق تجلو ⠀⠀⠀ كل زيف فحده «عبقرى»
كنت فينا «أبا حنيفة» بمصر ⠀⠀⠀ تثقب الرأى وهو هادٍ سرى
فتزيل الضباب وهو عتى ⠀⠀⠀ لم يعد بعد وهو هذا العتى
موقف . . بل مواقف كنت فيها ⠀⠀⠀ لم تكن من سواك تقتطف
فى نظير الشباب والعلم . . لما ⠀⠀⠀ قد رأيت الأستاذ ينحرف
يوم قال «الدكتور» قولته النكر ⠀⠀⠀ اء . . بات الفؤاد يرجف
كنت موسى عصاه تلقف ما ⠀⠀⠀ صنعوه فالزيف ينكشف
وأبت نفسك الأبية درسا ⠀⠀⠀ يجهد الحق فى خطاه ويغفو
واختلفتم وكان نهجك أزكى ⠀⠀⠀ أنت دوما أعف منه وتعفو
أنا ياقلعة التراث نبات ⠀⠀⠀ قد رعاه التراث حتى أقامه
عمره الذوق والثقافة والشعر ⠀⠀⠀ وفيض من السنا والكرامة
قد تربى على موائدك الحو ⠀⠀⠀ ر . . وأرسى شراعه واعتزامه
وقرأت الأسفار سفرا فسفرا ⠀⠀⠀ ونهلت البيان حتى ختامه

ولأعــمــالك الفــصــاح حــضــور ولهــا فى الخلود تاج الزعــامــه
قــد قــرأت «الإمــتــاع» و«المتنبى» وأرى «القوس» فى القريض علامه
ثم «فصل العطاء» و«النمط الصعب» «وأســمــاركم» رفــيف ابتــســامــه
فى التفاسير والحديث. . وفى الفقه عطاء سـبـقـت فـيـه «قـدامـه»
وســواها . . وقــد قــرأت ســواها أنت فـيـهـا الإمـام أصل الإمـامـه
عشت ماعشت فارسا يرفض الضيم ويأبى حــديثــه . واســتــمــاعــه
فــإذا الحق فى ضــمــانك جــيش فى صــمـيم الحـيـاة يحـدو شـراعـه
وإذا الفــن والحــضـــارة والآداب تحــيـــا . . وتســـتظل يراعـــه
وإذا هذه المعـــانى . . جـــمـــيـــعـــا تجــد الأمن رافــلا والشــجــاعــه
يا أبا «فـــهـــرنا» العـــزيز علينا فـــهـــو فىء العــلا وفىء البــراعــه
نحن فى زحــفك المضــيىء قلوب ينسج الحب عــمــرها والنصــاعــه
جــئت أشكو إليك بعض هــمــومى إن نفـسـى بحــمـلهــا مــرتاعــه
نحن أســرى غــرامنا بقــضــايا غـــيـــرنا . . رغم نقص المناعـــه
فنعب الكؤوس منهــا غــبــوقــا وصــبــوحــا فــإننا فى مــجــاعــه
وهى ليــسـت لنا . . ولسنا إليــهــا يالحى الله عـــصـــرنا ومـــتــاعــه
لا نرى الشــرق والعــروبة فــيــهــا أو نرى روحنا الأشم فـــراعـــه
أدب مطفـــأ . . وروح غـــبـــى ليس يرضى «ربيـعـة» أو «فـزاعـه»
جلبـــوه مـــراهقـــا غـــجـــريا كل حلف ألقى عليـه صـراعـه
طفــحت فــويقــه جــرائيم شــر وانحــلال يبث فــينا ضــيــاعــه
ومــشى فى دمــائنا مــشــيــة الد اء . . وزكى وباءه الخـــلاعـــه
نحن يا ســـيـــدى ومـــثلك يرجى بظروف كـــهـــذه ملتـــاعـــه
قد حــمـدنا السـرى إليك صـبـاحـا لنرى فـيـه شـعـبنا وابتـداعـه

دكتور
سعد عبد المقصود ظلام
عميد كلية اللغة العربية - جامعة الأزهر - القاهرة

محتويـــات العـدد